

АКАДЕМИЯ НАУК УЗБЕКСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ

*Сухарев
Мочкаев*

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ

МАТЕРИАЛЫ ПО АРХЕОЛОГИИ
И ЭТНОГРАФИИ УЗБЕКИСТАНА

ТОМ II

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН УзССР
Ташкент—1950

АКАДЕМИЯ НАУК УЗБЕКСКОЙ ССР

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ

Manuscript.

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ

МАТЕРИАЛЫ ПО АРХЕОЛОГИИ
И ЭТНОГРАФИИ УЗБЕКИСТАНА

ТОМ II

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН УЗССР
Ташкент—1950

ных поселений туркмен на севере и на западе Узбекистана. Особенно любопытно отметить, что в Самаркандской области подавляющее большинство названий относится к нуратинским туркменам (33 из 51), а на долю закаспийских падает только 6, в то время как в Бухарской области поселений с родовыми названиями нуратинских туркмен всего 6 из 23, а с названиями закаспийских туркмен — 16. В остальных областях Узбекистана рассматриваемые наименования насчитываются единицами.

Данная таблица представляет большой интерес. Места больших поселений туркмен расположены в районах, граничащих на севере с Кызыл-кумом и на западе с побережьем Аму-дарьи, откуда начинается территория современной ТССР. По мере продвижения на юго-восток поселения туркмен становятся все более редкими и, наконец, вкрапливаются отдельными небольшими точками в сплошную массу узбекско-таджикского населения в виде кишлаков, во многих случаях носящих названия различных родовых групп туркмен или общее имя «туркмен кишлок». Кишлаки эти населены самыми разнообразными группами туркмен. На территории сплошных поселений, как уже указывалось, кишлаки туркмен и их кочевки называются ими по имени отдельных племенных групп, чаще же по имени вождей или просто по формальным признакам (Ак-тепе, Туля-босты и др). Названий «туркмен кишлок» в этих районах нет совершенно. Повидимому, подобные названия на территории сплошных поселений туркмен ни в какой мере не могли служить отличительным признаком, в то время как в инородной среде названия эти имели свое значение.

Рассмотренный материал позволяет также до некоторой степени судить о радиусе миграции осколков туркменских родовых групп в родственной им узбекской среде. Но кроме этих групп, сохранивших еще в какой-то степени свои бывшие родовые названия, большое количество их вошло, как мы уже указывали, в состав отдельных узбекских и каракалпакских племен и стало органической их частью.

О. А. Сухарева

К ВОПРОСУ О КУЛЬТЕ МУСУЛЬМАНСКИХ СВЯТЫХ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

Одним из средств борьбы с религиозными пережитками, которые до сих пор туманят сознание наиболее отсталой части народных масс и «затрудняют общественно-политический и культурный рост узбекского народа»¹ служит разоблачение их природы, анализ этих пережитков с точки зрения их происхождения, их классовой сущности или их связи с примитивным мышлением, законным в первобытно-общинном обществе и нетерпимым в культурной стране.

Анализ народных представлений о персонажах, окруженных ореолом святости в исламе, так же как и анализ их генезиса на арабской почве, где зародилась эта религия, показывает именно такую глубоко пережиточную природу этих представлений, вскрывает их связь с универсальными для всех народов ранними формами идеологии, имеющими стадийный характер.

Анализу образов общемусульманской религиозной традиции посвящена специальная работа С. П. Толстова², с полной очевидностью показавшего мифологическую природу этих образов и опровергнувшего их историчность. Марксистское исследование преданий о происхождении и жизни Мухаммеда дало возможность С. П. Толстову прийти к выводу, что «миф о Мухаммеде есть модификация древнего шаманистского мифа арабов»³; что «в основе образа Али-Хайдара... лежит древнее тотемистическое божество, позднее эволюционизировавшее в божество солнечное...» и соединившееся «с культом

¹ У. Юсупов, Отчетный доклад ЦК КП(б) Узбекистана на X съезде коммунистической партии (большевиков) Узбекистана, Ташкент, 1949, стр. 69.

² С. П. Толстов, Очерки первоначального ислама, Советская этнография, 1932, № 2.

³ Там же, стр. 68.

героев»¹; что в образе Хасана и Хусейна «мы имеем... сращивание двух мифологических циклов—аграрного культа умирающего (убиваемого) и воскресающего бога... и цикла мифов о богах-близнецах...»²; что черты мифа о Фатиме-Зухре включают ее «... в цикл модификаций древнего женского божества, богини-матери»³.

Считая выводы С. П. Толстова, в особенности в отношении наиболее полно освещенного им образа Мухаммеда, убедительными⁴, мы не касаемся здесь общемусульманских представлений, отраженных в официальном богословии или сложившихся в странах зарубежного Востока. Мы намерены рассмотреть народные представления об этих персонажах в той форме, которую они приняли в Средней Азии. Освобождение этих представлений от окутывавшего их религиозного тумана настолько ярко вскрывает синкретический характер комплекса идей и образов, которые составляли содержание среднеазиатского ислама, что не остается места ни для пиетета в отношении их, ни для их поэтизации. Анализ обнаруживает древнюю «языческую» природу многих представлений и показывает их полное несоответствие нашей эпохе.

В этом практическое значение работ, посвященных изучению природы различных религиозных образов и представлений.

Вместе с тем изучение религиозной идеологии, порожденной различными этапами прошлой истории народа, имеет и большой научный интерес. Религия еще недавно была основной формой идеологии всех классов общества. Как подчеркивает Ф. Энгельс, в условиях средневековья «...все революционные, социальные и политические учения должны были представлять собою одновременно и богословские ереси», «...что революционная оппозиция против феодализма... в зависимости от условий времени... выступает то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»⁵.

Религиозную оболочку имели и народные движения в Средней Азии. Они нередко использовали в борьбе с государственной властью и представителями официальной государственной религии, оставшиеся от прошлых веков народные верования и культы, наполняя их новым социальным содержанием. Наличие архаических элементов в основе идеологии народных движений отмечает и Энгельс. Демократический

¹ С. П. Толстов, Очерки первоначального ислама, стр. 72.

² Там же, стр. 72—73.

³ Там же, стр. 75.

⁴ Мы оставляем в стороне вопрос о существовании исторических личностей, с которыми ассоциировались древние представления.

⁵ Ф. Энгельс, Крестьянская война в Германии, М., 1933, стр. 33.

характер этих культов, генетически связанных с общинным строем доклассовой формации, создавал для этого благоприятную почву. Чрезвычайно ярко обнаруживаются, например, архаические элементы народных культов в восстании Махмуда Тараби (1238 г.), которому посвящена специальная статья А. Ю. Якубовского¹. Религиозная оболочка этого социального движения, квалифицировавшаяся современниками как «ересь», по предположению А. Ю. Якубовского, включает в себя «...остатки старого язычества, возможно даже элементы шаманства»². Предположение это полностью подтвердилось при сравнении сообщений историка восстания Махмуда Тараби—Джувейни с этнографическими материалами о пережитках анимизма и шаманства у равнинных таджиков³.

Религиозный характер имели не только народные движения раннего средневековья. Он был свойственен также и движениям, имевшим место в период позднего феодализма, как, например, движения 1910 г. в Бухаре. Вылившись в форму погрома живущих в Бухаре шиитов (иранцев), оно имело ясные черты социального движения, направленного «против произвола феодальных властей Бухары»⁴.

Наличие в народных верованиях самых различных элементов заставляет признать, что история мировоззрений каждого народа, в том числе и народов Узбекистана, была бы далеко неполна, если бы она ограничивалась изучением теологической литературы, оставляя вне поля зрения то содержание религиозной идеологии, которое определяло собой в значительной степени мирозерцание народных масс, если бы она не учитывала того, как религиозные догмы и образы преломлялись в сознании народа. Не принимать этого во внимание тем более невозможно в отношении ислама, сфера влияния которого не ограничивалась областью идеологии, но захватывала правовые, имущественные и семейные отношения его адептов.

Будучи внедрен в Среднюю Азию в значительной степени силой оружия, вместе с военной оккупацией страны арабами, ислам просуществовал здесь как господствующая, государственная религия в течение двенадцати веков, оказав на весь уклад жизни среднеазиатских мусульман весьма сильное влияние. Однако существовавшие в Средней Азии до прихода ислама правовые институты, моральные установления, обряды, обычаи и религиозные представления не исчезли при распространении ислама; они сохранялись в течение дли-

¹ А. Ю. Якубовский, Восстание Махмуда Тараби в 1238 г. Труды Института востоковедения АН СССР, М. — Л., 1935.

² Там же, стр. 128.

³ О. А. Сухарева, Пережитки анимизма у равнинных таджиков, Кандидатская диссертация, рукопись, стр. 127 (хранится в Институте истории и археологии АН УзССР).

⁴ История народов Узбекистана, т. II, Ташкент, 1948, стр. 414.

тельного времени, внося, в свою очередь, изменения в нормы, установления и представления ислама.

В настоящей статье нам хотелось бы подвергнуть анализу некоторые представления о тех «святых», которые, являясь в прошлом живыми образами народных верований, по своему генезису, либо были непосредственно связаны с исламом, либо, хотя и имели местное происхождение, уходя корнями в доисламские культы, но подверглись исламизации и оказались ассимилированными среднеазиатским исламом. Они заняли в нем место наряду с представлениями и образами, восходящими к общемусульманской традиции. Последние подверглись здесь специфической переработке и получили местные черты, уходящие корнями в древние культы, персонажи которых, после распространения здесь ислама, связались в народном воображении с именами мусульманских «святых». Именно наличие или отсутствие связей со старыми религиозными идеями являлось причиной большей или меньшей популярности культа отдельных мусульманских «святых» на почве Средней Азии.

Отсутствием таких связей объясняется, вероятно, то, что основное лицо исламистского пантеона—сам пророк Мухаммед—занимал в представлениях народа очень небольшое место. Упоминаний его имени, рассказов о случаях из его жизни в большинстве районов почти не приходилось слышать в устной передаче, несмотря на то, что источники знаний о Мухаммеде имелись. Известны жития Мухаммеда, которые читались на так называемых «мавлюди»¹—ритуальных трапезах, устраивавшихся благочестивыми людьми в дни празднования рождения Мухаммеда. Мавлюди организовывались обычно сестательными членами дервишских орденов. Соблюдать эту традицию старались также семьи ходжей и сейидов, которые вели свое происхождение якобы от самого Мухаммеда, как по прямой линии, через его дочь Фатиму, так и по боковым, к которым общемусульманской традицией относятся потомки Абу-Бекра, Омара и Османа.² Можно думать, что встарину празднование мавлюди было распространено несколько шире, чем в тот период (конец XIX—начало XX вв.), к которому относятся используемые нами сведения. Это явствует хотя бы из того, что гончары Ташкента для совершения этого обряда встарину

¹ От арабского مولد время (и место) рождения.

