

Российская академия наук  
Музей антропологии и этнографии  
им. Петра Великого (Кунсткамера)

Институт исмаилитских исследований



## ТАДЖИКИ

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, ОБЩЕСТВО



Санкт-Петербург  
2014

УДК [39+94](=222.8)  
ББК 63.3+63.5(5Тад)  
Т13

Рецензенты:

д. и. н. Ю. Ю. Карпов, к. и. н. Б. В. Норик

Составитель д. и. н. Р. Р. Рахимов

Ответственный редактор к. и. н. М. Е. Резван

**Таджики: история, культура, общество.** СПб.: МАЭ РАН, 2014. — 542 с.

ISBN 978-5-88431-277-7

Сборник подготовлен к публикации с участием группы российских и таджикских этнографов, востоковедов и исламоведов из ведущих научных учреждений Санкт-Петербурга, Москвы и Душанбе. Он призван дать читателю представление о многообразии культуры народов, населяющих современную Республику Таджикистан в историческом, культурном и религиозном освещении в основном в период после присоединения Центральной Азии к России. В отдельных случаях авторы оглядываются назад, на более ранние эпохи. В центре внимания авторов также материалы, отражающие период нахождения народов Центральной Азии в составе царской России. В этом ключе рассматриваются материалы, отражающие аспекты пребывания отрядов царской армии на Памире. Современность представлена работами, в фокусе которых — религиозная (шиитская или исмаилитская) тематика и положение Таджикистана в современном мире.

*Издание осуществлено при финансовой поддержке представительства  
«Фонда Ага Хана» (Швейцария) в Российской Федерации*

ISBN 978-5-88431-277-7



9 785884 312777

© МАЭ РАН, 2014

*Светлой памяти нашего дорогого учителя  
Рахмата Рахимовича Рахимова*



*Акбар Турсон*

## САМАНДАР И ЗУЛКАРНАЙН: К ИСТОРИОСОФИИ ТАДЖИКОВ

Жизненная задача всякого — познать строение и форму своего рода, его задачу, закон его роста, критические точки, соотношение отдельных ветвей и их частные задачи, а на фоне всего этого — познать собственное свое место в роде и собственную свою задачу, не индивидуальную свою, поставленную себе, а свою как члену рода, как органа высокого целого. Только при этом родовом самопознании возможно сознательное отношение к жизни своего народа и к истории человечества.

Павел Флоренский.  
*Об историческом познании* (1916)

Народы, как и отдельные личности, редко бывают довольными своим положением в социальном мире — не только в настоящем, но и даже в прошлом. Наверное, нет на земле людей, которые бы не несли в себе душевную боль безвозвратных потерь, не страдали бы от воспоминаний о неосуществленных целях или упущенных шансах. Для иных народов прошлое — источник нескрываемой исторической обиды и национальной депрессии, вызываемой нередко зависимостью к чужим успехам на отдельных этапах продолжающегося поныне общеисторического марафона. Однако, судя по всему, история данного народа — не только летопись собственных действий, но и свидетельство доставшейся ему судьбы. А там, где судьба, там и превратности — злоключения, как правило, не зависящие от объекта их «козней».

Превратности исторической судьбы нации, если исключить природные и экологические факторы, следствия перипетий ее взаимоотношений с другими народами, каждый из которых преследует свои цели и интересы. Беда же в том, что эти цели и интересы не всегда возникают в ответ на реальные нужды общества, их порождает также культурно не ограниченные инстинкты, в особенности инстинкт доминирования. Мифологема «богоизбранности народа» или идеологема «исключительности нации» суть наиболее опасные

проявления этого морально необузданного подсознательного побуждения, которое оказывается за горизонтом международно-правового контроля каждый раз, когда его носители чувствуют в себе превосходящую силу. Поэтому так называемые жизненные интересы государств (нынче они прикрываются необходимостью обеспечения национальной безопасности) часто защищаются не за столом переговоров, т. е. путем достижения политического консенсуса и компромисса, а на поле войны — этого самого живучего реликта эпохи варварства. Историю же кровавых конфликтов пишут одни победители. А победителей, как известно, не судят.

Структура детерминации цепи исторических событий намного усложнится, если придется учесть религиозный фактор. Сказал же Гоголь, что без Бога не вывести из истории великих выводов, а лишь одни только ничтожные и мелкие. Трудно сказать, чью именно историю имел в виду Николай Васильевич (теперь ведь уже неизвестно, какую классическую литературу — то ли русскую, то ли украинскую — он представляет на «Эхро» мировой культуры!). Но твердо знаю, что религия как ровесница истории оставила и продолжает оставлять на теле истории свою яркую печать — не только как активный ингредиент судьбоносных событий, но и как их непререкаемый интерпретатор. Как бы там ни было, многим современным народам, особенно так называемым пассионарным этносам (в гумилевском смысле), подобно лирическому герою философско-поэтических ми-ниатюр Омара Хайяма, будь им «скрижаль судьбы вдруг подвластна стала», хотелось бы «все стереть с нее и все писать сначала».

Не лишне предуведомить, что автор не ставит перед собой непосильную задачу — разобраться в проблеме исторической судьбы таджиков, как учил Гегель, во всей совокупности моментов. Это работа не для одного исследователя. Моя задача ограниченная: коснусь лишь некоторых вопросов историософии таджиков, которые представляются мне актуальными. Однако, как свидетельствует опыт, при любом ракурсе рассмотрения сама логика ищущей мысли рано или поздно приводит к необходимости постановки более общих задач, решаемых на уровне целого. А в таких случаях неизбежно обращение к другим измерениям объекта изучения, к иным контекстам, в особенности социальному и психокультурному.

## I

Как известно, почти вся наша советская жизнь прошла под знаком борьбы за «светлое будущее» — эпохальной борьбы, которая сопровождалась столь же продолжительной борьбой с «проклятым прошлым». В постсоветское время советская образованщина, в том числе и та ее часть, которая носит академическую мантию, снова возобновила бытую идеологическую борьбу, но на этот раз за «светлое прошлое».

В этой эмоционально накаленной борьбе историографии отведена унизительная подсобная роль: наполнить кровью и плотью предначертанную идеологическую схему. Эта задача, однако, прямо противоречит природе самой науки как наиболее развитой формы рациональной деятельности, устремленной на воспроизведение и воссоздание «мира как он есть» (в идеале, конечно), включая и его прошлое.

После распада единого союзного государства многие осколки бывшего «советского народа» — той самой «новой исторической общности», которую оптимистическая воля идеологов торопливо квалифицировала как очередную и необратимую фазу становления коммунистического человечества, были охвачены процессами национального самоопределения, включающего в себя процессы этнокультурной самоидентификации. Это было неизбежным и необходимым этапом социально-политического и психокультурного развития народов. Но в силу ряда обстоятельств в эти естественно-исторические процессы было привнесено много искусственного и наносного, изрядно навредившего общему морально-психологическому климату постсоветского пространства.

В свете той идеологической деформации, которой подверглась история в советское время, необходимость проведения соответствующей научно-восстановительной работы была осознана уже в самом начале горбачевской политики гласности. Однако эта политика, явно напоминавшая хрущевский «волюнтаризм», уже в силу своего дилетантского характера породила две прямо противоположные тенденции. Схематизируя сложившуюся тогда ситуацию, можно сказать, что периферия занялась перспективным самоутверждением, а центр — ретроспективным самоуничтожением.

Правда, в первоначальную партийную установку политики гласности (хотя она почти сразу была переименована Горбачевым в «пестройку»), надо полагать, саморазрушение не входило. Но гласность — опять-таки в силу ее импровизационного характера — была темой с широкими вариациями, чем «зримо и грубо» воспользовались более целеустремленные внутренние и внешние силы, которые общими усилиями и превратили горбачевскую затею в «Кататройку». В мою задачу не входит историческая оценка горбачевщины как явления позднесоветского развития. Думаю, в данном случае ее итог проще всего выразить на языке притчевой народной мудрости: медвежья услуга.

Впрочем, это предмет другого разговора. В рассматриваемом случае важно отметить следующий немаловажный момент. В основе обоих направлений реализации деструктивных потенций провинциальной затеи Горбачева и его столичной команды свое-корыстных советников лежала уже апробированная коммунистическая практика злоупотребления историей в идеологических и политических целях.

Новое же состоит в депрофессионализации истории со всеми ее негативными последствиями (от выборочного отношения к событиям прошлого и их односторонней интерпретации до полной фальсификации и злонамеренной фабрикации «исторических фактов»). Между прочим, в советское время существовала высокая академическая экспертиза, которая в случае необходимости могла исправить провинциальную историографию, проявляющую усердие не по разуму. Партийные же органы науку контролировали не путем ее депрофессионализации, а через идеологизацию профессионалов.

Специалисты уже на исходе 80-х годов минувшего столетия стали с тревогой констатировать появление на бесхозном поле постсоветской историографии легиона дилетантов, бросившихся с пылом неофита опровергать общепризнанные в науке понятия и концепции. К настоящему времени дилетанты старого и нового пошива «профессионально» освоили киберпространство, которое уже ничем не ограничено. Вот почему они, будучи не обремененными грузом научного знания, да и элементарной логикой, не говоря уже об этике, с решимостью всезнающего судьи, прокурора и адвоката в одном

лице пытаются низвергать каменные глыбы давно установленных историографических истин.

Извивы этих идеологических эксцессов особенно бросаются в глаза в интеллектуальной среде мусульманских регионов России, Кавказа и, конечно же, Центральной Азии. Патриотично настроенные присные от науки, отличающиеся нынче не в меру развитым чувством национальной обиды, срочно занялись обустройством своей этнической истории, якобы злонамеренно искаженной другими, в первую очередь, конечно, русскими. Одни стараются максимально удревнить дату появления своего рода-племени на арене мировой истории (особенно за счет сочинения наукообразных форм этномифологии). Другие возвращают свое «незаконно» забытое или «приписанное» другим культурное и иное наследие (фактически же дело зачастую сводится к духовному басмачеству или, выражаясь по современному, прихватизации чужой исторической собственности). Трети же торопятся заносить на вылитую из бронзы «Доску национального почета» своих (далеко не всегда «своих»!) великих предков типа Тимура или Чингизхана, ранее «очерненных» их жертвами или даже просто «завистниками». В результате национальные истории превратились в арену нескончаемой борьбы в духе, пользуясь словами Александра Зиновьева, «кто кого перекритинит».

Что до таджиков, то националистические нотки не чужды и им, но их следует относить к той категории национализма, которую даже советские идеологи называли «оборонительным». В самом деле, в постсоветское время им пришлось занимать круговую оборону в буквальном смысле. Отныне историческое прошлое таджикского народа находится под синхронным давлением трех заинтересованных сторон: узбекского этнонационализма, иранского культурного фундаментализма и российского неоориентализма конструктивистского толка. Буквально все — начиная с этногенеза и происхождения языка фарси-таджики и заканчивая оценкой доли таджикского народа в культурно-цивилизационном наследии, вошедшем в традиционную историографию под нивелирующими названиями «персидская литература», «арабская наука» и «исламская цивилизация», — подвергается фронтальной атаке. Причем при свете дня пересматриваются, как говорится, азбучные истины, установленные в ходе систе-

матической исследовательской работы ряда авторитетов мировой ориенталистики: от Василия Бартольда и Евгения Бертельса до Ричарда Фрая и Эхсана Яршатера.

Достаточно указать на ревизию истории и теории этногенеза таджиков, которые в кривом зеркале иных провинциальных краеведов академического ранга предстают «пришельцами» иранского происхождения. А что говорила о происхождении таджикского народа классическая наука? Научная иранистика и тюркология давно доказали, и теоретически, и фактически, что в древности коренное население Центральной Азии во всех трех измерениях местного ландшафта (долинного, горного и степного) в основном состояло из ираноязычных племен — прямых потомков ариев, представлявших в свою очередь одну из ветвей исторического древа индоевропейских народов.

Оговорка «в основном» отражает факт присутствия в регионе сохранившихся аборигенов, обитавших там в доарийскую эпоху. После миграции в Среднюю Азию арийских племен там началась очередная фаза этногенеза: аборигены края дравидяне смешались с новыми завоевателями. Но в результате этого процесса расовый субстрат населения не изменился: этногенез происходил в пределах средиземноморской разновидности европейской расы<sup>1</sup>.

Современные научные представления о самых ранних доступных рациональной реконструкции этапах истории Средней Азии подытожены и обобщены в следующем довольно прозрачном выводе крупного знатока древности И. В. Пьянкова: «Далекое прошлое Средней Азии — с того момента, когда оно начинает освещаться письменной историей, — связано преимущественно с ираноязычными народами. Тюркский этнический элемент, преобладающий ныне в Средней Азии, тоже имеет долгую историю, но ранние этапы его этногенеза, как это общепризнано, протекали вне Средней Азии. Алтайские племена впервые явственно появляются в Средней Азии в лице хуннов, хотя не исключено их появление и в более ранние времена. Бессспорно, что население древней Средней Азии в основном было ираноязычным. Народом же, который вобрал в себя все более ранние ираноязычные пласти, являются таджики. Поэтому процесс сложения таджикского народа можно в известной мере отождествить с общим ходом этнической истории древней Средней Азии»<sup>2</sup>.

Эта историческая картина, обрисованная научной кистью ираниста, обогащена и обоснована современной тюркологией. Обращусь к научному обобщающему выводу известного тюрколога С. Г. Кляшторного, относящегося к своему предмету исследования с большим уважением и доброжелательностью, но сохраняющего верность извечным нормам и идеалам науки. Он констатирует, что «евразийские степи между Волгой и Енисеем еще в VIII тыс. до н. э. занимали индоевропейские племена европеоидного расового типа, те самые “индоевропейцы”, многочисленные племена которых говорили на родственных друг другу языках индоиранской языковой семьи, балто-славянской языковой семьи, германской языковой семьи и многих других родственных языках». Что до происхождения монголоидного расового типа, то «очаги первоначального формирования тюркских народов и языков неразрывно связаны с востоком Евразии»<sup>3</sup>.

В свете сказанного подлинные мотивы продолжающейся до сих пор историографической борьбы за «светлое прошлое», принявший особенно ожесточенный характер в Центральной Азии, на Кавказе и в мусульманских регионах России и развертывающейся вне рамок какой-либо морально-этической регулятивы, можно понять только в контексте известного афористического замечания Эрнеста Ренана о том, что ложное восприятие истории есть существенная часть бытования народа как нации. Знаменитый французский ориенталист, очевидно, имел в виду национальную ситуацию в Европе девятнадцатого столетия, когда еще могли проводить четкую грань между истинным и ложным восприятием.

Мы же живем в эпоху постмодерна, философская идеология которого вообще не признает фиксированных границ, в том числе и между рациональным и иррациональным, историческим прецедением и научным фактом, даже прошлым и настоящим, а в итоге также между правдой и кривдой, «все относительно» — таково ее философское кредо. В этом отношении постсоветский историографический произвол получил неожиданную, но довольно солидную методологическую поддержку со стороны новозападных интеллектуальных течений постмодернистского толка.

## II

Крупнейший знаток истории и культуры края акад. В. В. Бартольд, завершая свой фундаментальный для своего времени исторический очерк о таджиках, заметил: «Когда в 1920 году была утверждена Конституция Туркестанской республики, то “коренными национальностями” ее были признаны только киргизы, узбеки и туркмены, а древнейшие жители края, таджики, были забыты»<sup>4</sup>.

Наверное, эти слова написаны не без доли возмущения и не без определенной горечи. Ведь этика классической гуманитарной науки подразумевала уважительное отношение субъекта познания к своему предмету исследования, сопереживание, вплоть до любви. Чтобы убедиться в том, насколько соблюдалась эта этика, достаточно прочитать этнографические очерки других русских востоковедов, в особенности А. Ф. Миддендорфа и А. П. Шишова: буквально каждая строка этих бесстрастных исследователей истории таджиков и их культуры — даже те, которые носят критический характер, пронизаны глубокой симпатией к ним как к народу, сумевшему с достоинством пройти через огонь, воду и медные трубы не в меру суровой истории — пусть и ценою больших (очень больших!) материальных и духовных потерь.

