

ЭТНОГРАФИЯ ТАДЖИКИСТАНА. Душанбе: Дониш, 1985, -180 с.

В сборник включены статьи, посвященные различным сторонам этнографии таджиков и других народов Таджикистана, а также населения некоторых других областей Средней Азии. Статьи сборника освещают преимущественно вопросы жизни, семейных обрядов (свадьба, рождение, похороны), календаря, народных верований и представлений, приложен список научных работ старейшего этнографа Таджикистана А.К.Писарчик.

Работа рассчитана на этнографов, историков и всех тех, кто интересуется традиционным бытом и культурой таджиков и других народов Средней Азии.

Рецензенты: докт. филол. наук Р.А.Мононов, канд. ист. наук В.А.Раинов.

Э 0508000000 - 082 40 - 85

М 502 - 85

© Издательство "Дониш", 1985 г.

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Академии наук Таджикской ССР

ЭТНОГРАФИЯ ТАДЖИКИСТАНА

Ответственный редактор
Борис Анатольевич ЛИТВИНСКИЙ

Редактор издательства И.А.Медведева
Технический редактор В.Н.Шемелинина
Художественный редактор Р.Абдуразаков
Корректоры Т.А.Рошман, Э.М.Абасьева

ИБ № 845

Сдано в набор 28.12.1984 г. Подписано в печать 08.10.1985 г. КЛ 04313.
формат 70 x 100¹/₁₆. Бумага тип. № 2. Офсетная печать. Усл.печ.л. 14,5.
Усл.краск.-отт. 14,7. Уч.-изд.л. 16,5. Тираж 775. Заказ 782. Цена 2руб. 50коп.
Издательство и типография "Дониш", 734029, Душанбе, ул.Айни, 121, корп.2

ТРИ "ЧИЛЛА" У ТАДЖИКОВ

В Средней Азии термин "чилла" имел несколько значений. Самые устойчивые и распространенные из них в традиционном мировоззрении таджиков и оседлых узбеков, как правило, соотносились с разными сферами народной жизни. Например, в сфере религиозной "чилла" — это сорокадневный период уединенного сидения верующего в специальном помещении при мазаре с целью благочестивых размышлений, молитв и поста¹. В календарной сфере термином "чилла" обозначали отрезки в сорок самых холодных и самых жарких дней года, связанные с зимним и летним солнцестоянием². Этот же термин применялся в семейной обрядности: Известно, что после рождения ребенка или после смерти человека в семье в течение нескольких дней (чаще всего сорока; "чилла" от слова "чил" — "сорок") устраивали определенные обряды, совершали магические действия, соблюдали традиционные обычаи и запреты. К этим "чилла" логически примыкает и период заключительных свадебных обрядов (собственно после бракосочетания), к которому также иногда прилагался термин "чилла".

Связанные с этими тремя семейными ритуалами народные представления сохранились фрагментарно и нередко весьма противоречивы. В таджиковедческой литературе периоды "чилла" описывали и анализировали неоднократно и, что важно, у разных территориальных групп таджиков³. Это обстоятельство обеспечивает столь необходимую для исследования возможность опираться на материал не одного-двух, а нескольких вариантов каждого "чилла".

Нетрудно заметить общее во всех указанных значениях термина "чилла": обычно он означал отрезок времени, имевший какой-то особый смысл и связанный с каким-то изменением (в природе, в судьбе человека и т.п.).

Существуют и некоторые другие народные толкования этого же термина. Среди них наиболее интересно зафиксированное Г.П.Снесаревым представление о "чилла" как о каком-то вредном свойстве, тяжести у умершего человека⁴ или как о роке бездетности у некоторых женщин⁵. Это представление хорезмских узбеков, как кажется, тесно связано с содержанием периодов "чилла", отмечавшихся после родов, свадьбы, смерти. И именно этим последним и посвящена настоящая работа.

Для уяснения смысла, значения периодов "чилла", соблюдавшихся после смерти, родов и бракосочетания, представляется целесообразным их подробное сравнение. Однако такая кропотливая и объемная работа не может быть предметом небольшой статьи. Поэтому свою задачу я вижу не столько в окончательном установлении ритуального смысла периодов "чилла", сколько в постановке самой задачи.

Поскольку в дальнейшем основное внимание будет направлено на выявление черт сходства между поминальным, детским и свадебным "чилла" (назовем их так для краткости), необходимо упомянуть и о различиях между ними. Каждое из трех "чилла" объединяло целый комплекс своеобразных обрядов. Количество, форма, а иногда и функции этих обрядов и магических действий, их продолжительность и время проведения, состав участников, набор употреблявшихся ритуальных предметов и т.п. — все это довольно сильно различалось. И тем не менее сходство между тремя "чилла" прослеживается в нескольких аспектах, один из них — структурные совпадения.

Внутри "чилла" довольно устойчиво акцентируются определенные дни, чаще всего — третий (или четвертый, т.е. "через три ночи"), седьмой, иногда двадцатый, сороковой. Четче всего это "правило" прослеживается в поминальном цикле⁶. Поминки обычно отмечаются совместным чтением соответствующих молитв и трапезой мужчин — родственников и друзей усопшего (что соответствует религиозным предписаниям мусульман). Мужчины носят траур по

умершему не более сорока дней, а в некоторых местах ограничиваются лишь тремя днями⁷.

Указанные дни отмечаются и женщинами, но в форме обрядов, не всегда ортодоксальных: они устраивали такие, например, обряды, как ритуальная стирка в доме покойного, ритуальное мытье головы вдовой и родственницами, приготовление специального поминального хлеба, исполнение траурных танцев по определенным дням, смена костюма (надевание траура, снятие украшений), приготовление пищи для гостей и домочадцев вне дома умершего, возжигание свечей или, наоборот, запрет разведения того или иного вида огня в доме покойника, забывание места омовения умершего ларем с зерном и прочее. Обычно вдова облекается в траур сразу после смерти мужа, но в ряде мест Северного Таджикистана и прилегающих районов Узбекистана (с оседлым таджикским и узбекским населением) вдова надевает траурные одежды лишь на третий или на седьмой день⁸. Траур женщины носили дольше мужчин, не менее года, а окончание его обычно отмечалось специальным обрядом "снятия черного"⁹ или "надевания белого"¹⁰. Так, в женской среде более явственно сохранилось обыкновение удлинять поминальный цикл до года.

Надо заметить, что поминальный цикл у разных территориальных групп таджиков при определенном сходстве все же значительно различался: иными были последовательность, количество, сама форма обрядов, да и "отмечались" не всегда и не везде абсолютно одинаковые дни. Иногда вторые поминки проводили не на третий, а на четвертый день (и на этом поминование заканчивалось — например, в Аште); часто пропускали поминки на седьмой день (но бывали случаи, когда траурные одежды, напротив, надевали только на седьмые сутки)¹¹; в других местах вместо сорокового дня большие поминки справляли на двадцатый день¹²; а окончание траура у мужчин могло определяться "через месяц или иногда позже"¹³. Известны также случаи, когда женщины справляли поминки на двадцатый день, а мужчины — на сороковой¹⁴. Но все эти отклонения, пожалуй, лишь подтверждают основную тенденцию — выделение особого периода после похорон, наполненного соответствующими обрядами и обыкновениями, протяженностью от трех до сорока дней.

На первый взгляд выделение сорокадневия тесно связано с предписаниями ислама¹⁵. И действительно, в народных представлениях таджиков преобладает кораническая идея о наличии у человека двух (иногда и более) душ, загробная судьба которых различна. Однако нигде как будто прямо эти "судьбы" не связываются с каким-либо определенным отрезком времени. Правда, одно поверье гласит, что одна из душ покидает тело человека еще за сорок суток до его смерти, а вторая — в момент смерти или несколько позже¹⁶. Но более распространено представление о душе, сразу после смерти человека устремляющейся на Небо, к Богу, а потом по его "разрешению" на восьмой (?), двадцатый и сороковой дни спускающейся на землю к живым родственникам¹⁷. Есть и другие мнения на этот счет, но самой распространенной является идея о том, что душа не сразу покидает умершего. После смерти человек сначала как бы пребывает некоторое время в сознании, он слышит и осознает все, что вокруг него происходит¹⁸. Это состояние длится вплоть до окончания допроса умершего суровыми ангелами Мункиром и Накиром (что, кстати, происходит не всегда сразу после захоронения, иногда лишь на третий день)¹⁹.

Сам факт выделения особого (чаще всего сорокадневного) периода после смерти человека известен по всему миру²⁰, во всяком случае, не только мусульманским народам, но и христианам (православным²¹, католикам²²) и современным зороастрийцам²³.