² Родственниками являются они и по Стенли Лен-Пулю («Мусульманские династии», перевод В. В. Бартольда, СПб, 1889), ведущему их происхождение от общего родоначальника—Курайша, от которого ведет свое происхождение и арабское племя корейшитов.

изготавливали специальные чаши с надписями (косайи обшариф—«чаша для благородной воды»)¹.

Кроме обряда мавлюди, в Самарканде, а также и в некоторых других местах был распространен обычай отмечать 63-й год своего рождения—достижение «возраста самого пророка» («синни он хазрат»), который, по преданию, умер 63 лет. На устраиваемое по этому поводу пиршество, приглашался широкий круг родственников и знакомых, и люди состоятельные считали долгом чести отпраздновать его с возможной пышностью. Этим ограничивалось то, что в народных представлениях связывалось с именем Мухаммеда.

Исключение представляла Бухара, где рассказы об общении всевозможных местных «святых» с духом (рух) Мухаммеда, являющегося к ним совершенно запросто, можно было слышать нередко. Распространение в Бухаре этих рассказов, значительно оживлявших туманное представление о мусульманском пророке, несомненно следует поставить в связь с той ролью центра мусульманского благочестия, которую играла Бухара.

Из числа наиболее популярных «святых», связанных с общемусульманской традицией, следует отметить имена Хасана и Хусейна, их отца—Алия и матери—Фатимы, которых мусульманская традиция считает членами семьи Мухаммеда. Не касаясь здесь вопроса о природе этих персонажей на почве Передней Азии, которому посвящена специальная литература², мы остановимся на мифах и представлениях, связывавшихся с этими мусульманскими «святыми» в Средней Азии.

Наибольший интерес представляют легенды о Хасане и Хусейне. Находясь в прямом противоречии с общемусульманской традицией и, следовательно, имея чисто местное происхождение, они восходят к одному из универсально распространенных древних культов—культу близнецов.³ Во всей Средней Азии Хасан и Хусейн почитались как близнецы⁴. Отсутствие в мусульманском пантеоне женской пары, на которую мог бы быть перенесен близнецный культ, привело к персонификации эпитета Фатимы—«Зухро» (Сияющая)⁵.

¹ По материалам народного мастера инженера-керамиста М. К. Рахимова.

² Библиографию см. в цитированной работе С. П. Толстова.

³ Л. Я. Штернберг, «Античный культ близнецов при свете этнографии», «Первобытная религия», Л., 1936; стр. 78—108; «Культ близнецов в Китае и индийские влияния». Там же, стр. 127—140.

⁴ Предположение о связи культа Хасана и Хусейна с близнецными культами, на основании двойничности образа, высказано в цитированной статье С. П. Толстова, стр. 73.

⁵ Персонификация эпитета Фатимы отмечена М. С. Андреевым в его работе «Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны)», сб. «По Таджикистану», Ташкент, 1927, стр. 73.

Под этим эпитетом подразумевалась самостоятельная святая, младшая близнецная сестра Фатимы¹.

Наличие следов универсального близнецного культа в Средней Азии неопровержимо доказывается этнографическими материалами.

Повсеместно было распространено поверие, что рука матери близнецов становится «легкой», «целебной» (эм)², и ее прикосновение излечивает детскую болезнь—свинку (тэпку). Это поверье варьировало в деталях по различным районам: в Самарканде считалось, что для того, чтобы рука женщины сделалась легкой, достаточно родить двойню один раз, в Северном Таджикистане (к. Тутк, Уратюбинского района) считали, что близнецы должны были родиться у одной женщины трижды. Тогда их мать называлась «райской женщиной» (джаннати-зан), «святой» или, по существовавшему там выражению, «достойной того, чтобы на нее смотреть» (руйи ин дидани).

В наиболее полных, классических формах следы близнецного культа сохранились в Бухаре. Там особые представления связывались с рождением не двух, а трех или четырех детей одновременно³. Когда рождалась тройня, один из близнецов считался «избранным» (назар карда) и, по обычаю, принадлежал верховному правителю страны. В прежнее время, как говорят, его помещали во дворец и воспитывали вместе с царскими детьми. Если это был мальчик, то теоретически считалось, что он, наравне с другими царевичами, имеет право претендовать на престол.

Прямо противоположно было отношение к матери и детям, если родилось одновременно четыре младенца: и мать, и новорожденных предавали жестокой смерти, обрушивая на них дом, в котором они родились. Этот обычай носил название «хона гальтонидан» (обрушивание дома) и был настолько распространен, что о нем знают все старики-бухарцы⁴.

¹ Поэтому их именами принято до сих пор называть близнецов—девочек, так же как мальчикам давать имена Хасана (старшему) и Хусейна (младшему).

² Слово «эм», повидимому, монгольского происхождения. Акад. Д. М. Владимирцев («Общественный строй монголов», Л., 1934) переводит его как «врач». В словаре Будагова оно переведено как «лекарство».

³ Близнецный культ иногда связывался с рождением не двойни, а тройни не только в Бухаре (Л. Я. Штернберг, «Первобытная религия», стр. 1362).

⁴ Обычай «обрушивания дома» практиковался еще в конце прошлого столетия. Подобный случай помнит со времени своего детства семидесятилетний музыкант «сурнайчи», уроженец одного из пригородных кишлаков. Когда в их кишлаке у одной женщины родилось одновременно четыре ребенка, мужчины кишлака подпилили с самого низа угловые столбы дома и общими усилиями повалили дом, в котором находились роженица и новорожденные.

Идеологическая основа почитания или, наоборот, преследования и уничтожения близнецов и их матери достаточно ясно вскрыта Л. Я. Штернбергом в цитированных работах. Она лежит в универсальной, обнаруживаемой у самых различных народов мира, концепции избранничества, вере в то, что духи или божество избирают некоторых людей, влюбляются в них и вступают с ними в любовные отношения. Генетически связанная с анимизмом и идеологией первобытно-общинной формации—шаманством—эта идея сохранялась и значительно позже, определяя собой многие элементы так называемых «высших» религий. При этом два противоположных варианта представлений—одно побуждающее почитать, другое—преследовать близнецов и их мать—являлись как бы двумя сторонами одной медали: первое—порождалось верой в то, что близнецы родились от связи с благодетельным божеством, второе—с злыми, нечистыми духами. Идея сексуальной связи человека с воображаемым миром сверхъестественных существ, созданным религиозным мировоззрением, вызвала к жизни многочисленные культы и институты у народов, стоящих на различных стадиях развития доклассового общества, легла в основу многих античных мифов, существовала в еврействе, определила собой догмат о непорочном зачатии в христианстве, побуждала средневековую инквизицию сжигать на кострах тысячи женщин, обвинявшихся в любовной связи с дьяволом. Эта идея не была чужда также народам Средней Азии, определив, с одной стороны, психологическое содержание местного шаманства (подобно тому, как это имело место в шаманстве сибирском), а с другой стороны, породив ту концепцию любовного слияния с божеством, которая свойственна среднеазиатскому (и не только среднеазиатскому) суфизму и которая во многом определила стилевые особенности суфийской поэзии с ее специфической любовной терминологией.

В анализируемом нами близнецном культе, в различных вариантах существовавшем в Средней Азии, связь между этим культом и идеей сексуального избранничества обнаруживается с полной несомненностью. На основе этой идеи здесь появился связанный с близнецами круг представлений, сильно действовавший до недавних пор на народное воображение. В Самарканде, например, лет 20 тому назад население одного из пригородных кишлаков приписало рождение у девушки близнецов связи ее с духами пари. В Таджикистане (к. Норак, Янги-базарский район) той же причиной объясняли раньше рождение детей с очень светлыми волосами. В Уратюбинском районе мать близнецов, в особенности мать трех пар близнецов, называлась «пари йор» (возлюбленная пари), и о ней остерегались говорить за глаза дурно из опасения, что это будет ей сообщено ее сверхъестественным супругом.

Этот культ в формах, засвидетельствованных здесь этнографическими источниками, носил чисто местный, локальный характер (что, кстати, считает характерной чертой близнецных культов и Л. Я. Штернберг). Однако перенесение его на таких первостепенных персонажей мусульманского пантеона, как внуки самого основателя религии, убеждают нас в том, что этот культ когда-то занимал важное место в анимистическом мировоззрении народных масс. Повидимому, неоформленный в государственную религию и не включенный в существовавшие здесь религиозные системы, он не выходил за рамки народных верований. Его народным характером можно объяснить отсутствие исторических сведений о нем, если только эти сведения не будут обнаружены при дальнейшем изучении исторических источников. Что же касается этнографических материалов, то они говорят нам о таком широком распространении близнецного культа Хасана и Хусейна, общего для очень широкого круга этнических групп Узбекистана и Таджикистана, что это заставляет нас предполагать здесь наличие в прошлом также и общенародного почитания близнецов.

Возможно, что идея близнецности Хасана и Хусейна находится в генетической связи с представлением о близнецности Ахурамазды и Ангроманью, этих главных персонажей зороастризма, генезис которых из древних близнецных культов подчеркивался неоднократно¹. Утратив как свою связь с древними социальными институтами (дуальной организацией), так и выросшее из них представление о противоположности и вражде близнецов, идея близнецности была перенесена, при распространении ислама, на Хасана и Хусейна.