Но и после свержения мангытской династии в Бухаре (1920), где большинство местного населения составляли таджики, официальное отношение к ним не стало более реалистичным<sup>5</sup>. Почему же? Почему в послеоктябрьский период политически не повезло именно таджикам — народу, наиболее угнетенному во всей Средней Азии и, казалось бы, в наибольшей степени нуждающемуся в поддержке извне, тем более со стороны русских революционеров, собиравшихся разорвать цепи рабства во всем мире — как на Западе, так и на Востоке?

В политике случайности не исключены, но немотивированных повторов не бывает. А за рассматриваемым историческим фактом лежит целый клубок взаимосвязанных факторов: политических, идеологических, исторических и психокультурных.

Во-первых, в двадцатые годы главная стратегическая задача большевиков состояла во всемерном укреплении советской власти, в том числе в ее глубоком тылу, в особенности в Средней Азии, где

атеистующих коммунистов в первую очередь беспокоила идеология панисламизма, за которой стоял мусульманский мир. Вполне естественно, что в этом международном контексте большевики обратили внимание на политически разделенные народы, т. е. имеющие сородичей за рубежами СССР. В этом отношении наиболее неблагонадежным народом предстали таджики: с одной стороны, из-за демографического фактора (большинство таджиков жило в Афганистане), а с другой — из-за фактора религиозного: их представляли фанатичными приверженцами ислама, занимающими господствующее духовное положение в городских мечетях и медресе. Эти факторы не могли не тревожить еще слабую большевистскую власть: таджики обоих берегов Амудары могли объединиться. А там еще и Иран<sup>6</sup>...

К тому же идеологические опасения большевиков усугублялись тем фактом, что тогда на юге новообразуемой республики продолжалось повстанческое движение, движущую силу которого составляло мусульманское духовенство. Словом, в данном случае мусульманская история работала против таджиков. Библиофил Сталин мог быть знаком с этнографическими заметками академика В. В. Радлова<sup>7</sup>, описавшего национальные характеры иранского и тюркского народов в контексте их отношения к исламу. В них четко вырисовываются контуры патриотической установки ориенталистской окраски: Радлов хотел выявить степень политической лояльности жителей новозавоеванных территорий к российской колониальной администрации. Касаясь «умственного и политического настроения народа, живущего на занятой части Средней Азии»<sup>8</sup>, Радлов группировал таджиков и тюрков в две категории мусульман и противопоставил эти группы друг другу по глубине их мусульманской веры: тюркскую группу называл «народной», а «персидско-арабскую» — истинно «магометанской». Далее он обращал внимание на то, что в крае между этими двумя элементами, а именно между менее исламизированными тюрками и более набожными таджиками, идет незримая борьба. В связи с этим Радлов выражал сожаление и опасение, что ортодоксальный ислам, представленный таджиками, «уже везде почти взял верх и делает невозможным всякое свободное развитие народа». Отсюда следовали конкретные политические и идео-

логические рекомендации. По мнению ученого, «прогресс был бы здесь возможен лишь в том случае, если бы народный тюркский элемент смог получить со стороны европейской цивилизации помощь, которая парализовала бы превосходство мусульман», т. е. таджиков. При этом Радлов призывал колониальные власти опираться только на «туркский элемент» и оказать ему «крепкую поддержку». Более того, «надо действовать поспешно». Ибо, предупреждал российский академик, «уже теперь [80-е годы позапрошлого века. — *A. T.*] представители магометанства невидимо окружили даже жителей степей религиозною цепью <...> Таково положение дел в Бухаре, таково оно и в Киргизской степи, давно принадлежащей к русским владениям. Еще несколько лет замедления, и будет слишком поздно».

Создается впечатление, что Сталин буквально следовал рекомендациям российского востоковеда<sup>9</sup>. Свидетельство тому — столь поспешно проведенная затея с «размежеванием», нацеленная на духовное обескровливание прежде всего таджиков. В последующие же годы большевистская власть всячески ограничивала общекультурную роль старых городов, в первую очередь Самарканда и Бухары. И не случайно, что советскими воротами на Восток был негласно объявлен Ташкент и, соответственно, его социальнно-экономическому и культурному развитию было уделено особое внимание. Подспудная же цель состояла в том, чтобы затмить былую славу Самарканда и Бухары как символов безвозвратно ушедшего в прошлое средневекового мусульманского Востока.

Такова, однако, только внешняя канва событий, предшествовавших «топорной работе» новоявленных нациестроителей в Средней Азии. Критическая ситуация, исторически сложившаяся в азиатской глухомани к началу нового, двадцатого столетия, имеет также не менее важное внутреннее измерение. Речь идет о психокультурном состоянии самих таджиков — одного из объектов коммунистического социального эксперимента — накануне большевизации края. Это было удручающее состояние — совершенно подавленное, лишенное корней в прошлом, равно как и какой-либо обнадеживающей перспективы в будущем. Основная же причина общего упадка социального бытия и деформации общественного сознания таджиков — не

в биологии или антропологии, а в истории, оказавшейся не в меру суровой.

В свое время И. С. Брагинский говорил, что в результате многовекового прямого разрушения производительных сил в ходе непрерывных нашествий номадов на оседлые оазисы Средней Азии в девятнадцатом веке весь край охватил глубочайший кризис: «Достаточно вспомнить разгул самоуправства при Мангытах (Насруллахане и Музаффар-хане в Бухаре), Худаяр-хане в Коканде, при хивинских ханах, опустошительные походы мангытских ханов, которые губили людей и разоряли хозяйство, истребление киргизов и казахов в Кокандском ханстве, уничтожение Мургабского оазиса, разрушение и обезлюдение Ходжента, Ура-Тюбе и др. Сельское хозяйство подрывалось в своей основе, были вытоптаны хлопковые поля, разрушалась ирригация. Накопленные средства, которые могли быть пущены в дело — на развитие производства, конфисковывались и передавались в ханскую казну, где лежали мертвым капиталом. Тысячами уничтожались люди»<sup>10</sup>.

Советский востоковед, как и полагалось тогда, особое внимание обратил на политическую и экономическую стороны кризиса, но у последнего было и явное духовное измерение. Садриддин Айни, описывая жизнь таджиков в Бухарском эмирате, охарактеризовал ее как «подлинное рабство»<sup>11</sup>. В контексте сказанного слово «рабство» надо понимать шире, как включающее в себя также духовную нищету. Среднестатистический житель «благородной Бухары» (*Бухоро-и шариф*), старинные исторические памятники которого суть живые свидетели богатейшей культуры его предков, столичного города, где родился и вырос гений всех времен и народов Авиценна, фактически ничего не знал обо всем этом. Комментируя типичный ответ таджики того времени на вопрос, «кто вы по национальности» («мусульманин»), Айни с глубоким сожалением писал, что таджик позабыл даже собственное имя народа, к которому он принадлежал по своему происхождению.

Образно говоря, в конце XIX и начале XX в. таджик как раб божий был заточен в темницу в форме треугольника, соответствующие углы которого можно обозначить как *такдир* («судьба»), *толеъ* («взвешение») и *таваккул* («упование на Бога»). Возможные же пути вы-

хода из этого тупика были ярко освещены двумя трансграничными идеологиями — панисламизмом и пантюркизмом. О том, насколько мощным было влияние этих идеологий на общественное сознание того времени, можно судить по признанию одного из светлых политических умов пробуждавшейся тогда Бухары Абдукадыра Мухиддина<sup>12</sup>.

Воистину недостатки нашего национального характера — продолжение наших достоинств! Умеренность и толерантность суть главные черты нашего национального характера. Недаром же нравственные идеалы суфизма своей этической зрелости достигли именно в таджикской духовно-интеллектуальной среде. Но в исторической перспективе эти нравственные достоинства сыграли с нами злую шутку, со временем они выродились сначала в социальную пассивность, а затем и в пресловутую *amor fati* (роковую любовь к своему жребию).

Во всяком случае если рассмотреть отношение тогдашнего таджика к его социальному окружению — порядком застывшему, пронизанному беспросветной тоской, то на уровне историософской ретроспекции создается впечатление, что он реагировал на происходящие вокруг него трагические события довольно безучастно. И надо ли удивляться тому, что в светлые дни Навруза он вместе с толпой себе подобных равнодушно проходил мимо устрашительной канавы, где по велению невежественного чужеземного владыки на глазах у всех резали его соплеменников. (К месту народных гуляний людей, подлежащих публичному убиению, доставляли из тюрем, созданных для содержания не столько криминалов, сколько «бунтовщиков». Да и публичная резня устраивалась в целях навести страх на потенциально недовольных.)

### III

В советской научной литературе общим местом стало следующее утверждение констатирующего характера: до начала большевизации Средней Азии у таджиков, как и у всех их соседей по региону, еще не сформировалось национальное сознание в современном понимании. В постсоветское же время даже русским отказывают в праве называться полноценной нацией!

Таджикам же с самого начала советской власти пришлось бороться за свою самобытность и за право называться отдельным народом, живущим испокон веков на своей исторической родине. Они предо статочно настрадались от практикующих конструктивистов большевистского толка, которые, искусственно соединив политической волей разные этнические группы, даже чуждые друг другу, в один конгломерат, создавали так называемые сильные нации, а другие, имеющие тысячелетнюю историю и самобытную культуру, попросту призывали забыть свой язык и добровольно присоединиться к «сильным». «Размежевателями» конструктивисткой замашки таджики были отнесены к числу «мелких народностей» Средней Азии, а потому их призывали «немедленно перейти на узбекский», ведь «ходом социального процесса уже решена их судьба». Этому политическому призыву, прозвучавшему со страниц русскоязычной газеты «Туркестан» в самом начале 1924 г., сопутствовала идеологическая кампания, в ходе которой «доказывалось», что таджики суть «иранизированная тюркская дробь», т. е. «узбеки, забывшие свой язык под воздействием медресе». Впрочем, в такой постановке вопроса не было ничего нового: это тоже пришло из постOTTOMАНСКОЙ Турции. Как раз в те годы тамошние историки «открыли», что их со граждане курдского происхождения суть «горные турки», забывшие свой родной турецкий язык по причине одичания!

Между тем, как свидетельствует история, формирование самосознания народа как культурно-исторической целостности начинается не тогда, когда иностранные идентификаторы заносят его имя в заранее составленный список «национальностей», а тогда, когда возникает оппозиция «мы» и «они». В истории ираноязычных народов, как и в истории остальных народов мира, такая оппозиция формировалась по мере появления на их экзистенциальном горизонте «другого»: Эрон — Нерон, Эрон — Турон, Араб — Аджам, Турк — Таджик — таковы концептуальные образы соответствующих вех становления исторического самосознания персов и таджиков. В глобально-историческом же плане оппозиция «мы» и «они» может трансформироваться в диахронную психоценностную цепочку: «мы не хуже их», «мы лучше их» и «мы лучше всех». Полноценная же нация возникает тогда, когда формируются литературный язык и пись-

менный эпос (не просто художественно описанное родословие народа, а культурное осмысление его этногенетического древа и истории борьбы за выживание).

С этой культурологической точки зрения таджики заявили о себе в полный голос еще в десятом веке, когда сначала Дакики, а затем Фирдоуси взялись за художественно-философское обобщение письменных и устных версий исторических и мифологических представлений своих предков из Варазруда и Хорасана, а также северо-западной степи, где испокон веков жили ираноязычные племена (тогда ее называли Дашт-и Хазар) и которая намного позднее была занята тюркскими ордами (отсюда ее новое название Дашт-и Кипчак).

Между тем в самом начале ускоренной реализации ленинского проекта построения «Союза республик советских» российская академическая наука в лице В. В. Бартольда выразила сомнение в правомерности самого подхода, лежащего в основе этого «демократического» проекта, а именно в применимости европейского принципа национальности к явлениям самосознания на Востоке. Тот же Бартольд твердо и четко указал на то, что данный принцип не соответствует исторически сложившейся этнокультурной ситуации в Средней Азии и противоречит политическим традициям народов края<sup>13</sup>.

В самом деле, таджиков как историческую целокупность объединяет не кровь, а почва, их соединяют друг с другом не кровнородственные связи, а невидимые духовные узы. Только в эпоху Саманидов, когда все восточно-иранские земли были объединены в пределах одного централизованного государства, появились политические и экономические факторы консолидации. В общем таджики как народ суть культуроспецифичная нация, спаянная многовековой трансграничной традицией. Именно ее имел в виду классик персидско-таджикской литературы Анвари, заявивший от имени всех творцов, живущих за пределами родного дома: «Не спрашивай, откуда я родом (мавлид) и где мой исток (манша) на земле индийской, взгляни-ка лучше на мою поэзию и прозу, которые несут с собой воды Хорасана». Плавно текущие «воды Хорасана» — поэтическая аллегория системообразующей традиции, составляющей альфу и омегу исторической целостности культуры. Культурную же традицию охраняет

мощная иммунная система. Но при всем том таджикская культура по природе своей не представляет собой замкнутую систему, она система открытая, которая внутренне готова для взаимодействия с другими культурами и традициями. Таджики ведь дитя оживленного исторического перекрестка, имя которому Центральная Евразия.

Двумя несущими оставами культурной традиции таджиков являются и остаются до сих пор родной язык (фарси-таджики) и новогодний праздник (Навруз). Именно эти два мощных средства социальной коммуникации и обеспечивают этническое единство народа, разделенного в историческом пространстве-времени. Они суть точки опоры культуры, сводящие воедино все звенья цепи ее многовековой духовной эволюции. В этом качестве оба (фарси и Навруз) символизируют диахронную непрерывность и синхронную неразрывность живой ткани социокультурного бытия таджиков.

В терминах традиционных мусульманских понятий, превращенных мастерами художественного слова в поэтические аллегории, язык фарси предстает как *мабда* («исток»), а Навруз — как *маод* («место, куда возвращаются»). Образно говоря, язык фарси и праздник Навруз образуют две фокальные точки эллиптической фигуры классической культуры Аджама. Эти точки суть сакральные центры, где сходятся воедино космогоническое, эпическое и историческое. Так, Навруз не есть просто новогодний праздник, приуроченный к наступлению определенного сезонно-календарного события. Он как сгущенная духовность предшествующих поколений и эпох олицетворяет собой извечное единство архетипов и духовных инвариантов культурной традиции, равно как и неразрывную духовную связь поколений. А в этом качестве Навруз изначально призван не просто ежегодно свидетельствовать сохраняющуюся связь настоящего с прошлым, но и гарантировать наступление будущего.

Об этом публицистически ярко и эмоционально яростно сказано известным иранским социологом Али-и Шариати: «Навруз для нас — это место встречи, где присутствуют все поколения нашего народа, и мы заключаем с ними договор о преданности, мы принимаем от них на хранение веру, надежду и любовь, дабы никогда не умереть <...> В те мгновения, в день Хурмузда, когда огонь Ахуры вновь зажигает огонь Навруза, мы в глубине наших душ и вооб-

ражения проходим через бескрайние степи и пустыни веков, и все Наврузы, которые праздновались под этим голубым чистым небом и ясным солнцем на нашей земле, мы празднуем вместе с нашими предками, чья кровь течет в наших жилах, чей дух все еще бьется в наших сердцах»<sup>14</sup>.

#### IV

Уже на завершающей стадии горбачевской политики гласности, когда советское прошлое оказалось под линзой пристального, а зачастую пристрастного критического анализа, в центре методологической и научной дискуссии оказались две отрасли социогуманистарного знания: история и востоковедение. Тогда в глаза бросались две тенденции: в центре деполитизация и деидеологизация науки, а на ее периферии — реполитизация и реидеологизация. Общей же целью обеих попыток провозглашалось «восстановление исторической справедливости». Оставалось узнать, что именно понимают под «исторической справедливостью» и каковы методы или средства достижения этой цели.

В эпоху постмодерна на волне глобализации в постсоциалистическом мире среди прочего распространилась и американская этика политической корректности, которая и там имела идеологическую окраску. Применительно к национальной ситуации исходную установку политкорректной позиции можно обозначить как «уравниочный интернационализм». В сердцевине данной формы интернационализма — равное отношение к тем, кто приносил воду, и к тем, кто разбил кувшин. А в эпоху глобализации коммунистическое понимание «равенства наций» обогатилось торгашеским духом: историческую собственность уже раздают пропорционально экономическому, а значит, и политическому весу претендента на наследие.