К слову сказать, обрядовое выделение третьего, седьмого или сорокового дней (с момента печального события) зафиксировано задолго до появления ислама — и в древнейшей зороастрийской традиции, к которой имели прямое отноше-

ние предки таджиков и оседлых узбеков²⁴, и в среде ираноязычных скифов, родственников среднеазиатским сакам, также предкам таджиков²⁵, и у ведических индейцев²⁶. Так что немусульманское происхождение этого обычновения очевидно, хотя истоки и смысл пока неясны. Но подробное рассмотрение этого вопроса слишком увело бы нас в сторону. Сейчас для нас важнее другое.

Эти же дни, правда другими обрядами, выделяли и в жизни только что родившегося ребенка и его матери. У всех территориальных групп таджиков в цикле обрядов детского "чилла" особенно часто вычлняются первый, третий и седьмой дни жизни новорожденного, реже отмечали — пятый, ночь с девятого на десятый и двенадцатый, а также сороковой дни. Состав, форма, название, последовательность детских обрядов первого сорокадневия в большей или меньшей степени в разных местах Таджикистана не совпадали. К таким обрядам относятся: первое ритуальное омовение ребенка в специальной воде; надевание на него нитей-оберегов, особой "собачьей рубахи" (в некоторых областях ребенку надевают особую головную повязку в течение первых семи, двенадцати или сорока дней); мазание ребенка сажеей; наречение имени; обряд "смотрения младенца"; обряд ритуального воровства новорожденного у матери; обряд положения ребенка в колыбель и многие другие. Подробно семантика ряда детских обрядов у таджиков периода "чилла" рассмотрена мною в другой работе²⁷, поэтому отметим лишь, что параллельно с младенцем в периоде "чилла" находилась и молодая мать. По народным поверьям, она также была подвержена в это время постоянной и большой опасности нападения злых духов, и особенно демона Албасты, который, как, например, считалось в Ягнобе, в течение всех первых сорока дней после рождения ребенка стоит у матери за левым плечом²⁸. Поэтому мать так же должна соблюдать ряд ограничений, запретов и совершать определенные магические действия²⁹. Особым обрядом было отмечено мытье матерью головы. Все сорок дней она, по обычаю, не надевала на себя никаких украшений (как и в период траура). Характерно, что в Хуфе родильницу первые семь дней называли особым термином "зоча" — "кукла" (!), а потом уже — обычным именем³⁰. Особая опасность, которой якобы подвергается младенец и молодая мать в первые сорок дней, диктовала ряд повсеместно распространенных и строго соблюдаемых в течение двадцати-сорока дней мер: матери с ребенком предписывалось не покидать пределов помещения, которое оснащалось различными оберегами и в котором круглые сутки не гасили огонь светильников, а на ночь кто-нибудь непременно оставался дежурить.

Как видим, структура детского "чилла" имеет с поминальным сорокаднем довольно близкие соответствия. Существуют и иные сопоставимые элементы этих двух циклов, но они здесь не рассматриваются (о некоторых см. примечание 27). Здесь хотелось лишь подчеркнуть сам факт выделения аналогичных по структуре и основным функциям специальных периодов, в продолжение которых основные "персонажи" (в первом случае — покойник, во втором — мать и дитя) явно имели определенную смысловую аналогию.

В описаниях таджикской свадьбы период после бракосочетания почему-то не всегда выделяется исследователями достаточно четко. А между тем для него характерны немногочисленные, но вполне определенные по содержанию обряды, без которых не обходилась ни одна свадьба. О важности заключительных обрядов свидетельствует хотя бы то, что только после их совершения (а не бракосочетания) молодая начинала делать прическу замужней женщины³¹. Показательно также отмеченное М.С. Андреевым у хуфских таджиков обычное изменение терминов-названия невесты и жениха на разных этапах свадебных торжеств: от помолвки до дня бракосочетания их называли одними терминами, на самой свадьбе и три дня спустя — другими, и только после заключительных обрядов уже собственно "мужем" и "женой"³².

В послесвадебной обрядности особенно часто выделялся именно третий день.

В одних местах в этот день устраивали обряд ритуального мытья головы невестой³³ или смотрение ее лица родственниками мужа³⁴; в других — третий день после свадьбы был днем первого посещения молодой ее родителями в доме мужа³⁵. Иногда, наоборот, новобрачная посещала своих родственников (Аштский район), а в это же время ее мать с группой родственниц могла навестить в дом зятя³⁶. Трехдневный период после свадебного пира отмечался также и тем, что у хуфцев, например, сваха все это время продолжала жить в доме новобрачных, больше того, спать вместе с ними (не допуская интимного сближения)³⁷. В Ягнобе первая брачная ночь также происходила не сразу, а только на пятый день, до этого невеста должна была сидеть за занавеской, никому не показываясь³⁸. В горах Каратегина и Дарваза, где роль свахи выполняла янга (золовка) невесты, ее пребывание в доме затягивалось иногда до семи дней после бракосочетания, поскольку большинство заключительных обрядов совершали именно через неделю. Например, обряд снятия свадебной занавески (за которой до тех пор продолжала находиться молодая)³⁹; тот же обряд, а также церемония "снятия брачной постели" на седьмой день зафиксирована и у некоторых групп равнинных таджиков⁴⁰. На третий или на седьмой день устраивали и обрядовое приготовление молодой женой первого хлеба в доме мужа⁴¹. Обряд мытья головы молодой женой также нередко переносили на седьмой день после свадьбы, приурочивая его к моменту отъезда ее в дом к родителям⁴². У горных таджиков известно также весьма красноречивое обычное явление — три или семь дней после свадебного пира молодая жена в доме своего мужа должна была есть только те продукты, что ей привезли из дома отца⁴³.

Таким образом, и для горных, и для равнинных таджиков как будто существовал примерно сходный набор послесвадебных семейных обрядов, совершавшихся одними на третий, реже на пятый день, а другими — через неделю. Но для нас важно, что независимо от количества дней, в которые эти обряды по традиции проводились, все они являлись как бы пограничными, знаменующими окончания свадебных торжеств и начало будничной жизни новой семьи. После их совершения молодые (особенно жена) меняли свой традиционный костюм (этот важный знак их нового социального, общественного положения). После совершения именно этих обрядов окружающие начинали называть молодых по-другому. Жена окончательно прощалась со своим домом и "входила" в дом мужа, в новое хозяйство, в новую семью. Наконец, молодые не формально, а фактически становились мужем и женой (что, по всей вероятности, являлось основным моментом).

В связи с этим обращает на себя внимание следующее любопытное обычное явление, зафиксированное повсеместно: запрет молодым (или одному из них) в течение нескольких первых дней после свадьбы выходить из дома (или комнаты) иди из-за занавески⁴⁴. В западной Фергане на третий день совершали даже специальный обряд "выхода молодого" из свадебного помещения⁴⁵. В Пенджикенте не муж, а молодая жена на третий день выходила из своей комнаты поприветствовать свекра и свекровь⁴⁶. В Исфаре и Канибадаме молодые три дня после свадьбы (в доме невесты) не выходили из своей комнаты, а после торжественного выхода новобрачный уезжал к себе домой; молодая жена оставалась у родителей до сорокового дня⁴⁷. В кишлаке Камыш-Курган (Аштский район) существовал запрет для новобрачной в течение тридцати или сорока дней после свадьбы выходить со двора, и даже в доме она обязана была ходить с закрытым лицом⁴⁸. Н.А.Кисляков, изучавший такие обряды, связывал их с институтом избегания⁴⁹. Соглашаясь с таким объяснением, не следует все же отбрасывать и возможность иного, параллельного осмысления этого обычая (т.е. запрета молодым выходить из помещения определенный период времени после бракосочетания). Во всяком случае, эта изоляция вместе со всеми другими послесвадебными обрядами, занимающими определенный период времени (неважно, какой протяженности — в три, семь, тридцать или сорок дней), весьма напоминает аналогичный период и прави-

до послеродового "чилла", а также поминальное сорокадневие с особым отношением окружающих к дому, где умер человек (на протяжении трех, семи или сорока дней его называли "домом траура").