В почитании Хасана и Хусейна обнаруживаются следы и другого культа, также имевшего универсальный характер и на почве ислама составившего мифологическую основу одного из двух главных его направлений — шиизма. Траурные мистерии (всенародное оплакивание смерти Хусейна — так называемый «шахсей-вахсей»)² настолько близко напоминают хорошо исследованные переднеазиатские мистерии, порожденные культами умирающих и воскресающих богов, что их отождествление или хотя бы сближение напрашивается само собой. Такой взгляд высказывался и в литературе.³ Не касаясь классических форм культа Хусейна у шиитов, что не входит в нашу тему, отметим, что и среди суннитского насе-

ления Средней Азии, у которого не было обычая устраивать «шахсей-вахсей», — память Хусейна отмечалась особыми обрядами, совершаемыми в течение первых десяти дней месяца мухаррам и называемыми в связи с этим «ашури».⁴

Ашури устраивались обычно женщинами, и женщины же принимали в них участие. Обряд состоял в чтении стихов, посвященных трагической судьбе Хусейна. Чтение сопровождалось громкими вздохами слушающих, горестными возгласами, многие плакали. Все заканчивалось религиозным радением (джахр), в котором присутствующие, возбужденные чтением и выражением всеобщей скорби, принимали участие более горячее и дружное, чем когда-либо. В сознании верующих оба имени — Хасана и Хусейна — не отделялись друг от друга, и вздохи и слезы доставались в равной мере на долю обоих. Как явление массового порядка, проведение ашури было распространено раньше в Фергане. В Самарканде этот обряд устраивали главным образом мюридки ишанов, члены суфийских орденов. Иногда это делали известные фольбин (шаманки) и бехальфа (грамотные женщины, чтители молитв и учительницы конфессиональных школ для девочек). Последние, как говорят, преследовали главным образом цели наживы².

Култ Хусейна (или вернее Хасана и Хусейна) у среднеазиатских суннитов являлся скромным, но достаточно близким вариантом шиитского почитания Хусейна, с его траурными мистериями. В нем до нас дошли, вероятно, отдаленные отголоски местных верований, имевших ту же природу, что и универсальные культы умирающих и воскресающих богов, легшие в основу мифологии христианства и породившие мистерии шиизма.

Несомненную связь с этими культами имеет среднеазиатский миф о Сиявуше, который имел, по свидетельству Наршахи, широкое распространение в Бухаре X в. и сохранился в виде почитания мазара Сиявуша³ до самой революции. Мифологическую сторону культа Сиявуша как одного из вариантов универсального культа умирающих и воскресающих богов отражает приводимое Ширатори свидетельство китай-

¹ От арабского عشرة «десяток (дней)»

² Приходившие на угощение женщины в таких случаях приносили с собой дастарханы (скатерти) с лепешками и сладостями, на которые считалось обязательным положить какой-нибудь подарок хозяйке: кусок материи на платье, платок или деньги, а также связку свечей. Съестное высыпалось на общий дастархан, в добавление к угощению, приготовленному хозяйкой праздника, свечи сжигались во время чтения, а подарки шли в пользу хозяйки. Приношения с избытком покрывали расходы на угощение, и излишек составлял довольно крупную сумму.

³ Мазар Сиявуша находился в бухарском арке.

¹ Э. Тейлор, «Первобытная культура»; Л. Я. Штернберг, «Первобытная религия», стр. 74, 362, 525; С. П. Толстов, «Древний Хорезм», М., 1948, Экскурс III, Ахура-Мазда и Ангра-Майнью, стр. 286 и дальше.

² Искаженная передача издаваемых при этом возгласов «шах Хусейн, ва Хусейн».

³ С. П. Толстов, Очерки, стр. 72—73.

ских источников (Вэй-цзе) о том, что население Согдианы поклоняется небесному божеству. «...Дитя божества умерло в седьмой месяц года и кости его были потеряны. С каждым возвращением этого месяца служители божества облекаются в черные бумажные ткани, ходят босые, ударяют себя в грудь, плачут и стонут, слезы текут обильно. Мужчины и женщины, от трехсот до пятисот человек, расходятся по полям и ищут кости небесного ребенка в течение семи дней, затем это прекращается¹.

Повидимому, следует считать правильной догадку Л. И. Ремпелья² о родстве с мифами об умирающих и воскресающих богах самаркандского мифа о Шах-и-Зинда—«живом царе»³, а также истолкование им в этой связи названия протекающего у мазара Шах-и-Зинда арыка «Оби-машад»⁴.

Генетическое родство легендарной истории и культа Хусейна с культами умирающих и воскресающих богов, местные варианты которых (культов) засвидетельствованы в исторических источниках и фольклоре,—несомненно. Связь этого культа с представлениями, коренящимися в местной религиозной традиции, породила их популярность, значительно превосходящую популярность их знаменитого «деда».

Култ Алия, обожествление которого составляет основной догмат исмаилизма—религии припамирских народов,—не имел в изучаемый нами период такого широкого распространения, как култ Хасана и Хусейна. Лишь в Бухаре он, повидимому, еще недавно представлял одно из значительных звеньев в народных верованиях. Однако в более далеком прошлом култ Алия имел в Средней Азии гораздо большее значение, и отголоски этого доходят до нас в некоторых деталях быта—обрядовых текстах и устных молитвах.

Следы обожествления Алия, вытеснившего в шиизме образ Мухаммеда, а в исмаилизме и в других крайних сектах—образ самого аллаха, были обнаружены А. А. Семеновым в одном

¹ Kurakichi Shiratori „A Study an Su-t-ê-or Sogdiana, Memoirs of the research d'epartement of the Tavo Bunco (the Oriental Library № 2)

Цитирую по хранящемуся в Музее культуры узбекского народа экземпляру перевода И. С. Лурье, стр. 107 машинописи. Это свидетельство приведено С. П. Толстовым при рассмотрении мифа и культа Сиявуша, как одного из вариантов культа умирающих и воскресающих богов («Древний Хорезм», стр. 203—205).

² В рукописной статье, подготовляемой к изданию.

³ Согласно мифу Шах-и-Зинда, отождествляемый с историческим лицом, Куссам-ибн-Аббасом, был обезглавлен врагами и скрылся в колодезе, унося в руках свою отрубленную голову.

⁴ Машад—из арабск. Машхад—«Место мученичества» отсюда и название гор. Мешхеда.

народном свадебном тексте из Бухары¹. Материалы, которыми мы располагаем, позволяют думать, что распространение идеи обожествления Алия в прошлом не ограничивалось Памиром, где она, повидимому, нашла себе убежище после победы, одержанной на равнинах правоверным суннизмом. Заслуживает внимания широкое распространение стиха.

لافتى الأعلى لا سيف الا ذولفيقار
هر بلائى پيش آيد دفع كن پروردگار

«Нет витязя, кроме Алия, нет меча, кроме Зулфикара.

Каждое несчастье, которое придет, ты отрази, о промыслитель».

Этот стих, являющийся дальнейшим развитием изречения, приписываемого хадисом Мухаммеду², имел в Средней Азии широчайшее распространение. Он вышивался на каляндарских куляхах³ и золотошвейных тюбетейках, вырезывался на стволах пушек, выгравировывался на лезвиях мечей, писался на литографированных изображениях руки или ножа, которые иногда вешались над входом в дома. Его распевали в женских конфессиональных школах Ташкента⁴, им заканчивали заключительную молитву муллы и ишаны при отчитывании больного⁵.

Вероятно, в этой же связи следует рассматривать общераспространенный в Средней Азии эпитет Алия «шохи мардон» (царь мужей), который, конечно, не имеет в виду функции Алия как земного царя.

Таким образом, Алий предстает перед нами как хранитель людей, их спаситель от козней всевозможных недругов, начиная от военного врага, грозящего силой оружия, и кончая воображаемыми духами, влиянию которых приписывали болезни, беды и несчастья. Этим, вероятно, объясняется частое упоминание имени Алия в народных молитвах—благопожеланиях, которые нередко можно было слышать в Бухаре.

Все приведенные факты, может быть, недостаточно доказательные каждый в отдельности, свидетельствуют в совокупности о том, что култ Алия и его обожествление имели в Средней Азии значительно большее распространение, чем это казалось до сих пор.

Култ матери Хасана и Хусейна и дочери Мухаммеда Фатимы так же тесно переплелся со старыми культами и ве-

¹ А. А. Семенов, Исмаилитский панегирик обожествленному Алию, Сб. «Иран», III, Л, 1929, стр. 54.

² Указано М. А. Салье, которому мы выражаем благодарность.

³ Из собрания Музея истории АН УзССР, инв. № 39—2.

⁴ Сообщено Я. Г. Гулямовым.

⁵ Сообщено мл. научным сотрудником Музея истории АН УзССР тов. Алимовым.

рованиями. Будучи распространен преимущественно среди женщин, этот культ приобрел характер типичного женского культа, с его архаичным обликом и ограниченностью, замкнувшей его в специфически женских областях жизни¹.

Прежде всего, Фатима связывалась с родами, как покровительница повивальных бабок и рожениц, вследствие чего ее имя упоминалось в различных приговорах-заклинаниях, приносимых во время родов.

В некоторых местах Фатима считалась покровительницей прях, заместив собой под влиянием ислама древнюю патрону прядения—Биби-се-шанби. М. С. Андреев отмечает такую замену в сел. Денау (Уратюбинский район) и в Язгулеме². Последнее является наглядным свидетельством того, как далеко зашла исламизация старых культов даже в самых глухих уголках Средней Азии.

Включенные в мусульманскую традицию имена двух жен Мухаммеда—его первой жены Хадиджи и любимой им Айши, дочери Абу-Бекра, а также имя его матери—Амины, давались иногда девочкам, но сравнительно не часто. С этими персонажами не ассоциировалось никаких представлений. Неодухотворенные связью с местной религиозной традицией, они оставались бледными, чуждыми тенями, лишенными конкретного содержания.

Популярностью пользовались два архангела—Азраил, который, по воззрениям мусульман, является за душой человека при наступлении его смертного часа, и Джабраил (библейский Гавриил), фигурирующий во всех ремесленных рисолях³ в роли наставника «святых», которым приписывается изобретение ремесла и введение в него различных усовершенствований. В устных преданиях о ремеслах, весьма любопытно разнящихся от письменных, архангел Джабраил мирно делит эту честь с шайтаном, которому приписывается изобретение часто незначительных, но весьма остроумных приспособлений, облегчающих выполнение тех или других трудовых процессов.

¹ Насколько далекие от ислама установления народной жизни приобретали характер религиозный, связываясь с именем Фатимы, показывает следующий пример. В к. Шахристане у всех женщин была проколоты ноздри. Ношение серьги уже не практиковалось, и в дырочку вставляли небольшую палочку с окрашенным в черное концом, который, при ношении, производил впечатление родинки. Такое украшение носили поголовно все женщины и девочки, которым прокол делали в очень раннем возрасте. Выполнение этого обычая стимулировалось угрозой, что если при жизни ноздря не будет проколота тонкой иголкой, то на том свете Фатима сделает это при помощи иглы для зашивания мешков. С целью избежать этого, на случай смерти девочки, ей старались проколоть ноздрию возможно раньше и делали это в возрасте 3—5 лет.