Удручающим моментом происходящей переоценки ценностей является то, что тенденции деидеологизации и реидеологизации, сопровождающиеся ретерриторизацией культурного наследия, сошлись на решении «таджикского вопроса»: обе стороны стремятся, так сказать, умерить «исторические амбиции» таджиков, «объективно» оценить долю их вклада в историческое наследие ираноязычных

народов. Опять слышны в унисон возмущенные голоса обиженных соседей и их научных адвокатов: на каком это основании чуть ли не все культурное наследие среднеазиатских народов X—XV вв. оказывается «таджикским»? В данном случае предметом пересмотра стал классический термин исторического литературоведения «персидско-таджикская литература», узаконенный в номенклатуре понятий советского востоковедения начиная с сороковых годов прошлого столетия. Мол, эта категория чисто советского производства, которая была навязана востоковедной науке идеологами «дружбы народов» по конъюнктурно-политическим соображениям. Более того, это было сделано чуть ли не с ведома или даже личного поощрения самого Сталина, стремящего через таджиков приобщить советскую империю к великому историческому наследию Персии. Поэтому, так сказать, в порядке десталинизации идеологизированной науки уже в 1990-х годах академическая Москва негласно решила больше не употреблять этот термин.

Между тем «персидско-таджикская литература» — вовсе не идеологическая конструкция, а строгое научное понятие, основанное на солидном историческом, антропологическом и лингвистическом материале<sup>15</sup>.

Еще в двадцатые годы прошлого века пытались обвинять таджиков в «паниранализме» (этот идеологический жупел фактически был выдуман, чтобы уравновесить «пантюркизм»): мол, таджики все культурное наследие Средней Азии приписывают ираноязычным народам, а то и одним только себе. Эта критика, начатая в наиболее явной форме в сороковых годах минувшего века С. П. Толстовым, была продолжена А. П. Окладниковым и Б. Б. Пиотровским в семидесятые годы в связи с выходом из печати известной монографии академика Б. Г. Гафурова «Таджики». Так, в рецензии последних на эту книгу было обращено внимание на то, что в главе «Таджикская литература и наука в XI — начале XIII в.» речь идет о «деяниях культуры и искусства, которые не являлись собственно таджикскими учеными и литераторами, их творчество вошло неотъемлемой частью в общую сокровищницу средневековой культуры Средней Азии»<sup>16</sup>. В качестве же иллюстрации, так сказать, кроссэтнических и трансграничных историко-культурных амбиций таджиков названы

имена Хайяма и Беруни, якобы незаконно «национализированных» академиком Б. Г. Гафуровым. Так ли обстояло дело на самом деле?

Обратимся к известным историческим фактам. Сначала пару слов об этониме «таджик». Как уже сказано, формирование таджикского этноса в качестве особой, духовно спаянной туранской ветви арийства со своим литературным языком, письменной культурой, мифopoэтической генеалогией, а также местной политической традицией завершилось в эпоху Саманидов. Правда, таджики в отличие от своих юго-западных собратьев по индоиранскому древу (персов) не торопились увековечить свое имя на камнях, они творили историю не саблей (см. далее). Утверждение о том, что собственным именем «таджик» их нарекли тюркоязычные народы, не соответствует историческим реалиям того времени. Есть основание полагать, что самое ранее упоминание таджиков сохранилось в китайских исторических источниках, хотя об этом мы пока не можем судить с достаточной уверенностью. Вместе с тем, поскольку само слово «таджик», по мнению ведущих лингвистов-иранистов, имеет парфянско-согдийское происхождение, вполне вероятно, что первые тюркские писатели использовали этоним, распространенный среди самих таджиков, в том числе и таджиков, живших с давних пор в Баласагуне и Кашгаре. В самом деле, в том же одиннадцатом столетии, в котором документировано первое тюркское употребление слова «тозик», таджики четко произносили собственное имя, особо подчеркивая свое отличие от инородцев. Это вовсе не гипотеза, а факт, зафиксированный в известном историографическом труде Байхаки (двенадцатое столетие), в котором автор, подчеркивая свою небезучастность к происходящим военно-политическим событиям своего времени, говорит: «Я и подобные мне таджики» (*ману монанди ман тозикон*)<sup>17</sup>.

Поскольку замечание всесоюзных академиков воспроизвело давно знакомый тезис, неоднократно прозвучавший из уст научной и политической элиты Узбекистана начиная с тех же двадцатых годов прошлого столетия, придется коснуться этого принципиального вопроса более подробно.

Первое. Хайям не просто писал на языке, наиболее близком языку современных таджиков, он родился в Нишапуре (Хорасан), а ду-

ховно вырос в Самарканде и Бухаре — городах, где до сих пор живут таджики. (Любопытная деталь: рецензентов не смущила фраза автора о «гениальном сыне азербайджанского народа Низами».) Хайям не родился или не похоронен на территории современного Таджикистана? А разве Рудаки, который общепризнан как родоначальник «классической персидской поэзии», родился или похоронен на территории современного Ирана? А как же быть с теми, кто родился в Средней Азии, но умер в Иране, и наоборот? Например, каково этнокультурное происхождение Авиценны, который родился в Бухаре, но похоронен в Хамадане? А Сайидали Хамадани, уроженец теперешнего Ирана, закончивший свой жизненный путь на далеком Варазруде (в городе Кулябе современного Таджикистана, где ему создан почетный мавзолей)?

Второе. Абурайхан Беруни (*берун* — живое таджикское слово, сохранившее свое значение и произношение до сих пор), как известно, был хорезмийцем, но хорезмийский язык принадлежал к семейству очень близких друг другу иранских языков, в особенности был близок к согдийскому, на котором говорили предки таджиков. Тогда (X в.) родина Беруни (Хорезм) еще не была отуречена, а фарси-таджики уже стал теснить хорезмийский язык, свидетельством чему двуязычие самого Беруни. По свидетельству академика А. А. Семенова, даже спустя два века (XII в.) хорезмшахи свои государственные указы (*маницу*) писали на таджикском языке.

Правда, что Беруни язык фарси ставил ниже арабского. Однако речь шла лишь о сравнительной монополии этих языков в словообразовании (особенно в создании научной терминологии). В действительности же эта публичная критическая оценка не помешала ему сочинить свой астрономический трактат («Ат-Тафхим») именно на фарси, вполне доступном современному таджику. Так кому же в первую очередь принадлежит наследие Беруни? Неужели арабам или тюркам?

Третье. Тезис Окладникова-Пиотровского, противопоставивших этнокультурное происхождение творцов исторической судьбе их творчества (принадлежности их индивидуального наследия «общей сокровищнице») в культурологическом смысле просто неверен. Разве Лев Толстой перестал или должен перестать быть русским от

того, что его творчество вошло «неотъемлемой частью» в общую сокровищницу литературной классики Европы и мировой культуры вообще?

Четвертое. Соседство по региону или синхронность существования не может служить историческим, а тем более культурологическим основанием для раздела наследия соседа или соседей. Скажем, в то время (XIV—XVI вв.), когда на итальянской земле ярко горел прометеев огонь Ренессанса, духовная среда соседних земель еще молчала, а вспыхивать стала только спустя 100—200 лет (в XVII—XVIII вв.). Поэтому никто из близких соседей итальянцев тогда не пытался и теперь не пытается оспаривать понятие «итальянское Возрождение», равно как и не пытался и не пытается поныне разыскать в жилах Галилея или Микеланджело следы немецкой или французской крови. Да и ни один историк не оспаривает хронологию Возрождения, скажем, не утверждает, что французский Ренессанс начался гораздо раньше итальянского.

Пятое. Надо бы уточнить научный критерий национальной атрибуции деятелей прошлого вообще. Конечно же, в процесс формирования или развития такого большого духовного феномена, как таджикско-персидская или, точнее, ирано-таджикская литература, при всей его социокультурной уникальности были вовлечены и «инородцы» — арабы, евреи, индийцы, тюрки и др. В данном случае, однако, надо бы отделить друг от друга две категории — «этническое» и «культурное». Скажем, Шахид-и Балхи, судя по месту его рождения (*яхудонак*), был этническим евреем, Низами Ганджави — наполовину курдом, а Амир Хусрав-и Дехлави — индийцем. (Правда, Амира Хусрава следует считать индийцем лишь номинально, ибо он был сыном таджика родом из теперешнего Шахрисабза, покинувшего родину во время монгольского нашествия, и неизвестно, где именно родился будущий поэт. Во всяком случае, в одной из своих поэтических миниатюр он писал, причем не без глубокого уныния, о своей постоянной тоске по родине.)

Но такого рода сведения суть элементы личной биографии, а не факты культуры. Если национальное самосознание понимать шире и точнее, а именно как усвоенный стереотип культуры, то очевидно, что культура, на духовной почве которой они выросли и органиче-

ской частью которой стали, не становится от этого соответственно еврейской, курдской или индийской, равно как и собственная этническая культура творца-приобщенца не становится органической частью господствующей культуры.

Как заметил по сходному поводу Маркс, «если отдельная личность не связана с границами нации, то нация в целом не становится свободной от того, что стала свободной отдельная личность». Он привел также наглядный и убедительный пример: «В числе философов Греции был один скиф (имеется в виду Анахирисис), но это ни на шаг не приблизило скифов к греческой культуре»<sup>18</sup>. Иными словами, кем ни был Анахирисис по своему этническому происхождению, он, как воспитанник греческой социокультурной среды, был ассимилирован греческой культурной традицией, а его теоретическое наследие стало законным достоянием именно греческого народа. Впрочем, если следовать железной логике иных теперешних «культурологов крови», то мы могли бы считать Анахирисиса «таджиком» (!) — по той простой причине, что в этногенетическом отношении часть наших бадахшанских горцев восходит к скифам...

К нашему удивлению и даже стыду, культурный национализм свирепствует и среди фарсиязычных народов. Иным нашим собратьям горделиво хочется быть единственными обладателями нашего общего исторического наследия. Отсюда распространяемая с давних пор явно односторонняя (если не сказать больше) концепция культурной атрибуции, представляющая древних и раннесредневековых обитателей Ирана в его современных географических границах аккултураторами Западной, Центральной и Южной Азии: оказывается, и наш общий язык, и литература, и живопись, и наука, и все остальное пришли в наши края оттуда, чуть ли не из провинции Фарс. В свете этой концепции, исходящей из представления о Хорасане как исторически отсталой провинции тогдашнего Ирана, феномен цивилизационного полноводья в Варазруде и Хорасане выглядит полнейшей исторической загадкой.

Между тем данные востоковедной науки последнего тридцатилетия (особенно результаты археологических исследований, проведенных в Южном Таджикистане, Северном Афганистане и Южной Туркмении) со всей убедительностью опровергли популярную не-

когда историческую концепцию об «отсталости» домусульманского «Восточного Ирана». Да и до новейших археологических раскопок специалисты по древнейшим цивилизациям Средней Азии хорошо знали о существовании высокоразвитой культуры в Согде и Хорезме. Скажем, о какой собственно социально-экономической отсталости Согда может идти речь, если эта страна была одной из узловых точек Великого Шелкового Пути! А теперь в свете сенсационного открытия цивилизации Маргуш (Мерв), ровесницы древнейших очагов культуры (египетского, месопотамского и греческого), теряют смысл всякие разговоры о культурно-исторической отсталости «Восточно-го Ирана».

Более того, даже если исходить из концепции исторической «отсталости» Варазруда и Хорасана, то этот факт сам по себе еще не исключает возможность культурного подъема отсталого региона. На большом историческом материале можно убедительно доказать, что неблагоприятные географические, экологические, политические или идеологические факторы могут только тормозить или на время прервать культуротворящий процесс, но они не в состоянии подавить креативные силы человека и тем более целого народа. В самом деле, историческая культурология давно обратила внимание на следующий загадочный духовный феномен: расцвет той или иной сферы духовного творчества нередко происходил как раз в суровые времена, в особенности в неблагоприятных политических условиях. (Ср. расцвет немецкой философии в условиях политически раздробленной Германии XVIII столетия или развитие литературы высокой художественной пробы в условиях деспотического царского режима в России XIX в.)

Подводя общий итог сказанному, сформулируем вопрос на научно-академическом языке: этнокультурная общность, достигшая социоисторической зрелости к концу X в., составлявшая абсолютное большинство населения государств Тахиридов, Саффаридов и Саманидов и получившая «официальное» признание у тюрков в качестве самобытного народа, жива и поныне, обитает там же, где родилась. Так почему же литературу, науку и философию, созданные ее сыновьями на ее же собственной исторической родине, нельзя считать таджикскими или применительно к X—XV вв. хотя бы персидско-таджикскими?

Необходимо обратить внимание еще на следующие три существенных момента собственно таджикского историографического подхода к атрибуции общеиранского культурного наследия.

Во-первых, мы называем таджиками Рудаки и Фирдоуси, Авиценну и Беруни, Руми и Джами по той простой причине, что они родились на земле, где и поныне живут люди, именующие себя таджиками, и выросли на духовной почве культуры, которую творили эти люди. Мы считаем общим наследием теперешних иранцев и таджиков лишь литературу и науку определенного периода истории, а именно X—XV вв.

Во-вторых, мы не считаем архитектуру Персеполиса или искусство исфаханской школы миниатюры «таджикско-персидской», равно как и не претендуем на культурное наследие постсафавидского Ирана. Мы не называем «таджиками» также древнеперсидских царей Дария или Куруша. Но мы вправе считать таджикской династию Саманидов, эпоха которой составляет не просто «золотой век» нашей классической культуры, она знаменует собой историческое становление таджиков как отдельной ветви общеаирийского древа.

В-третьих, после XVI в., когда борьба Сафавидов и Шайбанидов за контроль над суннитским Варазрудом завершилась победой последних, а Иран до этого «национализировал» шиизм, былие межрегиональные литературные связи прервались. Начиная с этого века мы уже можем говорить о двух самостоятельных ветвях фарсиязычной литературы — собственно иранской и таджикской, и то в относительном смысле, ибо разрыв не был полным, оставался общий литературный язык. К тому же связующим звеном служила фарсиязычная культура Индии, куда переместился центр общеиранского литературного движения<sup>19</sup>.

## V

С историософской точки зрения представляет интерес следующий вопрос: существует ли какая-либо коренная причина, вызывающая в определенных точках социального пространства-времени культурный взрыв? Или каждый случай такой духовно-кreatивной вспышки следует рассматривать локально и конкретно, вне какой-либо связи

с другими аналогичными явлениями? А какова историческая частота проявления этих чрезвычайных духовных процессов?

В 90-е годы я был рад узнать, что классик иранистики уstad Эхсан Яршатер стал размышлять над происхождением культурного Большого взрыва в Восточном Иране, названного им «хорасанским Возрождением»<sup>20</sup>. Но в научном тексте уважаемого автора я тщетно искал этноним «таджик», там фигурируют обезличенные «хорасанцы». А поскольку Хорасан рассматривается иранской «провинцией» (причем в расширенном географическом смысле, т. е. уравнивается с Большим Хорасаном, включающим и Варазруд), «хорасанцы» лишаются какой-либо местной этнокультурной самобытности.

Признаться, я не очень понял цель этой лингвистической игры. Ведь таджики — прямые потомки тех, кто политически и культурно возродил Великий Хорасан в IX—XI вв. и говорил на точно таком же языке, на котором говорим мы, — языке, который сумел сохранить свой основной лексический фонд и грамматическую структуру на всем протяжении последнего тысячелетия. Конечно, все иранцы (арийцы) — и мы, потомки согдийцев и бактрийцев, и теперешние иранцы, потомки древних мидийцев и персов, но только по историческому происхождению. Однако кроме прочего есть еще такая тонкая материя, как этнокультурное самосознание. Свое отличие от своих двоюродных братьев, называющих себя персами по географическому имени своего места рождения, таджики начали осознавать еще во времена Саманидов, когда западно-иранское государство Буидов стало враждовать с ними не хуже тюрков.

Что до первопричны культурного «Большого Взрыва», то она носит не биологический или географический, а культуроведческий характер, т. е. ее надо объяснять не смешением кровей, а взаимодействием культур. Впрочем, это не мое методологическое открытие. Об этом четко сказано В. В. Бартольдом в известной работе «Культура мусульманства»: «В настоящее время можно считать доказанным, что главный фактор прогресса — общение между народами, что прогресс и упадок отдельных народов объясняется не столько их расовыми свойствами и религиозными верованиями, не столько даже окружающей их природой, сколько тем местом, которое они в разные периоды своей исторической жизни занимали в этом обще-

нии. Каково бы ни было превосходство индоевропейского расового типа над другими, без общения с другими народами индоевропейцы, как литовцы до XII в. или кафиры Гиндукуша до конца XIX в., оставались дикарями. Каковы бы ни были преимущества христианства перед исламом, культура мусульманского мира была выше культуры христианского, пока в руках мусульман оставались главные пути мировой торговли. Каковы бы ни были климатические и физико-географические преимущества Европы перед другими частями света, они могли проявляться только тогда, когда Европа занимала первое место в мировом общении. Тем же фактором в гораздо большей степени, чем догматами ислама как религии и расовыми свойствами отдельных мусульманских народов, определяются развитие и упадок мусульманской культуры»<sup>21</sup>.