X X X

Приведенные выше материалы ясно свидетельствуют о существовании подобных обрядовых периодов, выделяемых после свадьбы, родов и похорон, у таджиков. Несмотря на их разную "сохранность", протяженность, направленность, эти периоды между собой сходны. Прежде всего, как мы пытались показать выше, все три упомянутых "чилла" (назовем их так независимо от их истинной продолжительности) похожи между собой акцентированием одних и тех же дней (чаще всего третьего, седьмого, сорокового). Но, помимо этого, во всех трех "чилла" есть и целая серия очень похожих обрядов. Например, ритуальное омовение (новорожденного, покойного, невесты); новая специальная одежда (для тех же персонажей); обряд "смотрения лица" (у невесты, новорожденного, реже - покойного); временная изоляция (младенца с матерью, молодых, покойного) и т.п. Подобные сопоставления можно провести также и в сходных ритуальных предметах, употреблявшихся во всех трех (или двух) обрядовых циклах. Вспомним хотя бы раздаваемые на похоронах куски белой материи ("иртиш") и раздираемые на мелкие части гостями белые полотнища ("пояндоз"), подстеленные под ноги молодым на свадьбах, намазывание лица или тела сажей на похоронах и после рождения ребенка и т.п. Такие частные параллелизмы весьма многочисленны⁵⁰, но полное сопоставление трех "чилла" еще впереди. А сейчас важно подчеркнуть, что даже только что упомянутые отдельные, но устойчивые сходства уже, как кажется, дают право проводить не только чисто внешние, формальные, но и смысловые параллели между тремя "чилла" и между соответствующими обрядовыми персонажами (т.е. молодыми после свадьбы, новорожденным и его матерью, умершим человеком).

Сами таджики о содержании рассматриваемых групп обрядов и упомянутых персонажах говорят следующее. Прежде всего, они, что вполне естественно, акцентируют их разную направленность. В детских обрядах - самое важное - пожелание ребенку здоровья, счастья, удачи, роста, плодовитости, а также гадание о его будущей судьбе. Но в то же время большое место отводится защите его и матери от сверхъестественных злых сил (по непонятным причинам активных именно в период "чилла"). Для невесты и вообще молодых также необходима аналогичная защита от разнообразных дурных воздействий. Возникает вопрос, почему они становятся таким желанным объектом нападения для недоброжелательных духов и людей? Но самое важное место в свадебных обрядах, как известно, занимают благопожелания молодым счастья, здоровья, богатства и главное - детей, т.е. тоже обряды, связанные с их будущим. Над покойником, по сути дела, совершали обряды также во имя защиты его души от нападения злых сил, ради очищения от земных грехов, т.е. фактически с целью подготовки к его будущему (загробному). Иными словами, во всех трех циклах рассматриваемых обрядов при разных акцентах суть везде одна: защита, очищение и благопожелания (прежде всего здоровья и плодовитости). Некоторая логическая неувязка как будто прослеживается лишь при фиксации различных символов плодовитости, роста, размножения, фертильности в обрядах, связанных с покойником, однако явление это представляется вполне закономерным.

Отдавая должное современной народной интерпретации обрядов, нельзя, как кажется, ее абсолютизировать. К толкованию современными таджиками традиционных форм их жизни нельзя подходить неисторично. Сейчас этнографы все чаще сталкиваются с очевидной модернизацией интерпретаций обрядов, что вполне естественно. Более старое значение обычаев и обрядов ныне часто уже переосмыслено, либо утрачено, т.е. исчезло из сознания современников, но нередко все еще сохраняется в "овеществленной" или завуалированной форме самого обряда и те-

перь уже требует некоторой расшифровки. Например, такая популярная деталь многих детских и свадебных обрядов, как подстилка из соломы, проса или некоторых растений. По единодушному мнению современных носителей обрядов, этот элемент устойчиво символизирует собой пожелание плодovitости, роста, возрождения и как бы магически способствует передаче этих качеств невесте или младенцу, которые на них укладываются. Видимо, одна из причин сохранения этого объяснения в том, что оно полностью соответствует современным представлениям о ребенке и невесте. В похоронном же обряде та же подстилка из соломы как бы отсоединяется на второй план, трансформируется (например, кладется не внутрь могилы, а сверху), а если сохраняется, то чаще всего никак не объясняется. На мой взгляд, это происходит потому, что с современной точки зрения непонятно, какая может быть связь между покойником и символами плодovitости. Однако не только обрядовые обыкновения, но и некоторые фрагменты архаических представлений также подтверждают существование этой связи. Общеизвестно, что покойник и все, связанное с ним, со смертью, — опасно и враждебно живым людям, самой жизни. Другое дело — младенец: рождение детей большая радость для каждой семьи. Но вот у таджиков зафиксировано поверье, которое как раз можно отнести к разряду весьма архаичных⁵¹. Беременной женщине во избежание несчастия, могущего произойти с ее будущим ребенком, нежелательно посещать дома, где находится покойник или младенец в возрасте до сорока дней. Т.е. эти два состояния, два "персонажа" как бы сближаются, в известном смысле отождествляются. При этом реконструируется другое отношение к младенцу, в корне противоречащее современному отношению к новорожденному. Это архаичное реконструированное представление о том, что родившемся ребенку косвенно подтверждается и данными М.С.Андреева: население Хуфа тоже считало, что первые сорок дней своей жизни ребенок обладает не обычной человеческой, а животной душой (т.е. он еще как бы не вполне человек), и в нем течет "мертвая кровь", которую по истечении сорока дней выпускали, делая ритуальные надрезы на лбу⁵².

Будущая жизнь ребенка и молодых, естественно, связывалась с земной жизнью. А что же подразумевалось под будущим покойника? Разумеется, спокойный и благополучный путь души умершего и ее обитания в загробном мире. Во всяком случае, исламская религия на этом останавливается. Но народные представления на этот счет разнообразнее. Выше уже приводились некоторые из них, но особенно показательна хуфская версия о превращении души умершего в тучу, выпадение ее дождем на землю, попадании последовательно в растение, в животное, беременную женщину и, наконец, в новорожденного⁵³. Кроме этого конкретного "пути", и у таджиков и у других народов Средней Азии и сопредельных стран устойчива и распространена сходная, но более абстрактная идея о тесной связи покойников и новорожденных, которая могла воплощаться и воплощалась по-разному. Например, в Средней Азии женщины, страдающие бесплодием и желающие иметь детей, проделывали самые разнообразные обряды, которые так или иначе были связаны с покойником (с водой, которой его омывали, с саванном, с погребальными носилками, с погребальной процессией). В этой группе верований покойник выступает уже как положительное начало, способствующее возникновению жизни (т.е. прямо противоположное первоначальному отношению к умершему).

Конечно, с современной точки зрения нет более противоположных понятий, чем "жизнь" и "смерть". Так осознают их и современные таджики. Но всегда ли существовало у них такое представление? Материал обрядов и сохранившиеся фрагменты древнего мировоззрения наталкивают нас на отрицательный ответ. Историческая этнография разных народов мира также свидетельствует в пользу существования стадияльно ранее преобладавшего иного отношения к этим двум коренным состояниям человеческого бытия. Более древней была идея об очень тес-

вой взаимосвязи жизни и смерти, мира живых и мира мертвых, рождения (приход в мир живых) и умирания (приход в мир мертвых)⁵⁴. Но не только эти две полярные и взаимосвязанные точки жизни человека осмыслились древними людьми как переход определенных границ: вся человеческая жизнь понималась как серия переходов, знаменовавших собой исчезновение старого и возникновение нового качества личности и в социальном, и в возрастном, и в ритуальном, и в иных отношениях⁵⁵. Одной из таких пограничных ситуаций была и свадьба, а постесвадебное "чилла" как бы фиксирует в очередной раз всю ситуацию перехода и начала качественно нового отрезка жизни. Таким образом, смысловая близость всех трех "чилла", по всей видимости, коренится в едином представлении о необходимости особого перехода, во время которого персонажи изолируются, как бы исключаются из хода повседневной жизни и совершают многочисленные обряды и магические действия, в результате которых и происходит необходимый переход.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. фарқанги забони тоҷикӣ. - М., 1965, т.2, с.539; О поздних формах того же явления см.: Тайжанов К., Исмаилов Х., Хилватсуфийский обряд у узбеков Южного Казахстана: Тез. докл. Всесоюзной этнографической сессии, посвященной итогам полевых работ, Ереван, 1978.
2. Андреев М.С. Материалы по этнографии Ягноба. Душанбе, 1970, с.155-156.
3. Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953, вып.1, с.70-71 и др.; Его же. Материалы по этнографии Ягноба. с. 143; Зарубин И.И. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги. - В сб.: В.В.Бартольд. Ташкент, 1927, с.365-370; Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959, с.52-54, 56-58 и др.; Писарчик А.К. Смерть. Похороны. - В кн.: Таджики Каратегина и Дарваза. Вып.Ш, с.158-159 и др.; Рахимов М.Р. Обычай и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Кулябской области. - ИООН АН Тадж.ССР. Сталинабад, 1953, Вып.Ш. Его же. Рождение и воспитание ребенка. - В кн.: Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. Ш, с.74 и др.; Сухарева О.А. Мать и ребенок у таджиков. - В сб.: Иран, Л., 1929, вып.Ш, с.132-153; Троицкая А.Л. Первые сорок дней ("чилла") среди среднеазиатского оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда. - Сб.: В.В.Бартольд. Ташкент, 1927, с. 349-360; Его же. Рождение и первые годы жизни у ребенка таджиков долины Зеравшана. - СЭ, 1935, №6, с.117-122 и многие другие.
4. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с.127.
5. Там же, с.81.
6. Писарчик А.К. Смерть. Похороны..., с.156-158, 132, прим. 174.
7. Андреев М.С. Таджики долины Хуф, с.197; Писарчик А.К. Смерть, похороны..., с.159.
8. Полевые материалы автора, 1974 г. (Аштский район Тадж. ССР), 1977 г. (Папский, Чустский р-ны Наманганской обл. УзССР).
9. Андреев М.С. Таджики долины Хуф, с.200.
10. Полевые материалы автора 1973-1977 гг. (Аштский район Тадж.ССР и Папский, Чустский районы Наманганской области Узб.ССР).
11. Полевые материалы...1977 г. (Аштский район ТаджССР).
12. Писарчик А.К. Смерть. Похороны..., с.158.
13. Андреев М.С. Таджики долины Хуф, с.200.
14. Полевые материалы... 1977 г. (Чустский район Узб. ССР).
15. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность, М., 1978, с.56.
16. Писарчик А.К. Смерть. Похороны..., с.121.
17. Полевые материалы автора..., 1977 г. (Папский район Уз. ССР).
18. Керимов Г.М. Шариат..., с.55.