² М. С. Андреев, «Среднеазиатская версия Золушки...», стр. 72—74.

³ Рисоля—письменные сказания о происхождении ремесел.

Как говорили старики-ремесленники, хранители этих преданий, «нет такого ремесла, к которому не приложили бы руку Джабраил и шайтан». Популярность Джабраила определялась именно его ролью в ремесле,—в других поверьях его имя почти не встречалось.

Весьма возможно, что рисоля различных ремесел, покровителями и основателями которых под влиянием ислама стали считаться мусульманские святые, являлись одним из главных источников проникновения в народные массы исламской или, вернее, заимствованной исламом библейской мифологии. В тех случаях, когда приходилось слышать устную передачу библейских сказаний, они шли либо от самих ремесленников, либо от близких к ним людей, имевших возможность слышать чтение рисоля. Это удалось, например, установить в отношении мифа о пророке Данииле (Ходжа-Данийор), брошенном, согласно библейскому сказанию, в ров со львами. «Святой Даниил» считается покровителем ремесла по изготовлению берд и ремиз для ткацких станков, чему он был научен, по преданию, архангелом Джабраилом, чтобы скрасить его пребывание в заточении.

Поводом для связывания того или иного святого с ремеслом служила какая-нибудь деталь мифа. Так, например, покровителем плотников считается «святой Ной» (Хазрати Нух), так как, по легенде, он для постройки корабля, спасшего его и его семью от всемирного потопа, должен был взять в руки плотничьи инструменты. Покровителем узорного тканья (накшбанди) считался основатель суфийского ордена накшбандия Ходжа Баховаддин по прозвищу Накшбанд, данному ему вследствие того, что в молодости он, так же как и его отец, был ткачом узорных тканей¹.

Иногда можно проследить замену, под влиянием ислама, местных персонажей—мифических основателей и патронов профессий—лицами, известными по исламской или библейской мифологии: например, обобщенный образ «Дедушки-земледельца» (Бобойи Дехкон) чередовался в народном представлении с образом Адама, который, согласно библейскому сказанию, начал заниматься земледелием после изгнания из рая.

Так же, как культ архангела Джабраила (Гавриила), культ праотца Адама и праматери Евы воспринят исламом из иудаизма. В народных верованиях Ева оказывается первой повитухой, принимавшей детей у своих дочерей; поэтому ее имя упоминалось при совершении обрядов, связанных с родами. Она же представлялась и первой пряхой, так же как Адам—первым ткачом и земледельцем.

Широко распространены поверья о Ходжа-Хызре (Хызыре).

¹ Сообщено А. А. Семеновым.

которые, по мнению Бартольда, «...носят явно немусульманский характер, хотя распространены только среди мусульман, и самое имя Хызра представителям других религий неизвестно». В. В. Бартольд считает, что в «...образе Хызра сплелись в одно целое легенды различных племен и народов, от вавилонского Гильгамеша до ветхозаветных Еноха и Ильи»¹.

Ходжа-Хызр представляется в виде старика, бродящего по миру в образе странника или нищего и помогающего понравившимся ему людям, когда они оказываются в затруднении. Согласно существовавшему поверью, узнать Ходжа-Хызра можно по отсутствию последнего сустава в большом пальце его руки, что обнаруживается при рукопожатии (как известно, местный способ его заключается во взаимном пожатии обеих рук).

Специфика среднеазиатских представлений о Ходжа-Хызре, как о вечно живом страннике, не дает оснований для почитания его могилы²: здесь почитали лишь его «кадамджой» (место, где он проходил). В Самарканде, например, с именем Ходжа-Хызра связывалась мечеть, находившаяся на югозападной оконечности Афрасиаба и построенная, повидимому, на месте древнего святилища.

Ходжа-Хызр иногда рисовался в роли покровителя города. Так, среди самаркандских таджиков имелась легенда, повествующая о том, что когда русские войска вступили в город со стороны Чупанатинских высот, лошадь ехавшего впереди генерала вели под уздцы «святые» Ходжа-Хызр и Шах-и-Зинда, которые, таким образом, выступили как покровители русского войска. Сообщивший эту легенду Турсун Ибрагимов, из рода ходжей, передавал ее со слов своего отца, который, по его рассказу, в момент вступления войска в город сидел вместе с известным тогда в Самарканде «святым» девоной³ Махсумом у мечети Ходжа-Хызра. «Святой», увидев войска, вскочил с места и, подобрав полы халата, замахнулся на ехавшего впереди генерала, но тут же отступил с испуганным видом.

Отец рассказчика, веривший, что девона обладает сверхъестественной силой, достаточной для того, чтобы остановить наступающие войска и не дать им занять город, спросил: «Что случилось?» Девона Махсум ответил ему, что он увидел незримых для других Ходжа-Хызра и Шах-и-Зинда, ведущих лошадь русского генерала под уздцы, и поэтому был вынужден отступить. Легенда эта, несомненно, вышедшая из определенных кругов местного общества—сторонников русского завоевания, — служит иллюстрацией живучести образа Ходжа-

Хызра, так как здесь мы имеем пример создания новой легенды, связанной с его именем, уже в очень недавнее время.

Точно так же тесно связано с мусульманством, но, вероятно, немусульманского происхождения, широко распространенное поверье о чильтанах—сорока праведниках, которые избираются из числа обыкновенных людей и живут, никем не опознанные, обычной жизнью, являясь хранителями людей и заступниками за них перед богом, имея дар провидеть будущее и средства предотвратить грозящее человеку несчастье⁴.

Не останавливаясь подробно на культе женской святой—Биби-се-шанби (так как ему посвящена уже упоминавшаяся работа М. С. Андреева), ограничимся некоторыми замечаниями. Этот культ, вполне вошедший в среднеазиатское мусульманство и совершавшийся, как таковой, благочестивыми приверженцами ислама, по своему генезису, конечно, не имел ничего общего с исламом. Собственно говоря, этот культ связывается с мусульманством, помимо общей морализаторской тенденции, заложенной в легенду о Биби-се-шанби, лишь тем обстоятельством, что повествование о ней, имеющееся и в устном народном предании, было записано, очевидно, достаточно давно, в результате чего текст оказался как бы канонизированным, овеянным специфическим мусульманским духом и уснащенным религиозной терминологией. Вторым обстоятельством, так же придававшим всему культу Биби-се-шанби мусульманский вид, являлось то, что чтение посвященного ей сказания, обязательное в обряде чествования Биби-се-шанби, передавало совершение этого обряда в руки представительницы мусульманства—бехальфы, а не служительниц старых домусульманских культов, к которым, по своему происхождению, этот культ, несомненно, относится.

Особый интерес имеет представление о связи Биби-се-шанби с прядением и ткачеством. Присоединяясь к мнению М. С. Андреева о том, что эта связь указывает на возможную стадию зарождения культа, я хочу отметить, что культ этот связан не с ткачеством и прядением вообще, а лишь с обработкой хлопка. Как это подчеркивает и М. С. Андреев, этот культ был распространен лишь в тех местах Средней Азии, где было развито прядение и ткачество из хлопка² (о нем идет речь и в самой легенде о Биби-се-шанби). Умение пряхи шерсть и хлопок и выделывать из них ткани появилось, несомненно, не одновременно: первое—раньше, второе—позже. Связь почитания Биби-се-шанби с обработкой хлопка, а не

¹ В. В. Бартольд, «Ислам», Петроград, 1918, стр. 60.

² Бартольд говорит, что могилу Ходжа-Хызра показывают во многих местах. Он упоминает о Верхнем Египте и острове Шатт-аль-Араб.

³ Девона—юродивый, одержимый духами.

⁴ Подробнее о чильтанах у М. С. Андреева (Чильтаны (چهل تن) в среднеазиатских верованиях, сборник «В. В. Бартольду», Ташкент, 1927, стр. 334—343).

² М. С. Андреев, «Среднеазиатская версия...», стр. 72.

шерсти, свидетельствует о том, что оно зародилось уже на более высокой ступени развития культуры, связанной с возделыванием такого растения, как хлопчатник, однако против особого завышения периода зарождения этого культа говорит его архаический облик, сказывающийся, в частности, в примитивности ритуальных кушаний и исключительно женском характере культа. Эти особенности народного культа, связанного с обработкой хлопка, в свою очередь свидетельствуют о древности здесь культуры хлопчатника и обработки хлопкового волокна.

Необходимо более подробно остановиться на втором подобном же культе, по своей мифической и обрядовой стороне настолько близком к культу Биби-се-шанби, что М. С. Андреев считал их тождественными¹. Я имею в виду культ «святой Биби-Мушкиль-кушо» (госпожи-разрешительницы затруднений), который до сих пор не освещался еще ни в печати, ни в устных сообщениях. Между тем, он пользовался в Средней Азии, пожалуй, большей популярностью, чем культ Биби-се-шанби. Это видно хотя бы из того, как много было литографированных изданий сказания о «госпоже-разрешительнице затруднений». Так, за один 1913 г. литографией Арифджанова в Ташкенте было выпущено два таких издания², совершенно одинаковых по содержанию, но несколько отличающихся по техническим деталям и почерку, что, повидимому, говорит о быстрой реализации первого издания и наличии большого спроса.

Сказание это написано стихами, на узбекском языке, имеющем значительную примесь таджикских слов. Текст заканчивается молитвой на таджикском языке. Если к этому прибавить, что сама форма заглавия — «Қысайи Биби-Мушкиль-кушо (д)» или «Қитоби-Биби-Мушкиль кушо (д)»³, так же как и само имя святой — таджикские, то можно с большой долей вероятности предположить, что встречающийся обычно вариант сказания является переводом с таджикского оригинала. Однако таджикский текст до сих пор не обнаружен; может быть, он не встречается по той причине, что услужливые предприниматели заполнили в XX в. рынок своими литографиями, вытеснившими из быта прежние рукописные списки. Издание текста, конечно, сопровождалось некоторой его обработкой, вероятно, вело к его большей исламизации и канонизации (подобно тому, как это нам пришлось обнаружить при сравни-

тельном изучении различных списков и изданий рисоля ремесленников и их устных вариантов).

Содержание сказаний о «госпоже-разрешительнице затруднений» очень близко к сказанию о Биби-се-шанби.

Позволю себе вкратце его передать.