В литературе встречаются попытки объяснять иные из упомянутых феноменов культурного взрыва (в особенности разнородными факторами — биологическим (смешение кровей или интерференция разнородных этнических полей), геоэкологическим (борьба с наводнениями или забота об орошении) или же чисто историческим (необходимость непрерывной борьбы за выживание с кочевниками, вызывающая постоянное духовное напряжение). У меня, однако, нет уверенности в том, что во всех случаях за духовными явлениями надо искать конкретные материальные причины, связав их видимой или невидимой каузальной цепью. В теоретическом же отношении часто приходится ограничиваться лишь описанием таинственности истории и не прибегать к ее метафизическому или тем паче теологическому объяснению.

## VI

В традиционном таджикском обществе сложилось трепетно-почтительное отношение к прошлому. Для нас историческая память вовсе не своего рода амбарная книга с записью мертвого инвентаря, она всегда составляла неотъемлемую часть нашего живого менталитета — того самого этнокультурного первоэлемента, который определяет и образ мысли, и образ действия каждого таджика в отдельности и всех вместе взятых.

Мусульманское традиционное общество и поныне живет во времени, которое в отличие от новоевропейского времени не является линейным, бесконечным и необратимым. Его время локально конечно, ибо ограничено с двух сторон — моментом «сотворения мира» и «концом света». Но в этой эсхатологической перспективе актуально ограниченное мусульманское время можно рассматривать потенциально циклическим: религиозно детерминированное обыденное сознание предполагает, что однажды Бог все начнет сначала.

В темпоральной дуге «прошлое-настоящее» событийная история упорядочена хронологически, но структура времени неоднородна, между различными точками диахронного континуума существует качественное различие в специфическом смысле, определяемом доктриной регресса (предыдущая лучше последующей).

Иными словами, традиционное историческое сознание таджика по природе своей ретроспективно, перспектива же (будущее) рассматривается только в эсхатологическом плане. Это специфическое отношение, говоря на языке философии постмодернизма, носит постисторический характер. Чтобы понять его особый смысл и значение, надо разводить понятия времени, истории и памяти в их социальных и психокультурных преломлениях.

Суть мусульманского мировидения я бы выразил двумя словами: унижение настоящего. Последнее существует между прошлым и будущим как невосполнимый пробел или даже как разрыв в цепи социоисторического бытия. Иными словами, будущее связано с прошлым через голову настоящего. Прошлому же, квинтэссенцию которого составляет уникальнейшее вселенское событие — божественный акт творения мира сего, отведена ключевая роль двойного предназначения: оно является и генератором, и детерминантом истории природы и общества.

Историческая память таджика имеет особую временную структуру: в ней минувшие события хотя и упорядочены в хронологической последовательности, однако не выстроены в восходящую прямую линию, они образуют линию нисходящую и прерывистую. Геометрический образ исторической памяти «среднего» таджика — спираль особого рода: в отличие от аналогичной спирали западного образца она не раскручивается вовне, а как бы закручивается вовнутрь.

В отдельные периоды истории (во времена Ахеменидов или в эпоху Саманидов) пытались (и довольно успешно) выпрямить этот самозамыкающийся хронотроп, но в конечном итоге менталитет подавлял конкретно-исторические «отклонения». Этикокосмологический смысл этого «круговорота» выпукло выражает нравственная максима о благодарении (*иукур*) как норме индивидуальной духовной жизни, установленной мусульманской духовной традицией. (Кстати, в Коране это слово встречается 75 раз!) Ее суть просто и ясно представил гениальный поэт Хафиз-и Ширази: «Поди, благодари (Бога), дабы плохое не стало еще более плохим». Это вовсе не поэтическая ирония и не простое нравственное наставление.

Художественное воображение поэта находилось в силовом поле более общего историософского учения. Поэтому, чтобы понять цель и направление художественной мысли Хафиза, надо углубиться в мировоззренческо-ценностную подоснову лирико-поэтического сознания его эпохи. Вопрос упирается в характерные особенности восприятия времени в ирано-туранском ареале мусульманской цивилизации.

Мировоззренческо-ценностная парадигма мусульманской уммы основана на следующих двух взаимосвязанных онтологических началах: постуатах космического регресса и неизбежного конца света. Согласно традиционной исламской теософии, человек не может изменить направление «стрелы времени», олицетворяющее собой необратимую деградацию обретенного на бренность мира до достижения им точки *киемат* (Судного дня). Но нравственное поведение человека на земле влияет на скорость общекосмического распада (может ускорять или замедлять ее). Бог вроде бы тоже не хочет «преждевременной» гибели своего детища. (Послал же Он на грешную землю пророков, чтобы они способствовали моральному очищению сынов Адама и тем удлинили срок их пребывания в мире сем.) Сотворенный Аллахом мир не случайно называется *олам-и кавн-у фасод* — «миром возникновения и уничтожения». Дата же наступления конца мира, где живет человеческий род, предопределена, но рабу божьему не дано ее знать. Что касается судьбы составных частей человечества, то о ней в Коране сказано более конкретно: «У каждого народа — свой срок»<sup>22</sup>.

Уникальную особенность социокультурного идеала таджиков можно усмотреть в следующем. Образно выражаясь, в отличие от двуликого Януса греческой мифологии у таджикского Духа одно лицо, а обращено оно только к прошлому, к тому же идеализированному. Наши мыслители даже свои утопии выражали в форме аркадии. Достаточно сказать, что социально-утопические грэзы трех средневековых поэтов Низами-и Ганджави, Амира Хусрава-и Дехлави и Абдуррахмана Джами, разделенных значительными пространственно-временными просторами, изложены в поэмах одного и того же названия («Искандарнома», у последнего — «Хираднома-и Искандари»). Время же действия их героев отнесено к эпохе Александра Македонского (Искандара) — мифологизированного и сакрализованного в рамках известного коранического сюжета (Зулкарнайн).

Этот культурологический феномен можно понять в контексте отличительной черты традиционного *историософского* сознания мусульманских народов, в том числе и таджиков, — ностальгическое переживание течения социального времени. Отсюда же селективный характер исторической памяти таджики — она не воспроизводит всю цепь свершившихся событий, а выделяет отдельные звенья этой цепи. Вот почему каждое новое поколение таджиков вступает в жизнь с неизбывной тоской в сердце по уникальным историческим событиям и великим историческим деятелям — тому «Золотому веку», который представляется давно отшумевшей и никогда уже неповторимой весенней порой их стареющего общества.

Науке еще предстоит решить главную загадку девятого столетия. Научно-историческая суть этой загадки состоит в том, что таджики явились в мир словно легендарная Афродита из морской пены: во всеоружии атрибутов исторически зрелого этноса — со своей письменно оформленной генеалогической эпопеей и овеянной славой древней политической традиции государственностью, изысканным литературным языком и выраженной в нем художественной литературой высшей эстетической пробы, логически утонченной философией и теоретически развитой наукой, оставившими неизгладимый след в мировой интеллектуальной истории. Не будет научно-историческим преувеличением, если целокупность судьбоносных

событий, свершившихся в долинах тогдашней Средней Азии, охарактеризовать как цивилизационное половодье.

В общей цепи исторических новообразований рассматриваемого периода рождение Саманидского царства — важнейшее звено. Правда, Саманиды не были первой и единственной восточно-иранской династией, до них были Тахириды и Саффариды. После них — Гуриды. Да и поднявшаяся на политических руинах Саманидов династия Газнавидов едва ли может быть типологически отнесена к числу собственно тюркских государств.

Однако вправе ли мы считать Саманидское царство специфическим феноменом собственно таджикского исторического бытия. У нас есть солидные научные основания ответить на этот вопрос положительно. В самом деле, историческое возвышение местной политической элиты (Саманидов) произошло на земле, где ранее (предположительно между концом пятого и концом восьмого веков) сформировались таджики и где с незапамятных времен жили их предки. Более того, как и в предшествующие века, подавляющее большинство населения края составляли ираноязычные народы.

Что касается иноязычных племен, то в Средней Азии того времени, как отмечал крупнейший знаток истории края академик В. В. Бартольд, политические границы в основном совпадали с этнокультурными (между таджиками и тюрками), экономическими (между земледельческими оазисами и скотоводческо-кочевой степью) и религиозными (между мусульманами и язычниками). Поэтому мы вправе связывать с историческим восхождением Саманидов становление нашей (собственно таджикской) политической, интеллектуальной, культурной и религиозной традиции.

После арабского завоевания Аджаму потребовалось целых двести лет, чтобы прийти в себя, и то не везде — только на его восточной части. В постарабское время на окраинах уже разваливавшегося Халифата стараниями ираноязычных народов образовались два относительно независимых государства — Буйское (Ол-и Буя) и Саманидское (Ол-и Сомон). Первое царство, находящееся на западной стороне общеиранской ойкумены, как мне рассказывал в Париже крупный знаток той эпохи Али-и Мазохири, во всем подражало арабам, государственным языком продолжал оставаться арабский,

штатными одописцами (*маддах*) двора были арабские поэты, а двумя ведущими министрами (*вазирами*) были мастера традиционного (арабского) *адаба* Сахиб ибн Аббод и Ибн Амид.

Другое дело государство Саманидов, расположеннное на восточной стороне, в Варазруде и Хорасане. Образование этого государства явилось политическим венцом двуединого процесса этнокультурогенеза, продолжавшегося урывками в течение предшествующих столетий и знаменующего собой становление нового народа. Древнеиранский *фар*, поэтически воспетый Фирдоуси, достался именно таджикам. Их политический первенец — Саманидское царство — фактически принял историческую эстафету, начатую Ахеменидами и продолженную Сасанидами и, таким образом, открыл новую страницу в многовековой истории ираноязычных народов.

Однако если Саманидское царство оценивать по историческим меркам «Большого времени» (Бахтин), то его нельзя рассматривать как простое восстановление или продолжение домусульманской политической традиции ираноязычных народов. В отличие от государства Буидов рождение государства Саманидов нельзя считать заурядным политическим событием локального масштаба и значения, оно было поистине всемирно-историческим явлением. Фактически же на культурно-исторической почве Варазруда и Хорасана выросла оригинальная ирано-мусульманская субцивилизация.

## VII

История человечества во многом представляется копилкой случайностей, но повторяющаяся случайность, как нас учили в советской школе, уже закономерность. Возможно, волею случая (этому я не верю) египтяне и иракцы, потомки создателей древнейших цивилизаций, стали арабами, а анатолийцы, выросшие под щедрым солнцем греко-римской цивилизации, — турками. Но случайно ли выжили греки? А евреи? Чем же случаен тот факт, что древний земледельческий народ Варазруда и Хорасана, несмотря на непрекращающийся поток внешних вторжений и оседаний, нарастающие угрозы этноцида и постоянное давление языкового и бытового ассилияторства, в отличие от ряда других древних народов, тоже сы-

гравших заметную роль в развитии общечеловеческой цивилизации, но исчезнувших в водовороте суровой истории, не потерял свою этнокультурную идентичность и дожил до наших времен — пусть с большими историческими потерями — в качестве самобытной человеческой общиной?

В классической этнографической литературе у таджиков репутация не только самого миролюбивого народа, но и людей, которые, представляют, говоря выразительными словами русского академика А. Ф. Миддендорфа, «единственный на нашей планете пример столь упорного существования, пробивающего себе путь»<sup>23</sup>.

Действительно, каждый раз, когда очередная волна пассионарного кочевничества покрывала цветущие долины Варазруда и Хорасана и казалось, что коренные жители городов и сел уже растворились среди грозных пришельцев, покоренные таджики с поразительной цикличностью (с интервалом в 200—300 лет) возрождались буквально из раскаленного исторического пепла! Современный поэт Бозор Собир уподоблял свой народ легендарной птице «Мург-и Самандар» (Фениксу). Данный поэтический образ и в самом деле наиболее адекватное художественное олицетворение исторической судьбы таджика как единственного арийского реликта в Центральной Азии.

В чем же первопричина исторической живучести таджикского народа?

А. Ф. Миддендорф основную причину усматривал в особенностях культуры народа в целом. «Только благодаря своему превосходству в духовном отношении, так же как во всякой житейской практике, таджик и мог сохранить свою этнографическую самостоятельность. Способность к выработке и великое искусство подчинять себе природу тяжелым трудом и обращать негостеприимные пустыни в райские оазисы выработали в этих людях особую выносливость, которой переход из рук в руки, от одного тирана к другому, придала еще большую эластичность. Несмотря на непрерывные порабощения, несмотря на исторические события, которые, казалось, складывались так, чтобы уничтожить всякую типическую особенность, как духовную, так и физическую, несмотря на изолирование от главной массы западно-иранских единоплеменников, персов, из страны которых ни одна освежающая историческая волна не достигла таджиков. С той

древнейшей эпохи, когда обе группы разделились, несмотря на все эти насилистенные влияния, сохранился своеобразный уклад, так что классическое изречение: *Graecia victa, ferum victorem cepit*, — гораздо более подходит к таджикам, нежели к грекам»<sup>24</sup>.

Со своей стороны могу добавить: доставшийся нам исторический жребий — в числе еще неразгаданных научных загадок гегелевского «Мирового Духа». Вспомним хрестоматийный пример трагической участи двух древнейших народов — вавилонян и египтян, создавших в далеком прошлом мощнейшие государства и богатейшие цивилизации. Дело не в том, что они не выдержали военного удара (ведь не устояли и сильнейшие державы того времени Иран и Византия, правда, уже истощенные в ходе многолетней борьбы за региональное господство). С культурологической точки зрения главная историческая потеря для этих древних очагов человеческой цивилизации состоит в том, что их народы утратили не только политическую власть, но и, приняв язык и духовную культуру завоевателей, исчезли с лица земли как самобытные народы.

Таджики же выдержали нашествия не одних только бедуинских племен, но и куда более свирепых тюрко-монгольскихnomадов. Причем военное вторжение тюрко-монгольских орд было многократным и продолжительным, а их политическое господство продолжалось вплоть до русской революции. Завоевания и грабежи земледельческих оазисов и разрушения культурно-экологической инфраструктуры оседлого населения продолжались почти на всем протяжении минувшего тысячелетия. Выживание таджиков в столь суровых внешних условиях без какой-либо тени национального бахвальства можно назвать историческим подвигом. Но это уникальное событие нельзя называть историческим чудом, ибо тому были глубокие внутренние причины.

Среди них надо особо выделить три взаимосвязанных фактора, которые, на мой взгляд, существенно способствовали историческому выживанию таджиков как народа.

Первый фактор — специфика социоисторического бытования таджиков, выражаясь в градоцентричности их культуры, т. е. в ведущей созидающей и охранительной роли города. Самарканд и Бухара, Балх и Герат, Тус и Нишапур, Мерв и Ходжент, города Фер-

ганской и Дарвазской долин — вот далеко не полный перечень центров исторической кристаллизации таджикского народа и его городского менталитета. Именно в этих древних городах формировались социокультурные нормы и идеалы таджиков, складывался их национальный характер, уточнялись духовные архетипы и традиции. Периферийные же сородичи ехали в города не просто учиться, заниматься на сезонные работы или торговать — таджиками в собственном смысле становились именно там, приобщаясь к городскому быту с его религиозно одухотворенной этикой вежливости и изысканным этикетом, погружаясь в духовно-нравственные глубины жизни городских гузаров (кварталов), внешне скованной сакральными традициями, но внутренне устремленной к реактивным обновлениям.

Второй фактор — особая роль традиционного семейно-бытового уклада жизни. Этот уклад культивировал (и продолжает культивировать) особый тип человеческой преемственности, основанный на нравственной субординации поколений (не только внутриклановой, но и межродовой). Выросшей на этой почве этнокультурной традиции, обогащенной и закрепленной религиозной этикой (сначала зороастриской, а затем и мусульманской), суждено было превратиться со временем в мощный духовный щит экониши народа, оставшегося беззащитным в трех других важных отношениях — военном, экономическом и политическом.