19. Андреев М.С. Таджики долины Хуф, с.203.
20. По наблюдениям А. Ван-Геннепа, чаще всего этот период продолжается одну, две недели, около месяца или сорок дней (А. van Gennep. The rites of passage. Chicago, 1960, p. 149).
21. Словарь современного литературного русского языка. М.; Л., 1963, т.14, с.334.
22. Gaignebet C., Florentin M.-C., Le carnaval, Paris, 1974, p.38.
23. Modi J.J., The funeral ceremonies of the Parsees, Bombay, 1905, p. 36.
24. Рапорт Ю.А. Из истории религии Древнего Хорезма. М., 1971, с.29.
25. Геродот. История в девяти книгах. М., 1972, с.205.
26. Ригведа. Избранные гимны. Перевод и комментарии Т.Я. Елизаренковой, М., 1972, с.356.
27. Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений. - В сб.: Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. Москва; "Наука", 1983, с. 124-138.
28. Пещерева Е.М. Ягнобские этнографические материалы, с.67.
29. Существует мнение о послеродовом "чилла" как периоде изоляции женщины из-за ее сакральной нечистоты (Снесарев Г.П. Реликты..., с.81).
30. Андреев М.С. Таджики долины Хуф, с.50.
31. Пещерева Е.М. Ягнобские этнографические материалы, с.55; Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков, с.122 и др.
32. Андреев М.С. Таджики долины Хуф, с.170.
33. Там же., с.176.
34. Кисляков Н.А. Семья..., с.116.
35. Там же, с.119.
36. Полевые материалы 1973 г. (Аштский район, к. Пангаз).
37. Андреев М.С. Таджики долины Хуф, с.174.
38. Пещерева Е.М. Ягнобские этнографические материалы, с.51.
39. Нурджанов Н. Свадьба. - В кн.: Таджики Каратегина и Дарваза, с.54; Андреев М.С. По этнологии Афганистана, с.50.
40. Кисляков Н.А. Семья..., с.133.
41. Нурджанов Н. Свадьба, с.54; Грюнберг А.Л., Стеблик-Каменский И.М. Ваханский язык, М., 1976, с.224, 226.
42. Нурджанов Н. Свадьба, с. 54-55; Андреев М.С., Половцев А.А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. - В сб.: МАЭ, 9, 1911, вып.1, с.16. То же - в Пенджикенте и Бухаре; Кисляков Н.А. Семья..., с. 134.
43. Кисляков Н.А. Семья..., с.194.
44. Андреев М.С. Таджики долины Хуф, с.174.
45. Кисляков Н.А. Семья..., с.133.
46. Там же, с.134.
47. Там же, с.135.
48. Полевые материалы 1968 г. (Аштский район Тадж. ССР).
49. Кисляков Н.А. Семья..., с.208.
50. В этом плане также очень интересны наблюдения, приведенные в статье М.Хамиджановой настоящего сборника: одевание молодой покойницы в одежду невесты; украшение дома, где она лежит, как для свадьбы, но с противоположной свадебному обыкновению расстановкой вещей (Прим. отв. ред.)
51. Рахимов М.Р. Пережитки древних верований в современном быту таджиков Каратегина и Дарваза. - В сб.: Материалы II совещания археологов и этнографов Средней Азии. М.; Л., 1959, с.115, 118.
52. Андреев М.С. Таджики долины Хуф, с.71, 73, 75.
53. Там же, с.204.
54. Фрейденберг О.М. Миф и литература. М., 1978, с.30-34, 77-78

Итоги Всесоюз. переписей населения 1970 и 1979 гг. по Тегульдетскому и Тюхтетскому районам // Архивы статуправлений Томской обл. и Красноярского края. Форма 9с.

¹⁰ Здесь и ниже подсчитано по материалам Тегульдетского и Тюхтетского районных загсов.

¹¹ Подсчитано по материалам Тегульдетского и Тюхтетского районных загсов.

¹² Подсчитано по материалам экспедиции 1986 г.

¹³ Подсчитано по похозяйственным книгам Тегульдетского р-на за 1957 г. и по материалам экспедиции 1986 г.

¹⁴ Материалы экспедиции 1986 г.

¹⁵ Используются данные опросных листов экспедиции 1986 г. о родственниках, проживающих за пределами этнической территории.

¹⁶ Данные информаторов о родственниках, уехавших с Чулыма.

Ethnic Identity of the Chulym Turks in mid-1980s

Unstable ethnic identity of an ancient Turkic-speaking population, residing along the Middle Chulym is the focus of the essay. The research is based on the results of interviewing during the fieldwork session in 1986. Situational use of a score of self-referential group names was registered. The ethnonym «Khakass» is used frequently by the youngest generation, the name is perceived as alien. Besides, it is used predominantly by the people with a deficient knowledge of the native tongue. Only 10 per cent of the group consider it to be a part of the Khakassian people, and more than 50 per cent claim for it the status of a separate people («Pistym kizhiler» — «our people»; «Yus kizhiler» — «Chulym people» etc.).

Drastic changes in settlement patterns due to kolkhoz reforms of the 1960s and 1970s triggered the assimilation of the group by Russians. Interethnic marriages and migration patterns, as well as a moderate degree of urbanization contributed to this assimilative trend and caused progressive reduction in native language usage. Educational attainment and life-style changes in their relation to the ethnic identity formation processes are also explored.

V. P. Krivonogov

© 1994 г., ЭО, № 3

Л. А. Ч в ы р ь

ЗАМЕТКИ ОБ ЭТНИЧЕСКОМ САМОСОЗНАНИИ УЙГУРОВ

До рассмотрения и тем более решения проблем, связанных с соотношениями этносов и их подразделений, нелишне обратить внимание на факт неоднородности самого понятия «этнос» в современных условиях — и в теоретическом, и тем более в практическом плане. Этническая проблематика давно находится в поле зрения обществоведов нашей страны, но именно в последние годы теория этноса особенно заметно продвинулась вперед¹. Среди итогов этого продвижения ясно выделяется необходимость изучения структуры этноса и связанного с ней феномена этнического самосознания. Настоящая статья посвящена конкретному примеру — этническому самосознанию уйгуров.

Коренное оседлое тюркоязычное население Синьцзян-Уйгурского автономного района, расположенного на северо-западе КНР, ныне известно под именем уйгуров (около 7 млн. человек). Их предки жили на этой территории с древнейших времен, а небольшая группа всего 100—150 лет назад переселилась в соседнюю Среднюю Азию и Казахстан (ныне около 235 тыс. человек).

Изучение этнического самосознания уйгуров затруднено отсутствием массового материала на этот счет. Тем не менее описательная этнографическая литература о Синьцзяне (или Восточном, Китайском Туркестане, Малой Бухарии — так эта территория часто называлась в европейской науке XVIII—XIX вв.) все же содержит фрагменты интересующих нас сведений. Кроме того, экспедиционная работа в 1980-х годах в Казахстане, Киргизии и Узбекистане среди тамошних уйгуров дала автору возможность познакомиться с их убеждениями относительно этнического самосознания. Предварительное изучение собранных данных показало значительную структурную сложность этого феномена у уйгуров как в наше время, так и в начале XX в.