Протеже святой, в противоположность героине сказания о Биби-се-шанби, — мужчина, старик-бедняк, сборщик топлива, который потерял свой серп и во время поисков его попал в пещеру, где жила Биби-Мушкиль-кушо. «Святая» обещала старику, что серп найдется, и он соберет в тот день топлива больше, чем обычно. Она велела ему продать топливо не больше и не меньше, чем за две таньги, одну из которых приказала потратить на ритуальное угощение, посвященное ей. По ее наставлению, это угощение должно было состоять из нескольких сдобных лепешек (тадж. «ширмоль» — «молочные»), кишмиша и хорошо истолченной соли. Кишмиш, по указанию самой Биби-Мушкиль-кушо, должен быть тщательно вычищен, а его черенки собраны, завернуты в вату и брошены в мельничный желоб. На угощение было предписано приглашать «бедных женщин» (дарвиш хатунляр).

Перед угощением «святая» приказала читать посвященное ей сказание, обещала незримо присутствовать при обряде и способствовать благополучному разрешению затруднений, имеющих у всех участников обряда. Обряд было предписано совершать каждую среду. В награду за это сборщику топлива было обещано богатство и преуспевание в делах. Дальнейшее содержание сказания представляет собою рассказ о том, как все случилось согласно обещанию «святой», и старик, выполняя ее предписания, достиг обеспеченности и богатства; как по небрежности пропустив одну среду и не выполнив обряда Биби-Мушкиль-кушо, старик снова попал в затруднительное положение; как в такое же положение попал человек, не захотевший оказать ему помощи в совершении обряда Биби-Мушкиль-кушо, и как оба они выбрались из беды только после его выполнения. Сказание заканчивается призывом уверовать в Биби-Мушкиль-кушо и наставлением каждую среду совершать ее обряд.

При сравнении этого сказания со сказанием о Биби-се-шанби бросается в глаза существенная разница как в отношении их героев и исполнителей, так и в отношении жертвенного угощения. Там — культ специфически женский, со строгим запретом для мужчин участвовать в обряде, присутствовать при его совершении и есть угощение, посвященное святой; приготовление для него наиболее примитивного хлеба — пресных лепешек, выпекаемых в золе (кумоч) и не менее примитивного кушанья (клецок «умоч»). Здесь — мужчи-

¹ М. С. Андреев, «Среднеазиатская версия...», примечание.

² Собрание литографированных изданий Института по изучению восточных рукописей АН УзССР, № 508, 509, 510.

³ Форма заглавия представляет собой типичную синтаксическую конструкцию «с изофатом», свойственную таджикскому языку.

на в роли организатора и зачинателя культа, сдобные лепешки и кишмиш—продукты весьма сложного хозяйства и высокой культуры, сказавшейся в рецепте приготовления хлеба. Производственный момент—покровительство какому-нибудь определенному ремеслу,—характерный для культа Биби-се-шанби, здесь отсутствует. Эти различающие оба культа черты свидетельствуют об их стадийно различной природе, одновременном появлении и не дают оснований их отождествлять.

Трудно определить точно время появления второго культа. В самом сказании оно отнесено к сравнительно очень поздней эпохе: «разрешительница затруднений» названа в нем теткой по матери (хотя) известного мистика Ходжа Баховаддина Накшбанда, который был историческим лицом и жил в Бухаре в XIV в. Конечно, мы не можем считать достоверными ни эту связь культа с историческим лицом, ни определяемого ссылкой времени его появления. В дошедшей до нас редакции сказания он мог быть отнесен к этому моменту позже, с целью создания почвы для более широкого распространения и популяризации культа Биби-Мушкиль-кушо.¹

Против какого-либо связывания этого культа с именем Баховаддина Накшбанда свидетельствует то, что именно в Бухаре, где почитание этого суфия превратилось в специфически бухарский, даже городской культ², Биби-Мушкиль-кушо была настолько лишена той популярности, которую она имела в Самарканде или Ташкенте, что о ее имени, а тем более о ее культе, там знают очень немногие, даже среди людей преклонного возраста.

Не имея достаточного основания для точного определения времени появления культа Биби-Мушкиль-кушо, мы можем с несомненностью установить, что он относится к значительно более позднему времени, чем сходный с ним культ Биби-се-шанби, и создан под влиянием и даже по образцу последнего.

¹ Само по себе появление этого культа в ту позднюю эпоху, на которую указывает текст, нельзя считать совершенно невероятным. Жизнь анимистической идеологии, до недавнего времени в очень большой степени определявшей содержание мировоззрения народа и питавшей его воображение, представляла достаточно подходящую почву для создания новых образов, появления новых объектов культа. На них переносились многие черты старых, которые, с изменением условий жизни, должны были подвергнуться соответствующей переработке. Отмечено, например, появление около начала XX в. в Самарканде нового ремесленного культа, в связи с появлением там нового промысла, — взращивания тыквочек-горлянок и изготовления из них табакерок.

² По видимому, заместивший старый, доисламский культ, на что указывает название месячного праздника («иди гули-сурх» — «праздник красной розы»), которое совершалось на мазаре Ходжа Баховаддина и имело архаический профессиональный характер.

Сходство функций «Разрешительницы затруднений» с той ролью, которая приписывалась Биби-се-шанби, заставляет предположить, что причиной создания, несомненно, более позднего аналогичного культа была та замкнутость и ограниченность, которые отличали чисто женский культ Биби-се-шанби. Запрет для мужчин принимать в нем участие мог породить потребность в создании культа, доступного также и для мужчин, а затруднений, которые доставляла человеку жизнь в феодальном обществе, было достаточно для того, чтобы возникла потребность поддерживать слабые человеческие силы сверхъестественной помощью.

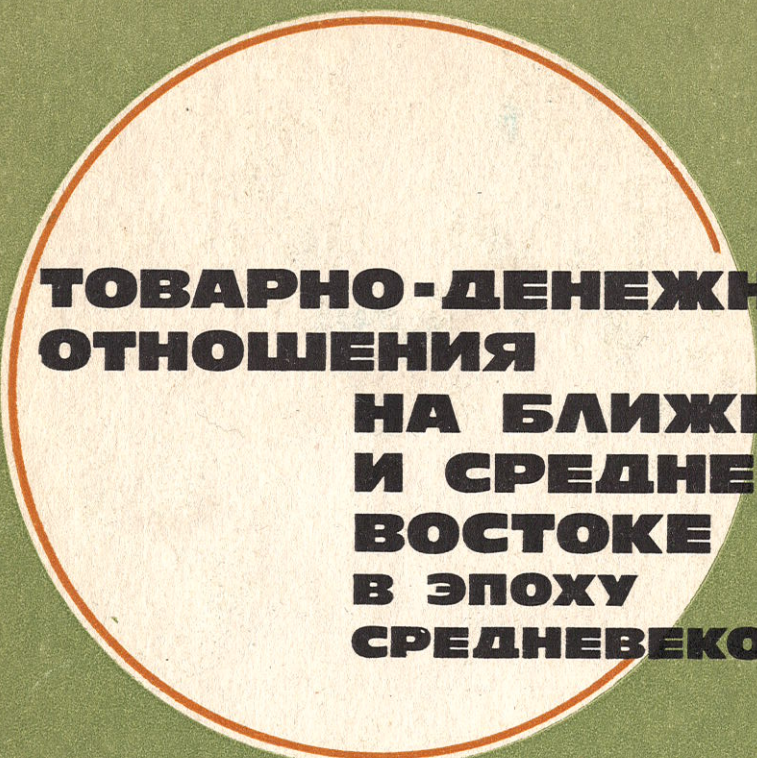
Подводя итог сказанному, можно установить следующее:

1. Культ мусульманских святых, существовавший у народов Узбекистана, отличался крайним синкретизмом. Образы «святых» в том содержании, которое они имели в понимании народа, были очень далеки от общемусульманского их понимания. Их жизненность и роль в общей системе народного мировоззрения была тем выше, чем больше впитали они в себя черт, присущих старым местным культам, то-есть чем больше эти образы приобрели локальный характер и отошли от общемусульманской традиции. Особый интерес имеют обнаруженные исследованием пережитки близнечного культа, перенесенные на важнейших лиц мусульманского пантеона. Они открывают в истории мировоззрения народов Узбекистана новые черты, до сих пор здесь не отмечавшиеся. Наличие в Средней Азии следов близнечного культа, игравшего такую крупную роль в идеологии первобытного и античного общества различных стран и народов, служит еще одной иллюстрацией единства путей развития культуры.

2. Содержание мусульманства в Средней Азии, в широком народном его понимании, весьма далеко от ортодоксального ислама. Конечно, и здесь были ученые, правоведы и философы, которые не только стояли на уровне теологии своего времени, но и развивали ее дальше—о чем свидетельствует существование здесь в прошлом таких теолого-философских школ, как школа мутазилитов, расцвет суфизма, в его различных оттенках и т. п. Однако, когда мы говорим, что религией народов Узбекистана был ислам, мы не можем не принимать во внимание того содержания, которое вкладывали в эту религию народные массы. И здесь отклонения от установлений ислама обнаруживаются во многих областях народной жизни, начиная от правовых норм (в особенности брачного права) и кончая областю идеологии, где они проявляются особенно сильно. Догматическое содержание ислама осталось для народа в значительной степени чуждым. Мифология ислама на почве Средней Азии наполнилась иным содержанием, своеоб-

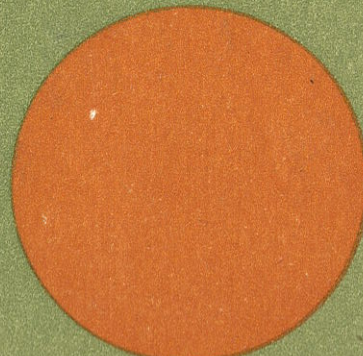
разие которого определяется теми элементами старых религий и культов, которые были ассимилированы исламом. Как мы могли убедиться на материалах этой статьи, далеко не все идеи, разделявшиеся народом, так же как и не все персонажи, почитаемые здесь, как мусульманские, являются таковыми в действительности. Но их считали мусульманскими среднеазиатские мусульмане,—и с этим нельзя не считаться.

В настоящей статье затронута лишь одна сторона большой и важной проблемы—вопроса о сущности и содержании среднеазиатского ислама. Вскрыть конкретное значение его идей и образов и найти их генезис—значит понять одну из важных сторон истории мировоззрения народа, в течение многих веков исповедывавшего ислам, от пут которого он смог освободиться только в связи с развитием культуры после Великой Октябрьской социалистической революции.