Уже в свете этих двух факторов очевидно, что таджики выжили далеко не случайно. За этим уникальным историческим явлением лежит огромная созидательная работа традиционной культуры и цивилизации, соединявших и соединяющих тонкими, но крепкими нитями отчужденные и отчуждающиеся части географически, экономически, политически и даже хронологически разделенного народа в одно духовно-психическое целое.

Это подводит нас к третьему фактору, способствовавшему историческому выживанию таджиков как самобытного народа. О нем поговорим отдельно и более подробно, ибо он касается самой сути социокультурного бытования таджиков как «нации языка» (согласно известной классификации Фихте).

Третий фактор — конструктивная роль языка как особой культуроторвоящей и коммуникативной системы. Известный американский

ориенталист Ричард Фрай, завершая свои размышления об исторических судьбах ираноязычных народов, обратил внимание на двойкую конструктивную роль языка: (1) как «наиболее адекватный критерий для определения самосознания (*identity*) народа» и (2) как «более важного» средства «для поддержания преемственности культуры по сравнению с религией или социальной организацией»<sup>25</sup>.

Действительно, если бросить ретроспективный взгляд на прошлое таджиков, то оказывается, что носителем, хранителем и кодом культуры, обеспечившей их выживание, был и остается язык фарси (таджики). Этот язык завидной исторической судьбы в своей развитой литературной форме был детищем арабо-аджамского культурного синтеза. Парси-и дари (исторически первое название языка) заимствовал у арабского языка не только алфавит, но и изрядное количество специальной лексики, не говоря уже о собственных именах и фразеологических оборотах. Язык же становящейся таджикской прозы сформировался под сенью арабского языка, а сама проза в основном состояла из переводов исторической и теологической литературы, написанной по-арабски.

В культурологическом плане в высшей степени примечательно, что классическая религиозно-одухотворенная фраза о парси-и дари как о «языке небожителей», своевременно и дерзко вложенная в уста пророка ислама теологствующими сынами исторически самоутверждавшегося молодого этноса, позволила освятить родную речь и органически интегрировать ее в канонизированную систему мусульманского мировидения. Приобретя же особое сакральное измерение, язык фарси (таджики) превратился в системообразующее начало этнокультурной идентичности современных таджиков и персов. Более того, литературный язык фарси со временем превратился не только в *lingua franca* культур разноязычной Западной, Центральной и Южной Азии, но и успешно заменил собой арабский в качестве языка науки, философии и даже теологии в обширном регионе (в Варазруде, Хорасане и позднее в Северо-Западной Индии).

В двадцатом столетии фарсиязычные народы Таджикистана, Ирана и Афганистана воспринимают свой родной язык уже не просто как средство внутри- и межнациональной коммуникации, а как священный символ их исторического выживания. Именно в этом

первопричина чрезвычайно эмоционального отношения таджикской интеллигенции к языковым процессам, находившимся ранее под жестким идеологическим и даже политическим контролем коммунистического режима. И вот почему в годы горбачевской перестройки в Таджикистане культурно-возрожденческое движение началось с требования восстановить интегративную роль таджикского языка в обществе, утраченную им в советское время.

Отсюда же резко отрицательная реакция национальной интеллигенции на законодательное изменение исторического названия языка (1994), а также реставрацию юридической и политической терминологии, идеологически навязанной в советское время. К сожалению, они не были единственными законодательными поправками: таджикские парламентарии также убрали из государственной эмблемы изображение льва (заметим, что лев наряду с «флагом Ковы» — *дирави-и ковиена* — исстари символизирует этнокультурную самобытность и историческую гордость ираноязычных народов).

По существу, за этими политическими решениями кроется явление куда более серьезное: кризис таджикского национального самосознания, начавшийся после распада СССР и обострившийся в ходе гражданской войны.

## VIII

В мировой историографии принято считать, что таджики имели свою государственность лишь в десятом веке, а затем вплоть до начала 1920-х годов государственная власть безраздельно принадлежала тюрко-монгольским династиям. Между тем это заключение не более, чем эмпирическая констатация внешней стороны реального исторического процесса, а значит, и неисторического подхода. А ведь и в Иране с начала одиннадцатого века по первую четверть века двадцатого высшая политическая власть безраздельно принадлежала тюркам (кстати говоря, она и теперь находится в руках этнических тюрков!). Однако в мировой исторической науке никто еще не утверждал, что на протяжении почти 900 лет иранцы были лишены своей национальной государственности!

Правда, что после окончательного разрушения государства Саманидов извне Караханидами и изнутри Газневидами (сопротивление

чужеземцам, временами весьма успешное и обнадеживающее, продолжалось до конца 1005 г.) уже никогда не удавалось объединить всех фарсиязычных жителей Большого Хорасана (Ирана, Варазруда и нынешнего Афганистана) вокруг единого политического и культурного центра. И, тем не менее, у нас есть достаточно исторических оснований утверждать, что, несмотря на многовековое бесправие и историческое унижение, таджики не потеряли свою государственность: они лишились только высшей политической власти, а это не одно и то же. Этот общий вывод можно подкрепить следующими соображениями, имеющими солидные фактические основания.

Первое. На всем протяжении минувшего тысячелетия в земледельческих оазисах Средней Азии, особенно в ее крупных городах, таджики составляли преобладающее большинство (а местами, например в городах Зерафшанской долины, абсолютное большинство). Поэтому академик В. В. Бартольд имел все основания констатировать: «Сами эмиры (мангытские) были более таджиками, чем узбеками, хивинские историки называли даже бухарское войско таджикским, хотя военным элементом и в Бухарском ханстве оставались узбеки»<sup>26</sup>.

Второе. Ни одна тюркская или монгольская династия, господствовавшая в Средней Азии за минувшее тысячелетие, не установила, да и не могла установить (в силу отсутствия у них соответствующей политической традиции, пригодной для управления в земледельческой цивилизации) какие-либо новые формы государственности. Все политические формы, функционировавшие с XI в. по начало XX в., были копиями или прямыми продолжениями саманидских институтов. Более того, во многих, если не во всех государственно-управленческих структурах должности первых министров и высших сановников занимали таджики, о высшем духовном сословии общества и говорить нечего: оно полностью состояло из таджикских *мулл* и *кази*. А для легитимизации власти новых завоевателей или узурпаторов местным *улама* пришлось создавать мифологические генеалогии. Так, Карабанидов представили как «Ол-и Афрасияб» и таким образом ввели в круг туранских эпических образов. (В дальнейшем это привело к отождествлению Турана с Туркестаном.) Словом, распространенные в историографической литературе прошлого и на-

стоящего термины типа «государство Караханидов», «государство Газневидов» и т. д., строго говоря, неточны.

Третье. Фактически все важнейшие сферы социального бытия края — экономика и торговля, культура и образование, а также вся религиозная жизнь — находились в руках таджиков. Все нити духовного, а временами и политического влияния на государство и общество в целом стягивались к таджикской религиозно-интеллектуальной элите — *фукаха* (законоведы), *улама* (богословы, а также ученые), *удаба* (поэты) и *урафа* (суфии).

Четвертое. Официальным языком государственного делопроизводства, религиозного просвещения и, что очень существенно, языком преподавания на всех ступенях обучения и воспитания вплоть до начала большевизации края оставался фарси-таджики. Будь это не так, очевидно, коммунисты не приняли бы таджикский язык в качестве официального языка образованной ими в 1920 г. Бухарской Народной Республики. (Правда, вскоре по настоянию политиков пантюркистской ориентации таджикский стали вытеснять из сферы народного образования: сначала его заменили турецким, а затем тюрко-чагатайским.)

Словом, в обществе задавало тон таджикское духовенство, в царском дворе безраздельно господствовала персидско-таджикская поэзия, в школах и медресе преподавали по-таджикски. Даже столицей государства, за исключением небольшого исторического перерыва, оставалась та же Бухара... Сказанное лишь историческая иллюстрация вывода, сделанного русским этнографом Шишовым на основе собственных полевых наблюдений: «Несмотря на различные перевороты, робкие таджики все-таки удержали за собой духовное господство»<sup>27</sup>.

Чужеземные этнографы упрекали таджиков в том, что у них не хватало не только силы, но и даже желания сопротивляться чужеземным захватчикам. Да, будучи лишены военно-политической власти, они не имели достаточной физической силы для эффективного сопротивления иноземным нашествиям и последующим злодеяниям пришельцев. Но фактически смирение часто сопровождалось отчаянными восстаниями и бунтами. Но сейчас не об этом речь. Важнее сказать, что сопротивление может принимать и чисто духовную фор-

му. Имею в виду сопротивление с помощью такого мощного духовного оружия, как аккультурация. В этом отношении крупные города были для пришельцев своего рода культурным плавильным котлом.

К сожалению, сколь бы внушительными и высокими ни были пирамиды культуры, они беззащитны перед грубой физической силой. И таджикам пришлось сполна испить горькую чашу исторических страданий. Говорю о той очень высокой исторической цене, которую им пришлось заплатить за свое экзистенциальное выживание в условиях почти беспрерывных чужеземных завоеваний, грабежей и разрушений культурно-экологических ниш — плодов многовековых созидательных усилий их предков.

Это и безжалостное вытеснение части этноса из его исконной родины (равнины и города) в глухие уголки Центральной Азии (горные долины и ущелья), приведшее к расчленению антропологически и исторически единого тела народа, а далее и к психокультурному отчуждению его насильственно разделенных и деэкологизированных частей. Это и продолжавшийся веками (и продолжающийся до сих пор!) процесс отуречивания таджиков и вызванный этим ползучий этноцид. Это и субнациональная раздробленность народа, выражающаяся в появлении у географически обособленных обитателей гор и долин Центральной и Южной Азии беспрецедентной фобии по отношению к своим инорегиональным соплеменникам<sup>33</sup>. Это, наконец, потеря таджиками целых пластов своей исторической памяти, приведшая к изрядной деформации традиционного менталитета. (Наглядный тому пример — появление в национальной символике независимой Республики Таджикистан очертания гор, хотя таджики известны в истории как созиатели и продукты исконно городской цивилизации.)

## IX

Духовному господству таджиков в Средней Азии пришел конец осенью 1924 г., когда в результате криминально-исторической акции, документально зафиксированной как «национально-территориальное размежевание народов Средней Азии», жирный кусок региона, обитаемого издревле таджиками, был преподнесен на

блюдечке с красной каемочкой новорожденному «советскому Узбекистану». Политическая же элита новообразованной союзной республики оказалась, так сказать, на высоте национальной задачи: наделенные чрезвычайными полномочиями партийные функционеры того времени, как и полагалось им как людям большевистского размаха, взяли быка за рога: всемерно старались во что бы то ни стало «изжить таджикский дух» прежде всего в Бухаре и Самарканде путем насильтственного обузбечивания горожан-таджиков. Ну а с теми, кто по своему историческому «невежеству» или личной «выгоде» объявлял себя таджиком, разговор был короткий: депортация туда, куда ранее мангытские эмиры высыпали матерых преступников.

Силовую политику властей соседней республики по отношению к местным таджикам, целенаправленно и систематически осуществляющую на протяжении десятков лет на государственном уровне, некоторые мои академические коллеги воспринимают как геноцид. Но это не геноцид, это хуже. Будет точнее политическую стратегию насильтственной манкуртизации, жертвой которой стали таджики Узбекистана, квалифицировать как культурный этноцид. Там коренных жителей древних городов лишь косвенно заставляют скрывать свое этническое происхождение, во всех государственных и общественных организациях общаться только по-узбекски, своих детей отправлять в узбекские школы и дошкольные учреждения, а историю и культурную традицию своих предков называть «узбекскими»<sup>28</sup>.

В рассматриваемом контексте определенный исторический урок содержит опыт культурно-политического развития Афганистана, где в XVIII в. тюркскую власть сменило военно-политическое господство новых завоевателей — паштунских кочевников. Но и там язык таджиков (в Афганистане он издавна назывался форси-и кобули) продолжал господствовать в афганском государстве и обществе в качестве единственного официального языка и языка межэтнической коммуникации. (Таджики давно стал родным языком для хазарейцев, таджикским владеют не только узбеки, но и многие паштуны.) Правда, во времена правления последней королевской династии Дурранидов (1929—1978) паштунский этнонационализм проявил себя не в меру воинственно. Достаточно вспомнить государственную политику коренизации по-афгански, выразившуюся в паштуни-

зации столицы и провинций, где подавляющую часть населения составляют таджики, таджикоязычные хазарейцы, а также двуязычные паштуны и узбеки.

Эта дискриминационная политика, сопровождавшаяся насильственным насаждением в стране языка и племенной культуры политически господствующего этноса, своей кульминации достигла в 1936 г., когда форси-и кобули был лишен общегосударственного статуса. Однако ни кнут (постоянное политическое давление), ни пряник (дополнительное денежное вознаграждение тем, кто овладел официальным языком) не смогли вытеснить язык таджиков с социокультурной и политической сцены Афганистана. И в конце концов властям пришлось вновь объявить его государственным языком (наряду с паштуту).

В отличие от афганских правителей тюркские правители не хуже, а местами и лучше выступали в исторической роли защитников и распространителей языка и культуры таджиков за пределами их исторической родины. По иронии судьбы именно династия Газневидов, третированная в советской историографии как могильщик первенца нашей государственности, а не таджикская династия Гуридов сохранила и развила саманидские традиции, причем, что очень важно подчеркнуть, не только политические и административно-управленческие, но и культурно-цивилизационные. Остается добавить, что благодаря только исторической воле тюркской военно-политической аристократии язык фарси-таджики проник в Индию и вплоть до времен английской колонизации страны оставался там влиятельной культурной силой. Кстати, со временем именно Индия превратилась в ведущий центр персидско-таджикской лексикографии.

Как известно, с XVI в. начинается новая кровавая страница истории таджикского народа. Тогда среднеазиатское междуречье превратилось в открытое поле почти беспрерывных кровавых междуусобиц завоевателей новой и старой волны (особенно пагубной была борьба Сафавидов и Шайбанидов за контроль над Варзудом, последовавшая за крушением династии Тимуридов). Это вызвало глубокую деорганизацию местной экономической, политической и социокультурной жизни — наступила историческая стагнация всего региона.

Некогда процветавший древний край превратился в конгломерат истощенных изнурительными внутренними и внешними войнами государств, отличавшихся крайним отставанием по всем мыслимым показателям общественного развития.

Накануне начала «Большой Игры» (борьбы Великобритании и России за завоевание Средней Азии) таджикские земли были поделены Бухарским Эмиратом, с одной стороны, Кокандским и Хивинским ханствами — с другой, а также (ранее) Афганистаном и Китаем. Насильственное присоединение к России части земель, ранее завоеванных тюрко-монгольскими племенами, а затем занятых переселенцами из Дашт-и Кипчака, стало новой точкой отсчета в этой убогой и удручающей среднеазиатской реальности. По большому историческому счету его общий итог не сводится лишь к тому, что часть территории Средней Азии была завоевана Россией, а местные ханства попали в вассальную зависимость от нового более могущественного колонизатора.

В интересующем меня плане более существенным представляется другой факт: таджики оказались на линии разлома трех цивилизаций — мусульманской, христианской и конфуцианской. Вовлечение же в хозяйственную, политическую и культурную жизнь государств, с резко отличающимися друг от друга социальными институтами и духовными традициями, привело к еще большей дезинтеграции и разобщенности таджикского этноса в целом. В итоге к началу 20-х годов текущего столетия его географически и политически разделенные, а также культурно отчужденные части оказались на разных уровнях общественного развития, что сказалось на характере политических импровизаций «народных масс» и последовавшей за ними небывало жесткой гражданской войны в самом начале постсоветского времени.

Невольно задаюсь вопросом: почему мои великие предки из поколения в поколение в разных художественных вариантах и разном философском оформлении повторяли одни и те же поэтические максимы: не убий, не предавай, будь терпелив, не будь неблагодарным и т. д.? Не потому ли, что наследникам в силу определенных черт их национального характера свойственна духовно-историческая забывчивость и что в силу этого существовала постоянная необходимость

время от времени освежать нравственную память народа, склонного к романтизации, а то и сакрализации не только героического, но и трагического?