Чтобы правильно понять самосознание этноса, исследователь, часто человек иной традиции, обязан при анализе материалов сознательно избегать привычных или знакомых (как бы само собой разумеющихся) мнений и стереотипов, предвзятых (хотя может быть и спонтанных) интерпретаций. Непременен также и учет доминантных параметров историко-культурного бытия изучаемого этноса: в нашем случае это, безусловно, специфика мусульманской идеологии и соответствующих стереотипов мышления, свойственных уйгурам.

Принято считать, что каждый из ныне существующих народов имеет этноним — имя, под которым он известен окружающим. Этноним может быть дан народу соседями (и, кстати, не совпадать с самоназванием)². Поэтому этнонимы-самоназвания (эндоэтнонимы) справедливо признаны первым и самым ярким проявлением этнического самосознания. Эти положения уже настолько укоренились в исследовательской среде, что факт отсутствия подобного самоназвания у некоторых народов (в том числе и уйгуров) в XVIII — начале XX в. смущает иногда даже специалистов. Неясно значение этого факта: то ли он указывает на какое-то переходное состояние этноса, то ли на его «молодость», «недооформленность» этнического самосознания его членов, то ли имеет другие причины? В любом случае подразумевается аномалия, отклонение от правила. Утверждать обратное или в принципе опровергать эти тезисы вряд ли верно, но и согласиться с ними полностью не позволяет наш материал.

Прежде всего следует сразу отбросить предположение о том, что отсутствие общего самоназвания-этнонима указывает на относительно «молодой» возраст этноса. Как известно, уйгуры — древнейший центрально-азиатский народ. История их изучена довольно основательно: более тысячелетия она протекала на нынешней территории расселения уйгуров; здесь же сформировался облик их традиционной культуры, в том числе и современный язык. И тем не менее в конце XIX в., когда европейские путешественники после долгих запретов были, наконец, допущены в Синьцзян (Восточный Туркестан), они столкнулись там со множеством этнических групп, каждая из которых имела свой этноним, в то время как коренное и количественно преобладавшее население — те, кого ныне называют уйгурами, — единого общего этнонима (в обычном понимании этого термина) не имело. Китайцы и монголы называли их *чанту*, европейцы — *туркестанцами*, *тюрьками*, *малобухарцами*, *сартами Восточного Туркестана*, но все это — экзоэтнонимы, наименования, данные «со стороны». Сами они называли себя просто «мусульманами». Иногда этот термин используют как этноним и в наши дни, но сейчас все же чаще они называются *уйгурами*. Под этим именем коренной тюркоязычный этнос Синьцзяна известен миру лишь последние 60—70 лет.

История этнонима *уйгур* окончательно еще не восстановлена, хотя специалистам по истории культуры Центральной Азии это имя известно давно: оно часто фигурирует в китайских источниках I—II тыс. н. э. Уйгуры упоминаются в связи с описанием различных племенных объединений и государственных образований кочевых скотоводов Южной Сибири, Монголии, затем Тяньшаня и Восточного Туркестана³. Именно здесь носители древнего этнонима *уйгур* встретились и постепенно слились с довольно неоднородным в этническом плане местным населением, оседлым и полукочевым. Позднее интеграционные этнокультурные процессы первой половины II тыс. н. э. завершились образованием

новоуйгурского этноса. Важно, что событие это совпадает с постепенным оттеснением старого имени *уйгуры* новым самоназванием *мусульмане* (примерно с XV в.). Впрочем, существует мнение об использовании термина *уйгуры* еще в предмонгольское и монгольское время в качестве политического (этнополитического), а не просто этнонимического наименования⁴.

По данным востоковедов, в XV—XVIII вв. коренное тюркоязычное население Восточного Туркестана помимо общего имени «мусульмане» называло себя и по местам обитания в крупных оазисах (так называемые «локальные имена»): *кашгарцы*, *яркендцы*, *хотанцы*, *кучарцы*, *комульцы* и др.⁵ Фактически то же состояние позднее зафиксировали и путешественники XIX— начала XX в.⁶

Таким образом, на протяжении нескольких столетий (по крайней мере с XV—XVI вв.) среди коренного тюркоязычного населения Восточного Туркестана бытовали самоназвания, обозначающие не весь народ, а его крупные части, традиционные локальные группы. Рассмотрим их подробнее.

* * *

Локальные («оазисные») самоназвания уйгуров были в конце XIX— начале XX в., пожалуй, самыми многочисленными и распространенными. Отчасти это объясняется ландшафтно-географической особенностью Восточного Туркестана: обитаемые зоны — равнинные и предгорные оазисы, горные долины — обычно находились в довольно сложных отношениях соподчинения (торговых, административных, историко-культурных). Вследствие этого жившие в них люди могли называться сразу двумя-тремя именами. Например, *каргалик* — уроженцы и жители небольшого одноименного городка-оазиса недалеко от Яркенда. В то же время они при случае могли называть себя и *ярканлик* — яркендцы, т. е. причисляя себя к коренному оседлому населению более широкой области Яркенд, включающей помимо центрального большого города еще и довольно обширную сельскую округу, в том числе и несколько малых оазисов (среди них и Каргалик), издавна традиционно втянутых в единую хозяйственную и историко-культурную орбиту.

Ярканлик, *комул*, *кашгарлик*, *хотанлик*, *лоплик* и другие подобные названия в прямом переводе означают жителей соответствующих крупных оазисов — яркендцев, комульцев, кашгарцев, хотанцев, лобнорцев и т. д. Но содержание этих терминов и для самих уйгуров, и для их иноэтничных соседей было гораздо определеннее и уже. К примеру, киргизы из Аксу или Кашгара и их окрестностей, не говоря уже о дунганах, китайцах или маньчжурах, живущих буквально рядом с туркестанцами, никогда не называли себя «аксуйцами» или «кашгарцами», все «локальные имена» были присущи только уйгурам, это были их самоназвания.

Во время встреч и разговоров на эту тему со среднеазиатскими уйгурами выяснилось, что самоопределение вроде: «Я — кашгарец» — одновременно означало как бы два взаимосвязанных утверждения. Во-первых, указание на принадлежность к довольно крупной, всем в Синьцзян-Уйгурском автономном районе хорошо известной, одной из нескольких местных культурных традиций (кашгарской). И, во-вторых, — через нее — принадлежность ко всему коренному оседлому тюркоязычному мусульманскому населению Восточного Туркестана (т. е., по современной номенклатуре, к уйгурскому народу).

Любая местная традиция (хотанская, кашгарская, яркендская и пр.) для разноэтничных жителей Синьцзяна, очевидно, обладала не просто территориально-административным, но прежде всего этнокультурным содержанием. Называя себя тем или иным «локальным именем», человек как бы включался в одно из нескольких исторически устойчивых сообществ Восточного Туркестана. Оно состояло из людей, во многом близких друг другу: говорящих на одном языке (вплоть до одинакового произношения и сходной местной лексики), распевавших одни и те же песни, рассказывавших одни сказки и предания, вместе справлявших обряды и праздники. Все это было их общим достоянием, равно как и «свои»,

местные этические и эстетические нормы и ценности, взгляды на жизнь и окружающий мир. Объединяла этих людей и неповторимая бытовая традиционная культура: местный костюм, характерные рецепты национальной кухни, узнаваемые с первого взгляда особенности декора и конструкции родного жилища и многое другое. Ко всему этому миру — достаточно цельному и автономному — человек принадлежал прежде всего по праву рождения, а также вследствие воспитания в этнически и культурно родной среде. Здесь же у ребенка постепенно зарождалось ощущение, а позднее формировалось представление об окружающем пространстве — сначала квартале, селении, потом городе, оазисе — как о своей родине. Кристаллизация подобных идей обычно усиливалась при возможности сравнения «своего» с миром иноязычных и инокультурных соседей, т. е. с представителями других этносов, которые, впрочем, в оазисах Восточного Туркестана всегда составляли по сравнению с уйгурами меньшинство.