**ТОВАРНО-ДЕНЕЖНЫЕ
ОТНОШЕНИЯ**

**НА БЛИЖНЕМ
И СРЕДНЕМ
ВОСТОКЕ
В ЭПОХУ
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ТОВАРНО-ДЕНЕЖНЫЕ
ОТНОШЕНИЯ НА БЛИЖНЕМ
И СРЕДНЕМ ВОСТОКЕ
В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1979

отразивший ряд политических, идеологических и экономических факторов. Если первый период (VIII — первая половина XII в.) характеризуется в основном количественными изменениями в ремесленном производстве: увеличением выпуска продукции, совершенствованием в пределах в общем неизменных технических приемов, то для второго периода (вторая половина XII—XV в.) показательно качественное изменение техники производства, обусловленное переменой в характере феодальных отношений, повлекшей за собой значительные изменения рынка.

¹ Bahgat-Bey et F. Massoul. La céramique musulmane de l'Égypte. Caïre, 1930, с. 16.

² R. Pfister. Matériaux pour servir au classement de textiles égyptiens postérieurs à la conquête arabe. — «Revue des arts asiatiques». Vol. 10. P., 1936, с. 11—16, 73—85.

³ С. Б. Певзнер. Две египетские ткани VIII—IX вв. — «Сообщения Государственного Эрмитажа». Вып. 16. Л., 1959, с. 52—54.

⁴ См.: P. de Bourquet. La fabrication de tissus coptes aurait-elle largement survécu à la conquête arabe? — «Bulletin de la Société d'archéologie d'Alexandrie». Alexandrie, 1953, № 40, с. 1—31; он же. Une groupe de tissus coptes de l'époque musulmane. — «Cahiers du Byrsa». Vol. 3. P., 1953, с. 167—174.

⁵ A. Grohmann. Arabic Papyri in the Egyptian Library. Vol. 6. Cairo, 1962, № 387, с. 83—85.

⁶ C. J. Lamm. Oriental Glass of Mediaeval Date found in Sweden and the Early History at Lustre-Painting. Stockholm, 1941, с. 18—19.

⁷ A. Bahgat-Bey et F. Massoul. La céramique musulmane de l'Égypte, с. 50—67; см. также альбом: La céramique égyptienne de l'époque musulmane. Bale, 1922; Абд ар-Ра'уф 'Али Йусуф. Хазафун мин'аср ал-фатимы ва асалибихим ал-фатимийа. Каир, 1962.

⁸ Насир-и Хасрау. Сафар-намэ. Книга путешествия. Пер. Е. Э. Бертельса. М.—Л., 1933, с. 124.

⁹ Там же, с. 107.

¹⁰ См.: A. A. Marzouk. Alexandria as a Textile Centre. — «Bulletin de la Société d'archéologie copte». Vol. 13. Alexandrie, 1957, с. 130—131 (приведен рассказ ан-Нувайри).

¹¹ С. Б. Певзнер. Несколько надписей на мамлюкских тканях. — «Эпиграфика Востока». Вып. 14, 1961, с. 52—54.

¹² См.: R. Pfister. Les toiles imprimées de Fostat et de l'Hindoustan. P., 1938.

¹³ С. Б. Певзнер. О технике производства тканей в Египте в XIII—XV вв. — Исследования по истории культуры народов Востока. Сборник в честь академика И. А. Орбели. М.—Л., 1960, с. 404—412.

¹⁴ A. Bahgat-Bey et F. Massoul. La céramique musulmane de l'Égypte, с. 69—86.

¹⁵ D. Fouquet. Contribution à l'étude de la céramique égyptienne. P., 1900, с. 61—66. A. Abel. Gaïbi et les grands faïenciers égyptiens d'époque mamluke. Caïre, 1930.

¹⁶ С. Б. Певзнер. Китайские мотивы на памятниках художественного ремесла средневекового Египта. — Труды Государственного Эрмитажа. Т. 2. Л., 1958, с. 179—188.

¹⁷ С. Б. Певзнер. Египетская медная мисочка XIV в. — «Сообщения Государственного Эрмитажа». Вып. 10. Л., 1956, с. 43—45; он же. Египетская медная чаша XV в. — «Сообщения Государственного Эрмитажа». Вып. 11. Л., 1957, с. 55—56.

О. А. СУХАРЕВА

ТРАДИЦИЯ СОЧЕТАНИЯ ГОРОДСКИХ И СЕЛЬСКИХ ЗАНЯТИЙ В СРЕДНЕЙ АЗИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX В.

Этнографические данные, освещающие уклад жизни разных слоев общества, общественные отношения и выработавшиеся издавна формы общежития, отлившиеся в обычаи, касаются тех сторон народной жизни, которые не отражены другими видами источников. Они раскрывают, в частности, конкретные потребности людей и способы их удовлетворения в определенные исторические периоды, раскрывают развитие и формы связей населения с рынком. Этнографические материалы относятся ко времени не раньше конца XIX — начала XX в. Но так как феодализм в Средней Азии дожил до самой Октябрьской революции, эти материалы могут представить интерес и для понимания более далекого прошлого, поскольку кардинальных изменений во всем строе общества до революции не произошло. Во времена В. В. Бартольда этнографические материалы к разработке истории феодального общества не привлекались и, можно сказать, еще не существовали. Сейчас их значение для решения многих исторических вопросов не подвергается сомнению. Здесь будет рассмотрен до сих пор не затронутый историками вопрос, который освещают, по-видимому, только этнографические материалы.

В районах орошаемого земледелия сложились устойчивые традиционные формы хозяйственного и бытового уклада, основанного на дислокации поселения. Этнографические исследования обнаружили, что большой процент населения жил не в одном месте — зиму проводил в городе или зимнем селении, а лето (почти полгода) — в летнем. Для горожан это были пригородные селения, для сельчан — места, расположенные поблизости от их земельных угодий. Какая часть населения жила «на два дома», как при этом складывалась производственная жизнь семьи и определенных кругов общества в целом (например, ремесленников разных специальностей), как этот уклад отражался на разделении труда в обществе и внутри семьи — пока остается неизученным. Наблюдения, сделанные в Самарканде в первые годы после Великой Октябрьской социалистической революции, воспоминания, записанные со слов очень пожилых жителей Самарканда и его пригорода и некоторых других районов, где также удалось зафиксировать этот своеобразный уклад, и

отдельные сведения, почерпнутые из специальной литературы, позволяют поставить и в какой-то мере осветить этот вопрос.

Жители многих городов (это известно о Самарканде, Ташкенте, городах Северного Таджикистана), а также многих селений (особенно городского типа) весной переселялись в свои сельские усадьбы и оставались там до глубокой осени. Вследствие этого многие городские кварталы летом пустовали, зимой же пустели полностью или в известной (и немалой) части окрестные селения. Вокруг Самарканда, например к югу, по дороге на кишлак Ходжа Ахрар, расположенный примерно в 5 км от так называемого старого города, зимой никто не жил; а в Ходжа Ахраре и дальше к югу, до границы Даргомской степи (где населенная полоса кончалась), селения стояли полупустыми, так как хозяева многих, если не большей части, усадеб осенью переезжали в город. Пригородные сады самаркандцев находились в их частном владении, купленные или полученные в наследство.

Иметь загородную усадьбу для горожанина было не роскошью. Летние дачи, как назывались иногда эти усадьбы в литературе начала XX в., не были местом отдыха: вся жизнь семьи в саду была наполнена земледельческим трудом. На своих участках горожане выращивали фрукты, овощи, иногда даже зерно, держали коров, которых многие, запаса на зиму корм, брали в город. Откармливали на мясо овец. Семья не только питалась получаемыми от своего хозяйства продуктами в течение лета, но и делала запасы на всю зиму: часть фруктов сушили, виноград сушили или перерабатывали в патоку (бекмес), запасали лук, морковь, позже и картофель. Лишь недостающие продукты (в частности, рис, зерно или муку) покупали на рынке.

Основное занятие — городское ремесло или торговлю — сочетали с сельским хозяйством, не оставляли его, по мере нужды наезжая в город. Если в семье было несколько сыновей, часть из них получала городскую профессию, часть занималась возделыванием участка как основным делом. Так, в семье самаркандского ремесленника — починщика старой обуви два сына готовились к городским занятиям, третий был земледельцем, он наведывался в город время от времени, а постоянно жил в селении у бабушки, имевшей там зимний дом. Несмотря на то что семья была скромного достатка, усадьба была сравнительно большая: там росло полтора десятка фруктовых деревьев, был хороший виноградник, небольшой огород, люцерновое поле, и часть земли в начале 20-х годов была занята под пшеницу.

На летней усадьбе не было капитальных построек: строилась веранда, закрытая с трех сторон, к ней примыкало небольшое помещение, которое служило в основном кладовой. Все лето, когда осадков, как правило, не было, семья жила под открытым небом: спали на глиняном возвышении — суфе, там же

ели, в те часы, когда на это место не попадало солнце, там принимали гостей. Все необходимые вещи весной привозили из города, а осенью увозили обратно. Переезд облегчался отсутствием мебели и несложностью кухонного и иного инвентаря. Все время до нового сезона усадьба стояла совершенно пустая.

Сведения о Самарканде уточняются данными, собранными А. К. Писарчик до Великой Отечественной войны. Со слов своих информаторов, она пишет, что в пригородные сады выезжали около 70—80% горожан, в городе оставалась лишь беднота, которая не имела средств на приобретение или аренду за городом даже самого маленького клочка земли. Выезжали в сады в апреле, «во время появления завязей на абрикосовых деревьях, а возвращались поздней осенью, после уборки и обработки всего урожая, нагрузившись всем заготовленным... Возвращение приходилось на ноябрь, время листопада»¹. К слову сказать, палый лист употреблялся как зимний корм для скота и владельцы коров или баранов увозили его в город.