## X

По философской воле Фридриха Ницше Заратустра восклицает: «Горе! Приближается время, когда человек не пустит более стрелы тоски своей выше человека и тетива его лука разучится дрожать!»<sup>30</sup>

В моем восприятии дрожащая тетива есть литературно-этическое выражение индивидуальной и социальной ответственности. Последнюю же я определяю как культурно обузданную стихию человеческой воли — той самой, за духовную свободу которой неустанно боролись гуманисты всех времен и народов. Между тем она, эта воля, бывает самой разной: доброй и злой, сильной и слабой, а может и вовсе отсутствовать у иных субъектов действия, в том числе и субъекта исторического.

В этой связи не лишены определенного научно-исторического интереса некоторые любопытные наблюдения зарубежных этнографов, хронологически относящиеся к началу XX в. В особенности они обратили внимание на то, что во многих решающих моментах постсаманидского времени политическая воля оседлого населения края была заметно ослаблена, если вообще не парализована. Так, русский этнограф А. П. Шишов результаты своих полевых наблюдений подытожил следующими словами: «Предназначенные природою к мирным занятиям, таджики показывают всюду склонности к земледелию, торговле и промышленности и ненавидят войну, а если берутся за оружие, то редко бывают храбры, а жестоки — часто»<sup>31</sup>. Конечно, было бы явной несправедливостью обвинять в отсутствии храбрости потомков Спитамена и Абу Муслима, Темурмалика и Сарбадаров. Но не об этом сейчас речь.

Когда я впервые прочитал эти обжигающие строки в мою бытность студентом-стажером Ленинградского университета, я испытал скорее глубокое смущение, чем гневное возмущение, крупные капли холодного пота, которые покрывали мое напряженное лицо, думаю, замечали даже мои соседи по общему столу библиотеки име-

ни Салтыкова-Щедрина. И вот спустя много лет я вновь обращаюсь к этим строкам, но теперь уже перед моими возмущенными глазами не пожелавшие страницы редкой книги, а живые эпизоды недавней братоубийственной войны. Вот мой современник, наверное, еще совсем молодой, не без гордости называющий себя потомком Рудаки и Авиценны, берет недрожащей рукой отточенный нож и с какой-то сверххолодной деловитостью приступает к совершению чудовищного злодеяния — сдирает кожу со своего противника. «Противник» же этот — его собрат, единственная вина которого в его инорегиональном происхождении. А вот другой таджик, тоже с позволения сказать, духовный наследник великих гуманистов, в пылу дикой злобы велит потопить своего сородича из соседнего села в горящей смоле...

Наверное, не будет особым преувеличением сказать, что на всем протяжении последнего тысячелетия в таджикской этнопсихологии преобладало чувство роковой предопределенности. Это наверняка зов нашей индоевропейской крови, точнее, эхо отдаленнейшего времени, когда первопредки таджиков во всем окружающем искали и находили черные следы злостного Рока-Судьбы. В эпоху же ислама эта древнейшая вера органически вошла в структуру мусульманской эсхатологии. Организующим же этическим началом этой последней служила доктрина морального регресса человечества.

Духовная ситуация стала меняться в недрах элитной культуры крупных центров таджикской цивилизации — Самарканда, Бухары и Ходжента. В сочинениях выдающихся просветителей конца XIX — начала XX в. (Ахмад-и Дониша и Садр-и Зии, Тошходжи-и Асири и Мирзосироджи-и Хакима, Сиддикходжи-и Аджзи и Абдурауфа-и Фитрата) сквозит большая тревога по поводу беспрецедентно-критического духовно-интеллектуального положения в крае, бездарно управляемого пришлым меньшинством, хотя и культурно ассимилированным. К тому же особенно раздражало равнодушное отношение к суровым реалиям своего времени малопросвещенного большинства, склонного скорее к подражанию (*таклид*) и фанатизму (*таассу́б*), чем к креативному мышлению, пронизанному чувством социальной ответственности.

Но и просвещенная таджикская элита того времени тоже не была лишена этих самых негативных черт. Во всяком случае, многих и по-

ныне не может не удивить факт приобщения ее наиболее активной части к пантюркистской идеологии. Более того, иные из них превратились в фанатичных пропагандистов этой враждебной таджикам политической идеологии<sup>32</sup>. Среди этих фанатиков оказались две ярчайшие фигуры того времени: политик Файзулла Ходжаев и литератор Абдурауф Фитрат. Наверное, только тщательное психоаналитическое исследование может выявить внутренние струны этого этнокультурного вырождения.

Определенную негативную роль сыграла также сравнительная историческая отсталость Ирана: эта страна, находясь в конце XIX — начале XX в. в полуколониальной зависимости от России (и Англии), не могла способствовать социально-политическому пробуждению фарсиязычных обитателей Средней Азии, тогда как в постоттоманской Турции у наращающих пассионарную энергию младотурков стали формироваться далеко идущие пантюркистские амбиции шовинистической закваски. Но главным препятствием на пути сближения интеллектуальной элиты Бухары и Ирана служила доктринальная раздвоенность мусульманской религии на толки, а именно конфронтация суннизма и шиизма: иранцы были шиитами, а таджики, как и современные турки и татары, суннитами. Вот почему таджики легче восприняли пропаганду пантюркизма, нежели паниранизма.

Как бы там ни было, последнюю четверть XIX и первую четверть XX в. следует считать поворотным моментом в многовековой истории таджикского народа. Этот пятидесятилетний рубеж примечателен тем, что тогда народился новый тип мыслящей личности, которую я бы квалифицировал как верующего интеллектуала с критико-ретроспективным самосознанием. Его характерные черты проявились уже у Ахмад-и Дониша — родоначальника этой яркой плеяды творческого меньшинства.

Далеко не случайно, что у них в устах чаще всего звучало слово *наджат* («спасение»). Зрелость новоформировавшейся когорты мыслителей в ее типологическом отличии от всех предшествующих поколений таджикских духовно-интеллектуальных элит (*удаба, улама, урафа и фукаха*) состояла в том, что она впервые задумалась над историческими, культурными и психологическими перипетиями

пройденного народом пути. Превращению интеллектуалов крупных городов Средней Азии в интеллигенцию российского образца, т. е. социально активную прослойку общества, особенно способствовали два фактора: (1) зарубежные путешествия (Дониш побывал в России, Мирзосиродж — в Европе, Фитрат — в Турции, а Бехбуди — в Египте) и (2) знакомство (пусть и несистематическое) с зарубежной фарсиязычной прессой.

В результате стало созревать понимание необходимости изменения самого основания традиционного мышления, окутанного мифопоэтической архаикой. Вот почему начавшееся в 1880-е годы просветительско-реформистское движение, получившее название джадидизма, заявило о себе открытием в крупных городах Центральной Азии (Самарканде, Бухаре, Ходженте) школ нового типа (*мактаби-и усули джадид*). В реализации программы просветительских реформ среднеазиатским джадидам помогали крымско-татарские просветители во главе с Гаспринским. Что касается характера избранного джадидами пути выхода из исторического тупика, то он с самого начала идейного оформления возрожденческого движения в крае был ярко освещен светом двух трансграничных идеологий — панисламизма и пантюркизма, которые, однако, в итоге оказались одинаково деконструктивными по отношению к становящемуся новому общественному сознанию. Но в глазах местных интеллектуалов, изучавших социоисторический опыт переустройства традиционной жизни в постOTTOMАНСКОЙ Турции, более заманчивой выглядела светская идеология кемалистской Турции, пытавшейся компенсировать свои территориальные и духовные потери на Западе (Юго-Западной Европе) за счет расширения своего идеологического и политического влияния в Центральной Азии.

Пока разобрались со своими политическими и идеологическим ошибками, связанными с некритической увлеченностью идеями пантюркизма и панисламизма, пробуждавшимися умами молодых джадидов Бухары завладела новая идеология — большевизм. А на стыке джадидизма и большевизма родилось нечто вроде политической химеры (в смысле гумилевского образа). Будучи же движением пантюркистской окраски, эта химера предала в первую очередь свою этносоциальную базу — таджиков Бухары, надеявшихся освободить-

ся от прогнившего тюрко-мангытского ига. Но Файзулла Ходжаев, коренной бухарец, возглавлявший «младобухарское движение» (оно было создано как местное подобие «младотюркского движения»), судя по всему, работал над проектом создания советской версии «Малого Турана», где не было места его сородичам — таджикам<sup>33</sup>. В итоге же это исторически хрупкое, еще не окрепшее социокультурное движение (джадидов) буквально задушил в своем не в меру горячем объятии большевизм<sup>34</sup>: новая поросль джадидов (младобухарцы), страстно увлеченных теорией и практикой разрушительного революционизма, за свой безоглядный политический энтузиазм очень скоро поплатилась собственной жизнью. Но не избежало карательного меча и старшее поколение джадидствующих интеллектуалов, поверившее и искренне желавшее служить коммунистическому режиму.

Октябрьская революция вдохнула новую жизнь в слабеющий общественный организм таджиков. Поэтому двадцатое столетие для них, как и, впрочем, для многих других, как говаривали тогда, «исторически отсталых» народов, фактически началось с большевизации края, которая вначале была восторженно воспринята не только «революционными массами», но и подавленной и уже начавшей терять историческую перспективу культурной элитой. Например, Садриддин Айни, освобожденный русскими из темницы последнего мангытского хана, приветствовал Октябрьскую революцию поэтической одой, а в двадцатые годы развернул активную просоветскую публицистическую деятельность. Он искренне и целеустремленно пропагандировал идеи коммунизма, находя ихозвучными социальным идеалам ислама.

На деле же большевизм оказался обьюдоострым мечом. Так, таджики-мусульмане наряду с представителями других религий и конфессий были насилено «освобождены», как тогда говорили, от вековых пут «религиозного мракобесия», но их тут же окружил научный атеизм, который вскоре сам выродился в плоскую религию. Действительно, «философское учение о наилуче общих законах природы, общества и мышления», которое «онаучило» традиционный атеизм, по категоричности и, что характерно, неприкосновенности своих постулатов фактически поставило себя в один ряд с миро-

выми религиями. Достаточно сказать, что недавняя правительница наших дум (марксистско-ленинская философия) стала представлять наступление светлого коммунистического завтра для всего человечества таким же неизбежным вселенным событием, как и конец света. Более того, если в мусульманской религии *киямат* ассоциировался с неопределенным будущим, то прорабы советского коммунизма решили перещеголять свою идеологическую соперницу и в этом отношении: уже в начале шестидесятых годов строители коммунизма стали работать по графику — не только строгому, но и ускоренному.

Идеологическая артподготовка к грядущему штурму Пика Коммунизма была начата еще при Ленине, когда победа мировой революции казалась делом очень близкого будущего. Тогда же была объявлена беспощадная война с «проклятым прошлым», которая свелась к систематическому идеологическому промыванию исторической памяти народов, входящих в Союз нерушимый. Не будет преувеличением, если скажу, что вся наша советская жизнь — сознательная и бессознательная (ведь мы все находились под коллективным идеологическим гипнозом) — прошла в поле этой, казалось, вечной брани.

В ходе же непрерывной, продолжавшейся десятилетиями войны с близким и даже очень далеким прошлым мы (говорю «мы», поскольку все идеологические, политические и иные кампании происходили при деятельном участии «широких народных масс»), мягко говоря, очень плохо обошлись со своим историческим наследием: многое уничтожили в нем собственными руками (вспомним хотя бы о кострах старых рукописей, пылавших в 1920—1930-е годы по всей Средней Азии). Оставшееся же немногое подвергли безжалостной идеологической кастрации — своевольно сокращали классические тексты, своекорыстно перетолковывали их содержание, а то и своеизвестно поправляли «недоросших» до высоты нашего классового сознания предков. И в идеологической суете сталинской культурной революции мы так и не удосужились взглянуть в зеркало этого наследия на самих себя.

## XI

Поколение, которое в начале 90-х годов минувшего столетия возглавило таджикское национальное возрождение, понимало, что за его плечами груз советской модернизации, пусть исторически неудачной, но и исторически выстраданной, и что оно не может просто вернуться туда, где остановилось дореволюционное, т. е. ко временным и идеалам джадидского движения. Оно осознало, что было бы непростительным историческим расточительством, если, вновь прибегая к «преодолению прошлого» по-советски, попросту отказаться от семидесятилетнего советского социального опыта, накопленного ценой больших материальных и духовных потерь. Но не следовало бы забывать и о ментальном наследии советского прошлого, связанном со всякого рода «скачками». И у нынешнего поколения образованчины, проникшей во все поры рыхлых постсоветских государств, в том числе и таджикского, бездумного порыва большевистской закваски предоставленочно. Оно, это поколение, будучи идеологическим продуктом эпохи ускоренного перехода «от феодализма к социализму, минуя капитализм», нынче политически и духовно готово к новому историческому скачку — на этот раз «от развитого социализма к отсталому капитализму». Остается надеяться, что строительство капитализма не будет продолжено с таким же темпом, с каким в зоне повышенной сейсмичности продолжается строительство многоэтажных домов. К тому же необходимо обуздить волны морально ущербной культурной глобализации, пронизанной духом постмодернистского этического релятивизма.

Для многих таджиков славное культурное прошлое предков является предметом особой гордости, но своеобразный психокультурный парадокс состоит в том, что мало кто из наших гордых современников — даже среди творческой интеллигенции — читал «Шахнаме» с карандашом в руках от начала до конца. А ведь для того чтобы историческое наследие не осталось для современников нераскрытым антикварной книгой, оно должно быть пропущено через сито коллективного самосознания народа. В свое время усилиями советских востоковедов (В. В. Бартольда и Е. Э. Бертельса, М. С. Андреева и А. А. Семенова, И. С. Брагинского и Б. А. Литвинского) были восстановлены целые забытые и полузабытые пласти исторической па-

мяти таджиков, а затем сталинская конституция досрочно присудила им политический статус советской социалистической нации.

Фактически это было второе рождение таджикской нации: отныне в ней на передний план выдвинулись идеологические, политические и экономические измерения национальной жизнедеятельности. Но уже не было тех духовных уз, которые обеспечивали органическую связь прошлого и настоящего, одухотворенная связь времен фактически распалась еще в ходе сталинских чисток. В общем ряду причин, приведших к духовному обнищанию национальных культур, не последнее место принадлежит секуляризации, принявшей форму насилиственной экзекуции: от варварского разрушения уцелевших в куда более суровые времена культовых сооружений до изгнания выдающейся когорты религиозных философов — таков диапазон разрушительных действий атеизма властвующего, а потому и не в меру воинствующего.

Не лишне заметить также, что бурное нациестроительство на азиатских окраинах СССР имело острую идеологическую направленность. Оно было призвано наглядно продемонстрировать всему свету, особенно «третьему миру», реальную возможность «качественного скачка» от мрачного феодального прошлого к светлому социалистическому настоящему, минуя не менее мрачную капиталистическую стадию. Однако своеобразный исторический парадокс состоял в том, что сама эта новосозданная социалистическая нация осознавала свое новое политическое и психокультурное состояние лишь на уровне «кричащего меньшинства» — образованной и политизированной элиты городов, в основном в столицах центрально-азиатских республик.

«Молчаливое же большинство», т. е. основная масса населения республик, живущая в сельской и горской тиши и равнодушная к политическим, идеологическим и иным перипетиям своего малоподвижного социального бытия, пребывала (и продолжает пребывать) в блаженном неведении. А потому отдельные составляющие «таджикской нации» продолжали и продолжают поныне сохранять региональную этнопсихологическую доминанту — от умеренной отчужденности до нескрываемой неприязни к иноместным соплеменникам, называя себя по-прежнему *кулоби*, *худжанди*, *дарвози*.

и т. д., не говоря уже о бадахшанцах — горцах Памира, стремящихся нынче обособиться от остальных таджиков на духовной почве своей новорелигиозной (исмаилитской) идентичности.