Кроме осознания человеком всех перечисленных сторон традиционного быта и культуры, которые он разделяет с членами своей локальной группы в настоящем, оказалось, что его связывает с ними еще и нечто более важное, по понятиям самих уйгуров, — общее прошлое их предков, историческая судьба и память, общее происхождение. Это последняя идея, отраженная в устных преданиях и легендах, мыслилась по-разному: общее происхождение могло подразумевать и прямое кровное родство нескольких поколений и семейных групп, берущих свое начало или от одного реального исторического, или легендарного, мифологического персонажа. Но кроме этого, в понятие «единство происхождения» часто включали и связь с группой пришлых предков («пришельцев из Ирана», «из древнего племени» и пр.). Иногда вместо довольно расплывчатых представлений о «родных местах» возникал отчетливый образ некогда существовавшего где-то поблизости государства или могучего города, селения, к которому якобы были причастны и предки нынешних членов локальной группы. В последних утверждениях проявляется идея так называемого территориального родства. Таким образом, убежденность в особом (по сравнению с соседями) происхождении членов каждой «оазисной» группы в свою очередь способствовала ее консолидации и придавала ей этнический оттенок⁷.

В каждом крупном оазисе были святые места, почитаемые мусульманами всей страны и даже соседних государств, но были и местные достопримечательности, памятники с в о и м великим правителям, проповедникам, воинам, поэтам, святым; здесь хранили рукописи и воспоминания о былом государственном могуществе с в о и х предков; наконец, только здесь жили с в о и богом данные соседи — друзья и партнеры либо враги. Общаясь с ними, человек не мог не выделить среди них тех, кто говорит на похожем языке, чьи обычаи и ритуалы едва ли не тождественны его, кто поклоняется многим из местных святых, приезжая для этого из других концов страны. Именно через конкретную с в о ю, до деталей известную, местную традицию человек, очевидно, и приходил к осознанию своей принадлежности одновременно и к более крупной общности, к т о м у ц е л о м у, частью чего были, например, кашгарцы и турфанцы (по сравнению с остальным совсем «чужеродным» населением).

Содержание упомянутых «локальных имен», как видим, во-первых, было сильно этнизировано и, во-вторых, по существу имело сдвоенный смысл, фиксирующий неоднозначность уйгурского этнического самосознания.

В пользу исторической правомочности такого содержания «локальных имен» у уйгуров свидетельствует и наука: результаты исследований в области уйгурской диалектологии, этнографии, отчасти — археологии, востоковедения подтверждают в большинстве случаев устойчивость и солидную хронологическую глубину существования основных локально-структурных общностей коренного населения на территории Восточного Туркестана, которые и тогда, и сейчас, несомненно, представляют собой компоненты единого целого — уйгурского народа.

Помимо рассмотренных названий локальных групп уйгуров в XIX— начале XX в. были зафиксированы существующие и поныне самоназвания, уже не свя-

занные с топонимами, хотя и обозначавшие нередко такие же локальные группы, но чаще всего уже с ярко выраженной хозяйственно-культурной спецификой. Насколько мнение самих местных жителей о своеобразии той или иной подобной группы по сравнению с остальной массой уйгуров соответствует действительности — отдельный вопрос, и он здесь не анализируется. Наша цель скромнее: уяснив содержание этих сохранившихся самоназваний, понять — было ли у самих уйгуров в XIX— начале XX в. представление о единстве этноса и его внутренней структуре.

Таранчи — название северо-западной группы уйгуров Восточного Туркестана, возникшей позже других, лишь в XVIII в., когда цинская администрация переселила в Илийский край и на запад Джунгарии несколько тысяч семей коренного оседлого населения из различных оазисов страны в целях обеспечения своих войск в этих районах продовольствием. Назвали эту группу таранчи = «земледельцы». Постепенно это «внешнее» имя утвердилось и даже превратилось в самоназвание местных уйгуров (хотя само слово изначально нетюркское). Больше того, к концу XIX в. термин «таранчи» явно расширил свой ареал: под этим именем уйгурские купцы нередко фигурировали в городах Южной Сибири, на Алтае, в Казахстане и Киргизии. Часто так же называли и коренное население всех северных оазисов Синьцзяна — от Или на западе до Турфана на востоке. Иными словами, термин *таранчи* имел тенденцию превратиться в общее название уйгуров Притяньшанья. Но как бы то ни было, первоначально *таранчи* — название локальной группы уйгуров-земледельцев, стоящей в одном ряду с хотанцами, кашгарцами, яркендцами и т. д.

В этой связи следует добавить, что в те же времена и на той же территории, для обозначения того же населения использовали и другое, дублирующее по содержанию, но менее известное самоназвание — *йерлик* (*ерлик*), *йарлик* по-уйгурски «местные». Кстати, его тоже применяли уйгуры и Или, и Турфана⁸. И это имя, легко понятное всем окружающим тюркам, было как бы негласно закреплено только за уйгурами и никем больше из соседей как самоназвание здесь не употреблялось. Это позволяет и нам отметить этот последний термин как весьма этнизированный.

Доланы — самоназвание другой группы современных уйгуров, очень своеобразной и все еще не до конца изученной этнографически. Они расселены в пределах Синьцзян-Уйгурского автономного района довольно широко, но преимущественно сосредоточены вблизи западных оазисов — Аксу, Кашгара, Яркенда⁹. Ныне доланы говорят на диалектах уйгурского языка, распространенных вблизи мест их обитания. Они исповедуют ислам; в сфере традиционной культуры довольно близки оседлым уйгурам-земледельцам. Единственное, что резко отличает доланов, их хозяйство лесных кочующих пастухов, которое, естественно, определяет и заметную специфику отдельных сторон их культуры. Все это вкупе с сохранившимся самонаванием (этимология которого довольно расплывчата)¹⁰ придает последнему осязаемый этнонимический смысл.

Изучение языка, истории и фольклора доланов позволило Э. Р. Тенишеву подтвердить давнее предположение ученых о тюрко-монгольском корне этой группы. Однако сами доланы придерживаются на этот счет другого мнения, упоминая о своем якобы казахско-кыпчакском происхождении¹¹. Такого рода противоречия — не редкость в этнографии; подчеркнем лишь своеобразие самосознания доланов, хотя и уверенных в своем происхождении, но в то же время отождествляющих себя ныне к уйгурскому народу.

Таглык — «горец» по-тюркски, но в пределах Восточного Туркестана этим словом обозначали преимущественно обитавших на востоке страны уйгуров, занимавшихся горным скотоводством и примитивным земледелием. Происхождение этой группы уйгуров изучено пока недостаточно, известна лишь их убежденность в родстве с коренными оседлыми земледельцами из соседних равнинных оазисов. Однако насколько велика эта близость (вероятно, особая в каждом конкретном случае), пока неясно. Но по-своему знаменательно, что термин *таглык* по

существо разделял всех восточнотуркестанских горцев на уйгуров и неуйгуров: киргизы, сарыкольцы, казахи, ваханцы — все они таглыками обычно не назывались.

Итак, этноидентификация людей, называющих себя таранчами, таглыками или доланами, была по существу сходной: все они ощущали себя принадлежавшими к уйгурам. Но в то же время самосознание представителей всех трех групп оказалось неединообразным. Таранчи, например, осознавали себя типичной частью коренного этноса; таглыки тоже не отделяли себя от уйгуров, хотя и подчеркивали свое необычное для основной массы народа традиционное хозяйство; наконец, доланы, не отрицая своей нынешней принадлежности к уйгурам, все же помнили о своем изначально ином происхождении.

Эти же три последних рассмотренных самоназвания имеют еще одну общую черту — ареалы соответствующих групп уйгуров обычно выходили за пределы одного-двух оазисов, и, может быть, поэтому их знали по всему региону. Но наряду с ними бытовали и менее известные самоназвания, хотя и они тоже использовались коренным населением относительно широких зон. Довольно любопытно в этой связи частичное совпадение таких ареалов с тремя основными историко-культурными областями Восточного Туркестана — северо-восточной, юго-восточной и западной¹².

Уйгурам каждой такой области был присущ свой вариант общеэтнической народной культуры; на территории этих областей в древности и средневековые существовали различные государственные образования; но самое главное — различался этнический состав населения каждой историко-культурной области в XIX—XX вв., а также традиционно-устойчивое направление внешних культурных связей местных уйгуров с соседними народами. Логично предположить, что все это не могло не повлиять на этническое самосознание уйгуров каждой из трех означенных частей Восточного Туркестана. Но наш материал показывает, что ситуация во всех трех случаях сложилась разная.

Северо-восток (оазисы Комуля-Хами и Турфана). Помимо основных, «оазисных» имен местные уйгуры иногда назывались и «общим» именем — *кормуль-ерлик* и *сарт-хами*¹³. Вряд ли эти самоназвания употреблялись часто, но все же они существовали, по-видимому, для выражения осознаваемого единства всех коренных жителей этой части Восточного Туркестана перед лицом пришельцев — китайцев, дунган, казахов, монголов, даже соплеменников — кашгарцев (в XIX в.).