Такова же была картина в Ташкенте. Н. Г. Маллицкий сообщает о принадлежавших «жителям Ташкента загородных участках... которые находятся под полевой или садовой культурой», куда «горожане переселяются на летнее время»². Им была составлена карта окрестностей города, где показаны «дачи» горожан. Дальше этого вопрос им не разрабатывался. Но о занятиях ташкентцев земледелием довольно много сведений в литературе. Наблюдавшие жизнь ташкентцев в начале и в 70-х годах XIX в. сначала Бурнашев и Пospelов, затем П. И. Пашино считали земледелие даже главным занятием горожан³. Земли ташкентцев находились не только за городом, но и внутри города, где имелись большие участки, занятые садами и даже посевной землей. Историк Ф. А. Азадаев, исследовавший жизнь городского населения, отмечал, что жители города имели земельные участки, и приводил цифровые данные. Однако способ ведения сельского хозяйства горожанами он не рассматривал⁴.

Из слов Н. Г. Маллицкого следует, что и здесь горожане, как правило, летом выезжали на свои усадьбы и, надо полагать, возделывали их. О занятии земледелием жителей Ташкента на основании этнографических данных с привлечением литературы и архивных документов сообщает М. Рузиева, собравшая подробные сведения от жителей наиболее развитой торгово-ремесленной Шайхантаурской части Ташкента. По ее словам, «земельные участки были почти у всех жителей обследованных кварталов... земли находились как за городом, так и в его пределах. Ремесленники, в частности литейщики чугуна, переселяясь на летние усадьбы, перемещали туда свою мастерскую и работали там все лето»⁵.

В отличие от Самарканда в Ташкенте у жителей городских кварталов кроме собственных усадеб (купленных или унасле-

дованных), которые с разрастанием города оказались на его территории, окруженной стенами, были и загородные общинные земли, занятые в основном зерновыми культурами. Захват этих земель в частную собственность в конце XIX — начале XX в. составлял одну из причин постоянных конфликтов, которые по жалобам населения должны были разбирать колониальные власти⁶. Не вдаваясь в подробное рассмотрение этого вопроса, отметим лишь важное для темы свидетельство о наличии традиции дислокальности и в Ташкенте.

Вероятно, таков же был до присоединения Средней Азии к России уклад жизни населения городка (или крупного кишлака) Сайрама (древний Исфиджаб) в Ташкентской области, описанный П. П. Ивановым, собравшим опросные сведения от старожилов на месте. Он пишет о крайней тесноте в центральной части городка, расположенной на холме, куда население собиралось раньше при опасности. В одном дворе жило по несколько семей. Внизу, под холмом, были сады и поля горожан, где они занимались сельским хозяйством, которое, возможно, было их главным занятием. О развитии в этом городке ремесел в работе П. П. Иванова ничего не говорится, из чего можно заключить, что ремесла не получили там развития⁷.

Имеющиеся в дореволюционной литературе сведения по городам современного Северного Таджикистана очень скудны, но по ним все же можно сделать вывод, что и там был распространен этот уклад. В Уратюбе центральная часть города была зимним местом обитания, так как «в городе почти нет садов, дома тесно сгруппированы», а в Ходженте такой характер носила одна из двух частей, на которые делился город, — Раззакская, в то время как во второй части — Калинауской — «жители занимаются садоводством»⁸. Следовательно, там многие сельскохозяйственные участки, как и в Ташкенте, находились внутри города. Если дислокальный уклад был распространен в Северном Таджикистане, можно думать, что он был присущ и другим частям Ферганской долины, где природные и исторические условия были близкими. Два законченных исследования городов и селений Северного Таджикистана (Н. Турсунов)⁹ и сельской земельно-водной общины Зарафшанской и Ферганской долин и Ташкентской области (Р. Я. Рассудова) вводят в научный оборот много новых фактов по рассматриваемому нами вопросу.

Дислокальность была свойственна не только жителям городов, но и многих селений. А. К. Писарчик отмечает, что в Самарканде «выезд в сады был в обычае... у жителей пригородных кишлаков, если их основной участок был мал. Например, у некоторых жителей кишлака Кульбаи-Боло были сады в кишлаке Кульбаи-Поён, где, кроме того, находились и сады горожан из квартала Кульба...»¹⁰. Из личных наблюдений можно привести факты, характеризующие жизнь предгорного селения

Бричмулла (Ташкентская область), где часть жителей оставалась летом в основном селении, а часть переселялась на другой берег р. Чаткал, где находились их сады и посевные земли. Переселение в сады мне приходилось наблюдать в 1926 г. и в селении Шахристан (Северный Таджикистан). Зимний дом семьи, в которой я жила, оставался при этом пустым. В саду было две небольшие комнаты очень примитивной архитектуры и между ними айван. Две комнаты были нужны потому, что летом здесь жили две жены хозяина, которым, согласно твердому правилу, он должен был предоставить отдельные жилые помещения. Также, видимо, только зимой жили в селении Кумышкент (Самаркандская область), расположенном на довольно высоком холме, где скученно размещались дома, никаких садов и вообще растительности не было. Кстати, можно отметить, что устройство зимних поселений (как и кладбищ) на отдельно стоящих холмах (возможно, искусственных?), видимо, было в этом регионе одной из древних традиций. Если в поздний период, когда вся площадь, пригодная для орошаемого земледелия, была освоена, это можно объяснить желанием сохранить пригодную для посева землю, то в отдаленном прошлом бывали и иные причины. В некоторых местах (например, в Бухаре) основание древнейшей части города на возвышенности могло объясняться высоким стоянием грунтовых вод. В других местах, где этой причины не было, сохранение обычая селиться на возвышенностях, видимо, было связано с глубокой традицией. Это соображение позволяет предполагать, что селения, имевшие в целом или в отдельной их части такое расположение, могут быть очень древними.

После коллективизации, когда населению было предложено оставить себе по желанию один из домов в городе или в селении, многие зимние или летние поселения запустели. Этим объясняется, например, то, что г. Карши был окружен полосой руин и пустырями (наблюдение 1948 г.). Это были заброшенные летние усадьбы горожан. Р. Я. Рассудова сообщает, что там, где воды не хватало, зимние селения летом были начисто лишены воды — даже питьевой, из чего ясно, насколько они опустевали.

Все изложенное говорит о том, что отмеченный уклад был широко распространен, это был уклад, традиционный для определенной части Средней Азии. Он оказывал глубокое влияние на всю жизнь населения и был изжит, иногда не полностью и далеко не безболезненно, лишь в наше время.

Не углубляясь в значение этой традиции для сельского населения, остановимся на ее влиянии на жизнь горожан. Опыт многих поколений позволил здесь выработать четкие и рациональные формы быта, соответствующие и уровню хозяйственного развития, и климату страны.

Из всех среднеазиатских городов в отношении летних выездов горожан исключение представляла лишь Бухара. Там ря-

довые горожане, вплоть до весьма состоятельных слоев ремесленников и торговцев, оставались в городе все лето¹¹, перемещаясь лишь из зимнего помещения в летнее. Это функциональное разделение помещений было уже описано в литературе как черта, свойственная бухарскому жилищу¹². В Бухаре горожане тоже покупали или получали в наследство землю, расположенную в сельских районах. Но они рассматривали ее лишь как доходную статью, сдавая ее в аренду и получая свою долю урожая. Некоторые бухарские семьи целиком жили на доходы с земли. Их называли в Бухаре «дехкон», и этот термин там имел свое старое значение — «землевладелец». Лишь высшая знать (включая эмира) и самые богатые купцы имели сады в городе или в пригородах; видимо, эти сады действительно были дачами и не представляли хозяйственного значения¹³.

В других городах горожане не оставляли сельскохозяйственных занятий, игравших в экономике семьи большую или меньшую, но все же значительную роль. Точных данных об этой стороне жизни недостаточно, и собрать их, пока еще живы представители самого старшего поколения, составляет одну из важнейших задач этнографии. Результаты этнографических исследований будут очень полезны и для историков и археологов, источники которых не охватывают эту сторону народной жизни.

Распространение этого уклада имело еще одно важное последствие: и в городе, и в окружавших его селениях жили одни и те же люди, которые в зависимости от сезона оказывались то горожанами, то сельчанами. Таким образом, свойственная самым ранним этапам истории города нерасчлененность города и его сельской округи в условиях Средней Азии не была изжита вплоть до начала XX в., несмотря на то что в этом регионе городская жизнь получила исключительное развитие еще в древности.

Возможно, тесная связь сельской округи с городским населением объясняет тот факт, что селения, расположенные вокруг Самарканда и некоторых других городов (Уратюбе), считались и назывались не селениями (кишлак), а кварталами (махалла), хотя и особыми: для их обозначения служил не тот термин, что для городских кварталов (последние с XVII в. назывались «гузар», в более ранний период — «ку») ¹⁴.

При всем значении для городской семьи продукции, получаемой с участка, конечно, никак нельзя представлять себе хозяйство горожан как натуральное, хотя черты такового в нем, несомненно, имелись. Дислокальный уклад значительно снижал зависимость городского населения от продуктового рынка, тормозя развитие и углубление товарных отношений.

Традиционному хозяйственному укладу соответствовала принятая в Средней Азии система ведения домашнего хозяйства. Эта система была также глубоко традиционной, правила были выработаны многими поколениями, и никому не приходи-

ло в голову устанавливать свою собственную систему, отличавшуюся от общепринятой. Традиция эта до известной степени живет и поныне. Такая система основывалась на создании запасов. Часть их поступала из своего хозяйства, а часть, купленная на рынке, также запасалась по возможности на долгий срок в соответствующий сезон, когда данный продукт поступал на рынок в большом количестве и был наиболее дешев. Лишь крайняя бедность приводила к тому, что в семье не было запасов муки или зерна, лука, моркови, а в более позднее время и картофеля. На более короткий срок обеспечивались и запасы мяса. Каждая семья старалась откормить на зиму хотя бы одного барана, которого закалывали с наступлением холодов. Было известно несколько способов консервирования мяса.

Даже в Бухаре, с ее исключительной теснотой, обычай выкармливать в городском доме скотину на мясо для зимы тоже существовал. Мне показывали темный закуток (где содержался баран) в доме, все свободное пространство которого не превышало 30—40 кв. м, а жило там то две, а то и три семьи. Если приходилось покупать мясо на рынке, то делали это в базарный день и покупали сразу на неделю (даже летом). Мясо присаливали, а если все же появлялся неприятный запах, то этого не смущало — к такому мясу привыкали с детства.

Хлеб, как правило, пекли дома. Нередко покупали про запас, желательно до следующего урожая, не муку, а зерно, которое отвозили на мельницу по мере надобности. В Бухаре зерно мололи в самом городе на мельницах, приводимых в движение животным (харос). Такие мельницы были нередко в жилых кварталах. Для владельца мельницы помол зерна являлся профессией.