Так называемая «таджикская идея» уже в начале постперестроечного времени стала быстро терять свою хрупкую общенациональную оболочку и вырождаться в дремучее местничество. В итоге же политически и нравственно недоношенный таджикский национализм вскоре деградировал до уровня воинствующего субнационализма, отличающегося яркой провинциальной окраской. Парадоксальным выглядел тот факт, что носителями этой идеологии оказались активисты советской образованщины, которые, подражая иранским тудаистам-коммунистам, объявили себя «светлыми мозгами» (*равшанфикрон*). Однако в итоге именно они оказались знаменосцами гражданской войны. Данное психокультурное явление имеет длинные советские корни. Систематическое облучение национальных организмов мощной радиацией комвоспитания, основанного на воинствующем атеизме и классовой морали и продолжавшегося несколько десятилетий, привело к далеко идущим по своим социальным последствиям мутациям их этнокультурного гена. Истинная природа этих мутаций со всей своей разрушительной мощью обнажилась в образе действия «катастройщиков» горбачевского призыва. Гражданская война в Таджикистане наглядно показала, что старосоветские мутанты таят большой деструктивный социальный потенциал — кстати, не столько политического, сколько морального порядка. Стало очевидно, что, будучи предоставленными самим себе, эти мутанты способны буквально на все — от полного отрицания своей недавней истории (политически и идеологически воспетой ими же) до кровавого братоубийства...

Конечно, советизация как концентрированное выражение надстроичной компоненты модернизации по-коммунистически охватила лишь достаточно тонкий слой горожан, основной контингент которых составляла пресловутая образованщина, но она, советизация, не могла не оставить заметного следа в общественном сознании в целом. Ведь и «маргиналы» (убежденные коммунисты и комсомольцы), и «отгороженные» (обитатели городских *гузаров* и деревенских *махаллей*) были духовными продуктами господствовавшей десятилетии.

тилетиями коммунистической системы образования и воспитания, жили в одном и том же духовно-климатическом поясе, пронизанном мощной радиацией советской массовой культуры с ее воинствующим атеизмом, политической непримиримостью и идеологической ксенофобией, не говоря уже о том, что и «маргиналы», и «отгороженные» неизменно входили в единый избирательный «блок коммунистов и беспартийных».

У этих «двух культур», выросших на благодатной духовной почве Всеобщей Полуграмотности, при всех видимых и невидимых различиях много и общего, что со всей убедительностью продемонстрировала опять-таки постсоветская братоубийственная война. Объединяет же их в одну духовную общность нечто третье, которое, хотя еще не успело сложиться в системное целое, однако уже начинает определять моральные стандарты образа жизни и *modus operandi* «новых таджиков», образующих социально активную (имею в виду не одну только торгово-экономическую активность) страту постсоветского таджикского общества.

Между тем уровень этой «третьей культуры» гораздо ниже уровня советской «общей культуры», т. е. того самого духовного концентратра, который изготавлялся на идеологической кухне коммунистического режима в расчете на средний уровень (заданный там же) «рабоче-крестьянских масс». Так называемый народный ислам, активно включившийся во внутритаджикский вооруженный конфликт 1990-х годов (причем в рядах обеих воюющих сторон), как раз специфицирует духовно-этическое лицо той новой синкретической культуры, которая нынче доминирует в постсоветском таджикском обществе. Ее живого носителя можно охарактеризовать точно по Омару Хайяму: «ни убежденный мусульманин, ни полный безбожник». Кстати сказать, межтаджикский конфликт возник именно в зоне интерференции этих «трех культур».

Как бы там ни было, в результате политизации ислама мусульманская религия лишилась главного — морального престижа в просвещенной части общества, а это уже начало духовного кризиса. Более того, включение ислама в борьбу за власть по всем «грязным» политическим правилам раскололо его на конкурирующие фракции, которые уже ведут ожесточенную полемику на тему, кто, какая поли-

тическая группа (партия или движение) адекватнее всего выражает коранические нормы и идеалы. Таким образом, ислам в Таджикистане уже перестал быть фактором общенационального единства. Во всяком случае, таджикские исламисты религиозное единство ставят выше единства национального. Достаточно сказать, что сегодня вопрос ставится в плоскости того, что первично или важнее: быть таджиком или быть мусульманином! В этом контексте неудивительна исламистская идеологическая атака на Навруз, объявленный светским государством общенациональным праздником. Результат всего этого налицо: даже в начале двадцать первого столетия в силу ряда особенностей своего исторического развития мы, таджики, еще не осознали себя в качестве единого этнополитического целого.

Удручет еще одно немаловажное обстоятельство: в послевоенном таджикском обществе до сих пор не произошло нравственного самоочищения. Ни одна из вовлеченных в кровавый конфликт сторон еще не признала свою долю вины, не покаялась публично, все еще ищут козла отпущения, а именно ссылаются на таинственную «третью сторону», якобы спровоцировавшую межрегиональный конфликт. Идентификация же этой таинственной силы шла по чисто политической линии: наиболее популярными были версии «война Ельцина» и «война Каримова». Даже академическая наука еще не дала научного объяснения гражданской трагедии.

В действительности, однако, самые трудные вопросы возникают на уровне морального сознания. Предстоит ответить на два сверхактуальных вопроса: (1) как могло случиться, что гражданский конфликт, разразившийся при активном участии так называемых «светлых мозгов» нации (то бишь интеллигенции), перерос в кровавое вооруженное столкновение? И (2) как могло случиться, что братоубийственная война приобрела столь жестокий (проще говоря, совершенно дикий) характер?

## XII

В гегелевской историософской модели судьба отдельного народа есть исторический шанс, который предоставляется ему единственный раз и должен реализоваться только им. Остальные народы долж-

ны ждать своей исторической очереди и ограничиться усвоением достижений первенствующей нации. Народ же, которому удалось осуществить свою божественно санкционированную историческую миссию, по Гегелю, олицетворяет собой соответствующую ступень духовного роста человечества как единого целого.

Историософское осмысление социокультурного развития иранских народов за последние три тысячи лет наводит на мысль о необходимости введения в научный оборот понятия «историческая специализация». Во всяком случае, в истории нашей цивилизации существовало письменно зафиксированное деление двух родственных народов — таджиков и персов соответственно как *ахл-и калам* («люди пера») и *ахл-и сайф* («люди меча»). Действительно, у западных иранцев военно-политические традиции, берущие начало у Ахеменидов, были выражены сильнее, чем у восточных иранцев. Отсюда неудивительно, что именно таджики создали городскую культуру нового типа, определяющую лицо первой самобытной иранской субцивилизации в исторических рамках арабо-мусульманской цивилизации.

В европейской философии еще со времен неокантианцев не прерывается дискуссия вокруг герменевтики истории, конкретнее, о месте понимания в структуре исторического знания. В двадцатом столетии мировое научное сообщество стало свидетелем настоящей революции, произведенной французской школой «новых историков», объединившихся вокруг научного журнала «Анналы». Они убедительно продемонстрировали, что вопреки доктрине ортодоксального марксизма социальное поведение индивидов и групп может обуславливаться материальными потребностями и интересами только частично, в значительной же степени их поведение детерминируется факторами совершенно иного характера — миром ментальностей (включая господствующую картину мира, религиозные верования, нравственные императивы, факторы психокультурного порядка и т. д.). В этом новом социально-философском свете история каждого народа приобрела неповторимое человеческое лицо. Иначе говоря, история стала частью культурной антропологии (в широком смысле).

Такая история таджикского народа еще не написана, да и назревшая необходимость подобного микроанализа далеко не осознана.

Между тем в антропологическом измерении привычная объяснятельная схема заката государства Саманидов не только засверкала бы новыми гранями, но и приобрела бы в целом иной исторический смысл.

Арнольд Тойнби<sup>35</sup>, касаясь причин гибели цивилизаций, писал, что они погибают, чтобы дать возможность человечеству сделать следующий шаг в своем духовном развитии. Весь вопрос, однако, в том, когда и где будет сделан этот очередной шаг. Ясно, не там, где недавно (в историческом масштабе) погибла старая цивилизация. Тогда возникает вопрос о моменте преемственности в историческом развитии. Взаимосвязаны ли очередные культурные шаги человеческого рода, если да, то в какой степени? А если нет, то почему?

Далее, существует ли иерархия культур или цивилизаций вообще? Если да, то каков универсальный критерий развития культуры, исходя из которого можно было бы сравнить разные цивилизации и тем определить место каждой из них в качестве соответствующего звена в общей цепи духовного прогресса человечества?

В течение «шести веков славы» таджики и иранцы сполна реализовали свой исторический шанс. Но был ли этот шанс единственным или последним? Не является ли культурный «Большой Взрыв» исторически повторяющимся явлением?

Согласно историософии Гегеля, он периодичен только в глобальном смысле, т. е. в принципе все народы могут пережить такие творческие взлеты по очереди. Но если рассмотреть духовную историю в перспективе бахтинского «Большого Времени», то уже логика подсказывает вопрос: может ли один народ оказаться в таком возбужденном креативном состоянии дважды или более, т. е. вновь вспыхнуть подобно потухшему вулкану?

В связи с этим было бы чрезвычайно интересно задуматься над духовными последствиями научно-технологического и экономического восхождения двух азиатских гигантов — Индии и Китая: приведет ли оно к новому культурному взлету? Пример Европы эпохи первой научно-технической революции не внушает особого оптимизма. Тогда ведь взлет научно-технической мысли совпал с закатом эпохи Возрождения, ассоциируемой с развитием гуманитарной культуры (в первую очередь литературы и искусства). Высшие же образы

гуманитарной культуры были созданы вовсе не в Англии и Франции, а в политически разобщенной Германии (философия) и экономически отсталой России (литература).

Но теперь на планете существует глобализация, выступающая мощным фактором культурной унификации мира на базе западной масс-культуры. Судя по всему, она может негативно повлиять на тектонические процессы, ведущие к очередному духовному взрыву эпохального масштаба и значения. Остается надеяться, что глобализация не затронет глубинные пласти национальной культуры и доминантных черт национального характера.

### XIII

Мне, выросшему под жгучим солнцем воинствующего материализма, трудно судить, соответствует ли реалиям органической жизни теория переселения душ (*танасух*), находившаяся в центре теологических и философских дебатов в Бухаре начала второго тысячелетия. Однако мне хотелось бы верить, что эта теория имеет какое-то отношение к духовной жизни человеческого общества. Во всяком случае, не хочется думать, что Таджикский Креативный Дух погиб вместе с политическим телом умершего насильтвенной смертью первенца нашей посткаяnidской государственности. На грани постмодернистского фэнтези будем надеяться, что Саманидская Душа переселилась в тоскующие, но неунывающие сердца нынешних потомков Рудаки и Авиценны и что ее Прометеев огонь все еще тлеет, озаряя пробуждающиеся умы светом ожиданий и надежд. А для того чтобы историческое достижение нового поколения интеллектуальных героев было полноценным, им необходимо, как сказал бы классик мировой литературы Чингиз Айтматов, втечь струей в общий поток глобализации, но не забывая собственные корни. То есть действовать самостоятельно, не подражая тем, кто переседливает на ходу коней, пытаясь опереться на дешевые стремена, приобретенные на международной бараходке одичалого капитализма...

В этой историософской картине заложен особый, ренессансный тип глобального оптимизма, который можно наглядно выразить

на поэтическом языке родоначальника таджикского восхождения на вершину мировой культуры Абулхасана Рудаки:

Ты видишь: время старит все, что казалось нам новым,  
Но время также молодит деяния былые...

### Примечания

<sup>1</sup> Об этом и других деталях древнейшей истории Средней Азии см.: *History of civilizations of Central Asia*, ed. by Dani A. H., Masson V. M. (Р., 1992), vol. 1, p. 357—378 (глава, принадлежащая научному перу Дж. Хармата); Кузьмина Е. Е. *Откуда пришли индоарии?* (М., 1994).

<sup>2</sup> Пьянков И. В. Некоторые вопросы этнической истории древней Средней Азии. *Восток* 6 (1995), с. 27.

<sup>3</sup> Кляшторный С. Г. Основные этапы политогенеза у древних кочевников Центральной Азии. *Проблемы политогенеза кыргызской государственности* (Бишкек, 2003), с. 116.

<sup>4</sup> Бартольд В. В. Таджики. Исторический очерк. *Сочинения* (М., 1963), т. 2, ч. 1, с. 468.

<sup>5</sup> Даже спустя десять лет после пресловутого «размежевания» у иных из числа бывших пантюркистов таджикского происхождения язык не поворачивался называть своих сородичей «коренными национальностями» края. См.: Доклад Ф. Ходжаева. *Национальное размежевание Средней Азии. Доклады на пленуме Средазбюро ЦК ВКП(б)* (М.; Ташкент, 1934), с. 3.

<sup>6</sup> Позднее, уже в конце 1920-х годов, именно опасение возможного объединения таджиков обоих берегов Амудары заставило Сталина в разгоревшейся в Афганистане борьбе за власть поддержать не предводителя восстания афганских бедняков «сына водовоза» (Бача-и Сакко), а представителя правящего эксплуататорского класса Надирхана, обещавшего бороться с басмачеством рука об руку с Москвой. («Пролетарий» Хабибуллахан, напротив, собирался «присоединить» Самарканд и Бухару)!

<sup>7</sup> См., в особенности: Радлов В. В. Средняя Зерафшанская долина. *Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии* 6 (СПб., 1880).

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> В разговоре с Б. Г. Гафуровым уже после войны (1948) Stalin всю вину за превратности политической судьбы таджиков в двадцатые годы возложил на «подлеца Рахимбаева», который убеждал его в том, что таджики Средней Азии представляют собой рассеянную «мелкую народность». Но

тогда непонятно, почему же, после того как ЦК ВКП(б) получил достоверные исторические данные о таджиках и жизненно важной роли Самарканда и Бухары в истории их культуры и цивилизации (об этом подробно рассказывалось документально в официальных письмах таджикских партийно-государственных деятелей Шотемура и Нусратулло Махсума, а также в печатных выступлениях Мухиддина), он, Сталин, все же оставил эти города в составе Узбекистана и пытался компенсировать эту потерю передачей Таджикистану Сурхондарьинской области (правда, даже это компромиссное решение по неизвестным причинам осталось на бумаге).<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Брагинский И. С. *Исследования по таджикской культуре* (М., 1977), с. 51.

<sup>11</sup> Айни С. *Собрание сочинений* (М., 1975), т. 6, с. 314.

<sup>12</sup> Ср.: «Мы, бухарские джадиды, которые получали свое первое политическое воспитание и развитие в момент развития пантюркизма и панисламизма в Средней Азии и сами были под полным влиянием пантюркистской и панисламистской идеологии. Пантюркисты говорили, что узбеки, киргизы, туркмены и прочие нации тюркского корня, считающиеся теперь самостоятельными нациями, в действительности составляют одну нацию. Таджики же Бухары в действительности узбеки, и только под влиянием персидской культуры забыли свой язык и народность, нужно их опять сделать тюрками, и из всех этих народов должна стать одна вольная турецкая нация. Под влиянием этих идей и для осуществления этих целей мы были врагами персидского, таджикского языка и слугами и сторонниками турецкого языка и тюркского объединения» (Мухиддинов А. Таджики или узбеки населяют город Бухару и его окрестности? *За партию* 9/13 (1928).

<sup>13</sup> Бартольд. Записка по вопросу об исторических взаимоотношениях турецких и иранских народностей Средней Азии. *Восток* 5 (1991).

<sup>14</sup> Шариати А. *Ода Наврузу*, перепечатано в сб.: *Магия Навруза*, ред. и сост. С. Абдулло (Алматы, 2007), с. 174.

<sup>15</sup> Историко-культурные детали вопроса см.: Занд М. *Шесть веков славы* (М., 1964), в особенности главу «Неделимое наследие», с. 53—59; Брагинский. *Иранское литературное наследие* (М., 1984), с. 116—155; он же. *Исследования...*, с. 137—148; Пьянков. Указ. соч., с. 27. Ср. также важное историческое наблюдение И. С. Брагинского: «В XI—XV вв. как восточные, так и западные иранцы одинаково называли себя “таджик” (например, Саади в XIII в.), а свой язык — “фарси”». (Брагинский. *Иранское литературное наследие*, с. 3).

<sup>16</sup> Окладников А. П., Пиотровский Б. Б. Рецензия. *Вопросы истории* 12 (1974), с. 148.

<sup>17</sup> Цитирую по персидско-таджикскому оригиналу историографии Абу-фазла Байхаки, переизданному в Иране в 1945 г. В исторической литературе на встречающееся там выражение *мо, тозикон* как на факт этнокультурного и политического самоутверждения таджиков впервые обратил внимание академик В. В. Бартольд (см.: Бартольд. *Сочинения* (М., 1963), т. 2, с. 459).

<sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения* (М., 1954), т. 1, с. 419.