Запад (оазисы Аксу, Куча, Кашгар, Яркенд, Илийская долина). Здесь население всех оазисов было тесно связано между собой, но направления внешних контактов устойчиво и значительно различались: илийские таранчи (центр — г. Кульджа и г. Чугучак) более всего взаимодействовали с населением соседних районов Казахстана, Алтая, Южной Сибири; уйгуры из Аксу и Кучи активнее всего торговали и контактировали с северными киргизами, а кашгарцы — с жителями Ферганы. Такие контакты с этнически и культурно весьма разными группами отразились на самосознании западных уйгуров — здесь не возникло «общего» самоназвания; среди населения Средней Азии они до сего дня известны под разными именами — *таранчи* и *кашгарлыки*.

Юго-восток (оазисы Хотан, Чира, Керия, Ния, Черчен и др.). Здесь в единое историко-культурное целое были связаны и равнинные жители, и горцы: все они уйгуры, а называют себя *мачин* (самоназвания по оазисам здесь использовали редко). Согласно местной легенде предки коренных жителей этой части Восточного Туркестана относились к «племени мачин» и были первыми насельниками страны. Позднее сюда же по соседству переселились якобы еще два «племени» — *ардбюль* и *хурасан*, потомки которых, по мнению уйгуров-керийцев, и сейчас живут западнее их, в районе Аксу и Кучи¹⁴. Никаких дополнительных известий о двух последних названиях нигде пока не найдено, но независимо от степени правдоподобия этой легенды очевидно, что перед нами осколок старого народного представления об исторической структуре этноса.

Итак, все групповые самоназвания уйгуров, рассмотренные выше, были заметно этнизированы, содержание их так или иначе подразумевало наличие некоего целого — уйгурского этноса. В таком неявном, не вполне ощутимом виде в среде коренного оседлого населения Восточного Туркестана в XVIII—XX вв., безусловно, жила идея этнического единства. Однако в литературе встречаются факты, правда редкие, подтверждающие ту же идею уже непосредственно.

Члены французской экспедиции в Восточный Туркестан (90-е годы XIX в.) зафиксировали мнение самих восточнотуркестанцев-*туранцев*, якобы отделявших себя от «тюрков» и от «иранцев», но все же считавших себя близкими и первым, и вторым¹⁵. Если иметь в виду идею этнического единства всего коренного населения Восточного Туркестана, то отголоски ее можно найти и в записках пленных шведских офицеров, попавших в Сибирь (первая половина XVIII в.). Некоторые из них позднее посетили Яркенд, даже составили одну из первых карт оазиса¹⁶, однако «малобухарцы» будто бы при встречах убеждали шведов в том, что они — потомки «таджиков». Прав В. В. Григорьев, специально комментировавший этот пассаж: конечно, имелся в виду не современный среднеазиатский этноним, а сходный термин, обозначавший в те времена особую социально-культурную прослойку туркестанского общества¹⁷. Вопрос о родстве или типологическом сходстве коренного оседлого населения обеих частей Туркестана сейчас нами не обсуждается. Важнее подчеркнуть другое: в сообщении шведов зафиксировано представление о единстве происхождения и этнокультурного облика по крайней мере всех оседлых коренных обитателей из многочисленных оазисов Восточного Туркестана.

В самом начале статьи уже упоминалось еще одно общее самоназвание восточнотуркестанцев — *мусульмане*. С современной точки зрения бросается в глаза условность этого термина в качестве этнонима. Это обстоятельство, видимо, и послужило одной из причин его замены в 20—30-х годах XX в. старым этнонимом «уйгуры». Указывает ли этот факт на какое-либо значительное изменение в этническом самосознании народа? Попробуем в этом разобраться.

Известно, что результат этнического самоопределения любого человека часто зависит от обстановки, обстоятельств, ситуации, в которой оно происходит. Причем, быть может, важнее всего (в глазах этого человека) статус его собеседника. Например, если дунганин или киргиз в Кашгаре поинтересуется этнической принадлежностью местного оседлого жителя, то в ответ он вряд ли услышит: «Я — мусульманин». Иное дело — встреча с чужаком-европейцем или представителем государственной власти (т. е. обычно китайцем или маньчжуром); перед лицом явных «неверных» («кафиров») такое самоопределение выглядит органично и оправданно. Вероятно, то же происходило и в начале XX в., и в конце XIX в., когда к местным жителям обращались С. Гедин или М. Певцов: в разговоре с такими собеседниками самоидентификация «мусульмане» была абсолютно естественна.

Содержание оппозиции мусульмане — немусульмане, безусловно, не было ни раньше, ни теперь на территории Синьцзяна одномерным, т. е. исключительно конфессиональным; оно означало целый культурный комплекс, связанный с исламом и поддерживаемый официальной мусульманской доктриной. С точки зрения восточнотуркестанцев суть этого противопоставления — несовпадение всех жизненно важных показателей, отделяющих приверженцев ислама от чужаков с их кардинально иным мировоззрением и укладом жизни.

В то же время каждый человек, как известно, одновременно является членом нескольких разнообразных социальных групп и, соответственно, идентифицирует себя с ними, хотя в каждом конкретном случае на первый план как бы выдвигается то одна, то другая его идентификация. Ведь индивид живет в определенном этнокультурном окружении, а содержание и форма взаимодействий с разными собеседниками и партнерами часто не совпадают, из-за чего люди и вынуждены выбирать наиболее адекватную ему самоидентификацию в условиях определенного контакта.

Тот же принцип — влияние этнокультурной и политической ситуации на выбор самоназвания целым народом — как будто можно проследить и на историческом материале. Так, завершившаяся во второй половине XV в. исламизация коренных жителей Восточного Туркестана способствовала их окончательной этнической, культурной и политической консолидации и, вследствие этого, появлению самоназвания *мусульмане*, вскоре приобретшего качество этнонима. Такой факт можно интерпретировать как естественную реакцию на изменившиеся исторические условия: в жизни этноса произошел значительный качественный сдвиг, рывок. К тому моменту старое, известное название *уйгуры* уже постепенно изменило свое содержание, в конце концов превратившись в локальное имя лишь одной, северо-восточной группы, которая дольше и упорнее всех сохраняла свою приверженность старым религиям — буддизму, христианству, манихейству. Наконец, после XV в. самоназвание коренного населения страны — *мусульмане* утвердилось повсюду, символизируя вновь образовавшееся единство, отражая завершение этого длительного процесса и даже выполняя функцию этнического маркера.

Но с течением времени ситуация в регионе менялась, появлялись новые потоки переселенцев, усложнялся этнокультурный и социально-политический процессы. К XVIII—XIX вв. на изучаемой территории уже обитало множество мусульманских этнических групп — казахи, киргизы, дунгане; на этом фоне самоназвание уйгуров «мусульмане» воспринималось уже чисто условно, но все же продолжало существовать. Причина этого ясна: в XVII—XVIII вв. заметно усилилась этнополитическая и культурная конфронтация коренного населения Восточного Туркестана сначала завоевавшим страну джунгарам, потом цинскому Китаю, в состав которого она и вошла под названием Синьцзян. Все это не могло не усилить еще больше самоощущение уйгуров как мусульманской общности (в противовес официальной власти). Но с другой стороны, все отчетливее проступала необходимость выделения уйгуров среди мусульманских этносов, живших по соседству. На протяжении XIX—начала XX в. таким признаком, отличавшим уйгура от не-уйгура, было локальное имя, т. е. принадлежность к той или иной крупной локально-культурной (оазисной) общности — к кашгарцам, турфанцам или таранчи: подобные самоназвания в глазах и умах всех жителей Синьцзяна имели ярко выраженный этнический оттенок.

Дальнейшее бурное течение этнокультурных и социально-политических процессов к началу XX в. вполне логично, как кажется, привело уйгуров к новому этапу осознания своего этнического единства и, соответственно, обострило потребность иметь четкое, недвусмысленное и «консолидирующее» имя, этноним — символ, этноним — лозунг. Внешне это проявилось в официальном принятии этнонима *уйгур* на съезде представителей коренного населения разных районов Синьцзяна сначала в 1921 г. в Ташкенте, а затем в 1930-х годах в Китае. Это событие порой оценивается излишне драматично, едва ли не как акт насилия со стороны тоталитарных режимов России (затем СССР) и Китая, в состав которых входили и входят уйгуры; как результат навязывания народу «искусственного» имени и пр. Опровержение таких толкований — в одобрении и молниеносном принятии термина *уйгур* самим народом и в Синьцзяне, и в Средней Азии, вследствие чего он быстро и органично внедрился в быт и современную идеологию (при этом самоназвание «мусульмане», разумеется, не исчезло вовсе, а просто отошло на второй план). Содержание его ныне, конечно, отличается от аналогичного древнего термина, но сам по себе возврат этнонима кажется вполне закономерным и естественным.