Здесь рассмотрены связи горожан с продуктовым рынком в их повседневном быту. Необходимость в покупных продуктах питания резко возрастала в каждой семье в периоды проведения семейных обрядов — свадьбы, обрезания, похорон, которые имели не узкосемейный, а общественный характер. В них участвовали не только родственники, но и все семьи квартала, представители соседних кварталов, а также товарищи по цеху (у ремесленников) или по торговому ряду (у торговцев). При семейных обрядах, сопровождавших радостные события, гостям кроме угощения, съедаемого на празднике, давались навынос сласти, лепешки, к которым обычно присоединяли и поданную на дастархан порцию плова. Многие продукты для праздничного угощения приобретались на рынке (часть заранее, а часть непосредственно к празднику).

Недостаток сведений не позволяет столь же подробно рассмотреть связи горожан и сельчан с рынком промышленных товаров. Хорошо известно, что на всех этапах феодализма ремесло в Средней Азии было развито, выпускало разнообразные товары. Из этого следует вывод, что на них был спрос.

Мы не будем говорить здесь о приобретении или изготовлении на заказ орудий труда: это имело место, но было на практике редким явлением, происходило нерегулярно — инструмент очень берегли и использовали долго. Что касается предметов домашнего обихода, то они были несложны и тоже служили подолгу. Постоянного обновления требовали одежда и обувь. Но приобретение обычной одежды не только у бедняков, но и в семьях среднего достатка сводилось к минимуму. Ткани и обувь горожанами употреблялись по большей части покупные. Но иногда их производили дома. Ткачи, выделявшие ценные сорта тканей на продажу, для семьи делали ткани попроще; ткали для семьи и ремесленники, работа которых носила сезонный характер, например строители, у которых зимой оставалось свободное время. Это делали и мастера высокой квалификации, например известный самаркандский резчик по ганчу усто Шамси Гафуров. Что касается сельчан, то они производили для повседневной одежды ткани, кожи, простую рабочую обувь. Тканями они снабжали и городской рынок. В Бухаре, например, большинство мужчин из народа носило халаты из бумажной ткани — калами, привозимой на городской рынок со всей сельской округи и из более отдаленных селений. В этом отношении положение не изменилось с X—XVI вв., о котором А. Ю. Якубовский писал, что «редкая деревня между Самаркандом и Бухарой не отдавала часть своего труда в системе домашнего производства изготовлению тканей, идущих на городской рынок»¹⁵.

Таким образом, в обычной жизни прибегали к рынку очень редко. Но в жизни каждой семьи бывали случаи, когда приходилось покупать много промышленных товаров. Это было связано с совершением семейных обрядов. К свадьбе готовилось много одежды и все необходимое для убранства комнаты, в которой будут жить молодожены. Одежду шили из лучших доступных семье тканей и с расчетом, чтобы ее хватило на много лет. Отсутствие в конце XIX в. переменной моды позволяло не заботиться о фасонах: не только покррой, но и детали одежды не менялись по крайней мере в течение жизни нескольких поколений. Хорошую одежду носили очень бережно, так что нередко она переходила и по наследству.

Большого количества тканей требовали и похоронные обряды. Для савана необходимо было много белой ткани, и этот обычай существовал не только у тех групп населения, в среде которых такие ткани производились, но и у кочевников, для которых эти ткани специально производились в городах, связанных с кочевой степью. Позже белые ткани для этой цели стали ввозиться в Среднюю Азию из России. Обычай также требовал, чтобы понесшая утрату семья обеспечила тканями на траурные платья всех родственников, которым полагалось носить траур по умершему, а местами и обувь (Бухара), чтобы ходить на кладбище в течение года.

Семейные события отмечались широко и сельчанами, и там было в обычае изготавливать к свадьбе много одежды. Для приобретения нужных для этого тканей ходили на заработки в города, горцы для этого спускались с гор в долины; именно таким путем и для этой цели покупные вещи попадали в отдаленные районы, где для обычной одежды употреблялись простые, грубые материалы местного изготовления.

Так как в каждой семье поводы для совершения обрядов на протяжении жизни одного поколения возникали неоднократно, то в целом семейные обряды в их традиционной форме, обуславливавшей, в частности, количество и качество покупаемых на рынке товаров, оказывали определенное влияние на характер торговли, сообщая ей некоторую ритмичность и до некоторой степени «оптовость». Это вызывало для покупателей нужду в кредите, который, по отзывам побывавших в Средней Азии европейцев, составлял одну из особенностей торговых сделок¹⁶. Заметим, кстати, что кредит в описанных случаях предоставлялся не лично главе семьи, а чаще всего старшине квартальной общины.

Описанные здесь особенности быта существовали и были изучены для периода, который освещается этнографическими источниками, т. е. для конца феодального строя общества. Сам их характер, глубокая традиционность, широкое распространение, приспособленность к климатическим условиям заставляют предполагать, что они зародились очень давно¹⁷. Конечно, в период, когда зарождался капитализм, эти традиции не могли ни появиться, ни развиваться — они находились скорее на стадии затухания. Причинами, способствовавшими сохранению дислокального уклада, были, несомненно, недостаточное разделение труда, неотделенность городских занятий от сельских и сравнительно невысокая степень товарности хозяйств.

¹ А. К. Писарчик. Народная архитектура Самарканда. Душ., 1975, с. 103.

² Н. Г. Маллицкий. Ташкентские махалла и мавза.— В. В. Бартольд. Таш., 1927, с. 109.

³ Поездка Бурнашева и Поспелова в Ташкент в 1800 г.— «Вестник Русского Географического общества». Ч. 1. Кн. 1. СПб., 1851, с. 29; П. И. Пашино. Туркестанский край в 1866 г. СПб., 1868, с. 130.

⁴ Ф. А. Азадаев. Ташкент во второй половине XIX в. Таш., 1959. с. 129—132, 176—178.

⁵ М. Рузиева. О занятиях земледелием жителей Ташкента (конец XIX — начало XX в.).— Из истории культуры народов Узбекистана. Таш., 1965, с. 74—77.

⁶ ЦГА УзССР, ф. И-17, оп. 1, д. 19262, л. 3 (ссылаюсь по М. Рузиевой).
⁷ П. П. Иванов. К вопросу об исторической топографии старого Сайрама.— В. В. Бартольд, с. 160.

⁸ А. Ф. Костенко. Туркестанский край. СПб., 1880, с. 488, 444—445.
⁹ Н. О. Турсунов. Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана XIX — начала XX в. Душ., 1976, с. 114, 153, 247.

- ¹⁰ А. К. Писарчик. Народная архитектура Самарканда, с. 103.
¹¹ О. А. Сухарева. Бухара XIX — начала XX в. М., 1966, с. 264—265.
¹² А. К. Писарчик. Жилой дом Бухары и Хивы. — «Архитектура СССР», 1937, № 1.
¹³ О. А. Сухарева. Бухара XIX — начала XX в., с. 32, 264.
¹⁴ Процесс заселения горожанами пригородных сельских районов кратко описан Н. О. Турсуновым (см. прим. 9).
¹⁵ А. Ю. Якубовский. Феодальное общество Средней Азии и его торговля с Восточной Европой в X—XVI веках. — Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР. Ч. 1. Л., 1932, с. 6.
¹⁶ См., например: Н. Стремухов. Поездка в Бухару. — «Русский вестник». Т. 117, 1875, с. 66; А. Губаревич-Радобильский. Экономический очерк Бухары и Туниса. СПб., 1905, с. 107.
¹⁷ Вопрос о наличии в прошлом подобных традиций (в частности, традиции дислокальности) не изучен. Можно надеяться, что этнографические параллели помогут в объяснении фактов, известных из других источников для более ранних веков. Возможно, именно описанный уклад сможет объяснить, каким образом сложились весьма урбанизированные формы жизни, обнаруженные, например, в древнем Пенджикенте. Неужели хозяйство жителей этого города было тогда до такой степени товарным, что каждый кусок хлеба горожане должны были покупать на базаре? Неужели на последующих этапах истории общества развитие настолько пошло вспять, что вернулось на ту ступень, которая была изжита еще к VIII в.? Может быть, в свете приведенных фактов будут правильнее объяснены связи древнего Пенджикента с его пригородными, а может быть, и более отдаленными районами? Вспомним общинные земли, которыми владели жители ташкентских кварталов еще в конце XIX в.: они были расположены не только в пригородах.

Т. ТАШБАЕВА

РАЗВИТИЕ ТОВАРНО-ДЕНЕЖНЫХ ОТНОШЕНИЙ, ФОРМЫ РЕНТЫ И ИЗДОЛЬЩИНЫ НА ТЕРРИТОРИИ УЗБЕКИСТАНА В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В.

К концу XIX в. в результате присоединения Средней Азии к России значительно ускорилось развитие производительных сил края, в его экономике появились предпосылки для развития капитализма — растет товарность сельского хозяйства (особенно хлопководства), происходит переход «от натурального земледелия к торговому»¹.

Развитие товарно-денежных отношений привело к глубоким изменениям в социально-экономическом строе села.

В Туркестане вследствие аграрной политики царизма класс светской и духовной феодальной аристократии значительно сократился, его влияние было подорвано. В районах бывших ханств класс феодалов сохранил влияние, оставаясь собственником крупных земельных владений.

С развитием товарно-денежных отношений земельная аристократия в новых условиях стала приспосабливаться и переходить к новым формам хозяйствования. Так, некоторые представители ее начали ссужать дехкан деньгами под залог земли или скупали ее. Те же феодалы, которые не в состоянии были приспособиться к новым формам денежного хозяйства, постепенно теряли земельные владения. Новыми собственниками земли становились представители торгово-ростовщического капитала (байство). И в Туркестане, и в ханствах бай этого периода представлял собой наиболее активного хозяина земли. Как правило, это был одновременно землевладелец, кулак-предприниматель, торговец и ростовщик. Характерной чертой для среднеазиатского байства являлось то, что капитал помещался не в производство, а в приобретение земли, которая скупалась где только можно. Отсюда и разбросанность землевладений, часто состоявших из отдельных участков.

Рост товарности сельского хозяйства способствовал тому, что мелкие дехканские хозяйства втягивались в товарно-денежные отношения, полунатуральное дехканское хозяйство превращалось в денежное, товарное. Крестьяне становились все более зависимыми от рынка.

Высокой степени достигли расслоение кишлака, обезземеливание и сокращение наделов одной части населения и концен-