Предпринятое выше подробное изложение материалов о самосознании и самоназваниях уйгуров имеет оправданием лишь стремление автора убедить читателя в трех положениях.

1. Уйгурское этническое самосознание XIX—XX вв., рассмотренное сквозь призму отражающих его самоназваний, очевидно, не было монолитным: оно двух-трехслойное и многокомпонентное. Его характерная черта — сочетание в соз-

нании каждого индивида представлений о принадлежности к единому большому народу и одновременно к одной из нескольких составляющих его локально-культурных групп. Отсутствие в недалеком прошлом у уйгуров так называемого «общего этнонима» (в нашем понимании!), покрывающего все эти группы, не является, как оказалось, бесспорным указанием ни на высокую степень консолидации этноса, ни, напротив, на его «недоразвитость» или на «состояние распада». Сложное, комплексное самосознание уйгуров отнюдь не кратковременно, не «переходно», скорее наоборот перманентно (для уйгуров, по крайней мере, уже на протяжении нескольких столетий), что едва ли не типично для народов Средней и Центральной Азии.

2. Проблема уйгурского этнического самосознания, сложная и разноплановая, по существу еще не исследована; в настоящей статье автор ограничился лишь периодом XIX—XX вв. Приведенные выше факты свидетельствуют, как кажется, о парадоксальном свойстве этого феномена: он не только объективно обусловлен¹⁸, но в то же время и чрезвычайно чувствителен к происходящим в обществе социокультурным и политическим трансформациям. Так, в XIX в. и несколько ранее в этническом самосознании уйгуров идея единого этноса существовала, хотя и в несколько аморфном виде, обозначенная названием «мусульмане». Но при этом в каждом конкретном случае это общее определение непременно дополняли еще и локальным именем. Позднее, уже в первой трети XX в., вследствие в корне изменившейся этнополитической обстановки в регионе, возникла постепенно осознававшаяся народом необходимость в наличии более четкого и объединяющего названия для коренного этноса Синьцзяна, ибо прежде использовавшийся в этом качестве термин *мусульмане* уже перестал быть адекватным новым условиям. Именно тогда на первый план опять вышел этноним *уйгуры*, пополнивший необходимой гранью потребность этнического самосознания народа. Последующие десятилетия нашего века подтвердили эту тенденцию: самоназвание уйгуры ныне является основным, ведущим этнонимом, одновременно все отмеченные выше (начиная с XIX в.) разновидности этнической идентификации уйгуров сохранились вплоть до наших дней, хотя проявляются они обычно уже лишь в определенных ситуациях и в разной степени. Но важно, что они по-прежнему актуальны и отнюдь не исключают друг друга. Напротив, лишь их сочетание дает исчерпывающее полное представление об этническом самосознании современных уйгуров.

Структурная сложность этнического самосознания уйгуров по всей видимости, тесно связана с его исторической нестабильностью. Этот вопрос по существу еще не изучен, но уже наш материал отчасти свидетельствует о том, что в разные исторические периоды отдельные компоненты изучаемого феномена могли актуализироваться либо отходить в тень, но необязательно исчезать совсем. Исследователи, ограниченные обычно своими источниками, не всегда в состоянии фиксировать абсолютно все слои или компоненты этнического сознания в их явном виде, из чего, естественно, не следует, что они перестают быть его частью.

3. Структурные подразделения уйгурского этнического самосознания (и этноса), отмеченные в самоназваниях, изначально отнюдь не все и не всегда были собственно этническими по своей природе. Очевидно, в определенных исторических обстоятельствах в разных сферах общественной жизни возникали острые ситуации сопоставления или даже противопоставления различных социальных групп. Возможно, в тех случаях, когда эти конфронтации хотя бы отчасти совпадали и с этническим делением населения, члены уже существовавших сообществ — конфессиональных, локальных, хозяйственно-культурных и пр. — признавали себя еще и этнически едиными. Впрочем, вопросы «когда», «почему» и «как» конкретно происходила подобная этнизация, как долго она функционировала и т. п., очевидно, требуют специального анализа. Но уже сейчас опыт работы с уйгурским и среднеазиатским материалом позволяет говорить о тесной зависимости между текучестью структуры этнического самосознания (казалось бы, сугубо внутриэтнического феномена) и изменениями во взаимо-

действию этноса с окружающим миром. Успешное изучение феномена этнической самоидентификации предполагает максимальное внимание со стороны этнографов к каждой персональной точке зрения, какой бы странной или непонятной, на первый взгляд, она ни казалась. Навязывание «своего» смысла народному самосознанию также антигуманно, как и ограничения либо диктат в выборе человеком его этнической принадлежности. Мы все должны прежде всего научиться адекватно понимать друг друга.

Примечания

- ¹ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983; Алексеев В. П. Этногенез. М., 1986; Этнические процессы в современном мире. М., 1987; Арутюнов С. А. Народы и культуры, развитие и взаимодействие. // М., 1989; Тишков В. А. Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // Вопр. философии. 1990. № 12.
- ² Никонов В. А. Этнонимия // Этнонимы. М., 1979; Бромлей Ю. В. Указ. раб. С. 180.
- ³ Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Т. I (история). М., 1988. С. 388; ср. Клосон Дж. О названии «уйгур» // Исследования по уйгурскому языку. Т. I. Алма-Ата, 1965.
- ⁴ Samolin W. East Turkistan to the Twelfth Century: a Brief Political Survey. The Hague, 1964. С. 73. Ср. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей // Живая старина. 1896. С. 295.
- ⁵ Geng Shimin. In the Fusion of Nationalities in the Tarim Basin and the Formation of the Modern Uighur Nationality // Central Asian Survey. 1984. 3. N 4; Saguchi T. Kashgaria // Acta Asiatica. 1978. 34; Haneda A. Introduction // Acta asiatica. 1978. 34.
- ⁶ Певцов М. В. Путешествие в Кашгарию и Кун-Лунь. М., 1949. С. 113 и др.
- ⁷ Шелепов Г. В. Общность происхождения — признак этнической общности // Сов. этнография. 1968. № 4; Козлов В. И. Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса // Сов. этнография. 1974. № 2.
- ⁸ Радлов В. В. Из Сибири. М., 1989. С. 101, 515, 744; Saguchi T. Op. cit. P. 62.
- ⁹ Тенишев Э. Р. Доланы и их язык // Исследования по уйгурскому языку. Т. I. Алма-Ата, 1965. С. 95; Чвырь Л. А. Уйгуры Восточного Туркестана и соседние народы. М., 1990. С. 63—64.
- ¹⁰ Тенишев Э. Р. Указ. раб. С. 95; его же. Уйгурские тексты. М., 1984. С. 32—33.
- ¹¹ Тенишев Э. Р. Указ. раб. С. 99—100; Rhins D. de. Mission scientifique dans la Haute Asie. 2. Paris, 1898. P. 306—307.
- ¹² Чвырь Л. А. Указ. раб. С. 86—90, 270.
- ¹³ Радлов В. В. Указ. раб. С. 744.
- ¹⁴ Пржевальский Н. М. От Кяхты на истоки Желтой реки. Спб., 1888. С. 362, 420.
- ¹⁵ Rhins D. de. Op. cit. P. 13.
- ¹⁶ Ярринг Г. Уйгуроведение в Швеции // Исследования по уйгурскому языку. Т. 2. Алма-Ата, 1970. С. 17.
- ¹⁷ Григорьев В. В. Дополнения // Риттер К. Землеведение. Восточный, или Китайский Туркестан. Вып. 2. М., 1983. С. 371. См. также Люшкевич Ф. Д. Некоторые аспекты этнической истории Среднеазиатского Междуречья // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии. Вып. 3. М., 1991. С. 28—31.
- ¹⁸ Чебоксаров Н. Н. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых // Сов. этнография. 1967. № 4. С. 99.

Notes on the Uighur Ethnic Identity

The Uighurs are an ancient and numerically dominating people of sinkionq (Eastern Turkestan), who used to call themselves by different local names, lacking a single ethnonym still in the XIXth century. Turkic-speaking population of the region has been using self-referentially the term «Moslems» since the XVth century, which was substituted by the ancient name «Uighur», better suited to modern situation, only in 1920—30 s.

L. A. Chvyr'