<sup>19</sup> Между прочим, основной костяк интеллектуальной элиты тогдашней Северной Индии составляли таджикские эмигранты (их называли *вилоятзо*, т. е. родившимися в Варазруде и Хорасане) и их потомки. Именно они и привезли туда персидский язык (еще в эпоху Газневидов, положивших начало многовековой тюркско-таджикской экспансии в Индию), не его юго-западный вариант, а именно таджикский вариант со свойственной ему лексикой и фонетикой. Об этом легко судить по сохранившемуся в языках хинди и урду большому пласту таджикских слов, идиом и пословиц.

<sup>20</sup> Yarshater E. In Search of the Secret of Survival. The Case of Cultural Resurgence in Khurasan. *The Foundation for Iranian Studies, Annual Noruz Lecture, Lecture No. 6* (Washington, 1997).

<sup>21</sup> Бартольд. *Сочинения*, т. 6 (1966), с. 6

<sup>22</sup> Коран, 7:34. Правда, средневековые комментаторы (например, Табари) считали, что речь идет о религиозной общине немусульманского происхождения.

<sup>23</sup> Миддендорф А. Ф. *Очерки Ферганской долины* (СПб., 1882), цит. по тексту републикации: *Таджики в источниках и трудах исследователей* (Душанбе, 2013), с. 122.

<sup>24</sup> Там же, с. 125.

<sup>25</sup> Frye R. *The Heritage of Central Asia* (Princeton, 1996), р. 4.

<sup>26</sup> Бартольд. «Двенадцать лекций», *Сочинения*, т. 5 (1968), с. 189. Кстати сказать, для последних бухарских эмиров мангытского происхождения таджикский уже был родным языком. Красноречивым историко-культурным свидетельством может служить следующий факт: воспоминания эмира Алимхана, сочиненные в изгнании, написаны на фарси (таджики), а не на тюрки-чагатайском, как следовало бы ожидать. Впрочем, в этом могли наглядно убедиться зрители документального фильма «Таджики мира», в котором дочери бывшего бухарского эмира на чистейшем таджикском языке объясняли, что родным языком их семьи был и остается таджикский и что они все себя считают таджиками.

<sup>27</sup> Шишов А. *Таджики* (Ташкент, 1910), с. 16.

<sup>28</sup> Мало того, у таджиков эта специфическая разновидность человеческой фобии местами оказывается даже сильнее, чем первобытная неприязнь

к иноязычным пришельцам. Нас может утешить разве только то, что воинствующее местничество в основном явление «элитарное», распространенное преимущественно среди представителей бывшей советской образованности и религиозной самообразованности, политический альянс которых в самом начале приобретения государственной независимости привел страну к вакханалии гражданской войны.

<sup>29</sup> В этом отношении показательна история узбекизации классической музыки «Шашмаком» — органической части музыкальной культуры таджиков крупных городов (особенно Самарканда и Бухары). Она уже внесена Узбекистаном в список Всемирного наследия (ЮНЕСКО) наряду с историческими центрами старейших городов (Бухара и Самарканда), а также праздником Навруз. См., например, сравнительно недавнее издание: *Узбек макомлари (Шашмаком)* (Ташкент, 2007).

<sup>30</sup> Ницше Ф. *Сочинения*, т. 2 (М., 1990), с. 2.

<sup>31</sup> Шишов. *Указ. соч.*, с. 32.

<sup>32</sup> Такой интеллектуальный фанатизм — явление далеко нередкое в истории: достаточно вспомнить, что самыми фанатичными пропагандистами арабской религии, некогда навязанной им силой оружия, были именно таджики и персы — наиболее просвещенные, в частности, исторически вполне информированные люди своего времени. Это они сделали из племенной религии арабов мировую религию, хотя ранее имели собственную монотеистическую религию, заметно превосходящую ислам в этическом отношении.

<sup>33</sup> По словам покойного Мухаммаджона Шакури, бухарские старожилы живо помнили наиболее одиозные эпизоды насильтственного обузбечивания горожан таджиков. Когда Файзулло Ходжаев с подножия соборной мечети старого города обращался к своим единокровным сородичам по-узбекски и угрожающим тоном объявлял о том, что «все мы — тюрки-узбеки», он вертел в руках заряженное ружье. «С револьвером в руках и решали тогда национальный вопрос!» (Шукуров М. Работа, проделанная топором. *Памир* (1989), с. 153). Более подробно см.: Масов Р. *Таджики: история национальной трагедии* (Душанбе, 2008).

<sup>34</sup> Начало этой трагедии документально прослежено в работе: Айзенера Р. Бухара в 1917 году. *Восток 4—5* (1994).

<sup>35</sup> Toynbee A. J. *Civilization on Trial* (L., 1948), p. 5.

*С. В. Дмитриев*

**ЭТНОГРАФИЯ ТАДЖИКОВ  
В ТРУДАХ РОССИЙСКИХ УЧЕНЫХ  
XIX — НАЧАЛА XX В.**

В настоящее время существует ряд обзоров, посвященных истории изучения Таджикистана, первым из которых можно считать статью известного российского ориенталиста, археолога и нумизматы середины XIX в. П. С. Савельева «Бухара в 1835 г.» с приложением очерка европейских экспедиций в этот край<sup>1</sup>. Интересен обзор экспедиций в Туркестан, в частности на Памир, сделанный в книге И. В. Мушкетова «Туркестан»<sup>2</sup>. История сношения России с ханствами Средней Азии описывалась в работах А. Н. Попова, В. В. Завьялова, Д. И. Романовского, Н. П. Остроумова<sup>3</sup>, истории изучения Памира касался в своих записках доктор К. К. Казанский — участник экспедиции генерал-губернатора Туркестанского края Вревского<sup>4</sup>.

Многие совершенные в XIX в. экспедиции, члены которых оставили заметки о населении Бухарского ханства, проводили в первую очередь естественно-научные наблюдения, в том числе собирали ботанические коллекции, поэтому некоторые из них попали в обзор экспедиционного исследования региона, который был составлен известным ботаником В. И. Липским<sup>5</sup>. Интересен также обзор русских путешествий в Среднюю Азию XVIII — сер. XIX в. О. В. Масловой, в котором даны также краткие описания экспедиций в Бухару, в частности в ее восточную часть<sup>6</sup>. Собственно истории изучения этнографии, а также истории и археологии таджиков и Таджикистана посвящены работы Д. Е. Хайтуна и Ю. И. Шибаева<sup>7</sup>, Н. А. Кислякова<sup>8</sup>, М. Р. Шукурова<sup>9</sup>, Н. М. Акрамова<sup>10</sup>, О. Б. Бокиева<sup>11</sup>, Д. Ю. Арапова<sup>12</sup>, Х. Пирумшоева<sup>13</sup>, Н. Давлатбекова<sup>14</sup>, Т. С. Наврухова<sup>15</sup>, Р. М. Масова<sup>16</sup>, В. В. Дубовицкого<sup>17</sup>. В последние десятилетия изучению истории и географии Таджикистана посвящен ряд работ<sup>18</sup>, среди которых диссертации М. Х. Пирумшоева<sup>19</sup>, З. Ю. Рахматовой<sup>20</sup>, А. М. Самиеva<sup>21</sup>. Этую же тему затрагивали специальные статьи Р. Р. Алиевой<sup>22</sup> и Ш. Рахмонова<sup>23</sup>.

Историю открытия и изучения культуры таджиков можно традиционно разделить на три этапа. Первый — это собственно открытие самих таджиков, выделение их из числа народов Средней Азии. Второй — начальный период описания их культуры. И, наконец, третий — систематическое исследование традиционной культуры таджикского народа. Основная задача статьи в том, чтобы составить краткий обзор экспедиционной деятельности российских ученых по изучению этнографии таджиков на протяжении XIX — начала XX в., который совпадает по нашей периодизации с первым и вторым этапами.

Первый этап падает на первую четверть XIX в. До этого времени в Среднюю Азию и в частности в Бухарское ханство уже было совершено довольно большое количество экспедиций. Среди них были путешествия купцов, дипломатических чиновников, которые в своих записках и отчетах оставили краткие описания страны, некоторые черты ее политического устройства, иногда в них говорилось о местном населении и их занятиях. Однако во всех этих записках население ханства имело монолитный облик, в нем не выделялись отдельные народы, на которые это население делилось.

В октябре 1820 г. в Бухару по повелению императора Александра I была отправлена дипломатическая миссия во главе с чиновником МИД действительным статским советником А. Ф. Негри. Главной целью миссии было заключение торгового договора. В состав миссии входили полковник Генерального штаба барон Е. К. Мейendorф, топографы поручик Генерального штаба В. Д. Вольховский и поручик по квартирмейстерской части Тимофеев, натуралисты Х. Г. Пандер и Э. А. Эверсман, инженеры Отдельного Оренбургского корпуса поручики Тафаев и Артиков, переводчик и секретарь коллежский асессор П. Л. Яковлев, титулярный советник, а также священник Будрин. Конвоем миссии, в составе которого было 150 казаков и 150 пехотинцев, командовал капитан гвардии Циолковский.

Поскольку правящие круги Российской империи были заинтересованы в развитии русско-бухарских экономических связей и укреплении политических позиций в этом государстве, миссия Негри по инструкции должна была собрать материалы о политической обстановке в регионе, природных ресурсах ханства, возможности судоходства по Сырдарье и Амударье, возможностях торговли.

В декабре 1820 г. миссия добралась до Бухары, где была принята эмиром Хайдар-ханом. В результате трехмесячных переговоров, в ходе которых члены миссии были чрезвычайно ограничены в своих перемещениях по городу, были заключены некоторые дипломатические договоренности, однако миссия не выполнила до конца свою задачу. В середине мая 1820 г. миссия вернулась в Петербург<sup>24</sup>.

Несмотря на дипломатическую неудачу, участникам миссии удалось собрать обильные сведения по Бухарскому ханству. Некоторые из них в ходе поездки вели подробные дневники, материалы из которых были в дальнейшем опубликованы. Уже в первой половине 1820-х годов в ряде российских журналов появились сведения, предоставленные участниками посольства<sup>25</sup>. В 1826 г. Е. К. Мейендорф издал в Париже на французском языке свои записки об этом посольстве<sup>26</sup>. Выдержки из них были опубликованы в ряде российских изданий<sup>27</sup> и вызвали большой общественный и научный интерес<sup>28</sup>. Только в 1975 г. в переводе Е. К. Бетгера эта книга увидела свет в полном объеме на русском языке<sup>29</sup>. В третьей части книги Мейендорфа приводится подробный обзор Бухарского ханства, в том числе впервые дается характеристика жителей Бухары — таджиков, узбеков, евреев, афганцев, индусов, персов-ираны, русских — и их занятий: сельского хозяйства, ремесел, торговли и т. д., а также нравов и обычаяев местного населения.

Несколько ранее книги Мейендорфа в Берлине на немецком языке издал свои записи Э. А. Эверсман<sup>30</sup>. Отрывки из этой книги были также опубликованы в российских журналах<sup>31</sup>. Во второй части книги даны описание города Бухары, характеристика его жителей (таджиков, узбеков, евреев). Персидский язык отмечен как основной язык общения. Описаны основные занятия жителей и другие этнографические сведения.

Записки, в которых были и записи этнографического характера, вел и священник миссии Будрин. Однако они были опубликованы много позднее<sup>32</sup>.

Таким образом, участниками миссии Негри таджики наряду с другими народностями впервые выделяются среди некоего абстрактного безликого «населения Бухарского ханства», а их облик приобретает определенные этнические характеристики. То, что это

произошло именно в этот период, по всей вероятности, связано с общим развитием общественно-политической жизни Европы и России в конце XVIII — начале XIX в. Именно в это время в странах Европы возникает интерес ко всему национальному. Немецкими философами (Фихте, Шеллингом, Гегелем и др.) формируется концепция «национального романтизма», из словаря немецких философов в общественный оборот выходит термин «народность» (Volkstum), начинается активное изучение этнической культуры разных народов. Поэтому вполне понятен интерес европейских путешественников, в нашем случае членов экспедиции Негри, именно к этническому составу населения Бухарского ханства, результатом которого стало открытие для науки многонационального по составу населения этого государства.

В конце 1830-х годов бухарский хан обратился к русскому правительству с просьбой прислать горного инженера для разведки минеральных богатств и преимущественно золота. Сформированная по этой просьбе так называемая Бухарская экспедиция 1841 г. под начальством горного инженера К. Ф. Бутенева состояла также из горного инженера Богословского, известного впоследствии ориенталиста Н. В. Ханыкова, естествоиспытателя А. Лемана и топографов Яковлева, Чалпанова и Петрова, препараторов, штайгеров, рабочих со Златоустовских заводов. Она вышла из Оренбурга 3 мая в сопровождении Бларамберга и капитана Никифорова. Первый из них провожал экспедицию до Сырдарьи и попутно производил новые топографические съемки, а второй отправился во главе посольства в Хиву.

От Сырдарьи экспедиция, сделав экскурсию на Малибаш, следовала дальше той же караванной дорогой, что и посольство Негри, 5 августа она достигла Бухары. Бутенев остался в Бухаре, а Ханыков, Леман и Богословский отправились в Самарканд, откуда двое последних совершили поездку вверх по долине Зеравшана до крепости Сарвада и озера Искандеркуль, где и предполагалось найти золото. Это были первые европейцы, проникнувшие в эти места. Они прошли по Зеравшану до р. Фон (Фан), поднялись на северный склон гор (т. е. Гиссарского хребта) и возвратились назад в Самарканд, где и прожили почти месяц начиная с 18 сентября, 21 октября вернулись

обратно в Бухару. Здесь они провели зиму, собирая сведения о стране и населяющем ее народе, которые стали основой для их дальнейших публикаций. Так, Богословский описал геологические особенности долины Зеравшана и ее минеральные богатства. Он указал на золото, железо и большие залежи каменного угля в долине р. Фан<sup>33</sup>. Бутенев издал несколько интересных статей о минеральных богатствах, заводском и монетном деле в Бухаре и метеорологические наблюдения, которые способствовали ознакомлению с климатом этой страны<sup>34</sup>.

Много разных сведений о стране, ее жителях, занятиях собрал Леман. К сожалению, на обратном пути он заболел и умер в Симбирске 30 июля 1842 г., не успев обработать свои богатые материалы. Дневники Лемана были переданы в Академию наук и обработаны и подготовлены к публикации Г. П. Гельмерсеном и Бэрром<sup>35</sup>. Это посмертное издание состоит из написанного академиком Г. П. Гельмерсеном предисловия, в котором помещена биографии Лемана и краткая история Бухары вообще, и 16-ти глав дневника, содержащих описание путешествия и различные интересные сведения о Бухаре, ее истории, жителях, Самарканде и в особенности о долине Зеравшана, ее фауне, флоре и геологическом характере, а также метеорологические наблюдения и т. д.

Наконец, четвертый член этой экспедиции — Ханыков<sup>36</sup> — составил чрезвычайно обстоятельное «Описание Бухарского ханства», где представил все сведения того времени о Бухаре, ее топографии, естественных продуктах, климатических особенностях, землетрясениях, жителях, их занятиях и т. д.<sup>37</sup>

В заключение можно отметить, что члены Бухарской экспедиции доставили в Россию ценные сведения о таджикском населении Бухарского ханства, его занятиях, образе жизни, в основном в Бухаре, а также о горном населении верховьев Зеравшана<sup>38</sup>.

В 1860—1870-е годы Россия начала активную экспансию в Среднюю Азию. В результате территории империи продвинулась до границ с Бухарским и Хивинским ханствами, пало Кокандское ханство. В 1867 г. было образовано Туркестанское генерал-губернаторство. Для лучшего управления новыми территориями российской власти было необходимо изучение их экономического положения,

этнического состава и пр. В этом направлении властями были предприняты активные шаги. Туркестанский генерал-губернатор К. П. фон Кауфман привлекал во вновь присоединенный край научные кадры, многие туркестанские деятели этого периода внесли свой вклад и в изучение культуры народов Средней Азии, в том числе таджиков.

В семидесятые годы началась научная деятельность ряда чиновников военной администрации Туркестанского генерал-губернаторства. Среди них А. Хорошхин, Г. А. Арандаренко<sup>39</sup>, В. Ф. Ошанин, Н. А. Маев, которые в своих работах в той или другой степени касались и этнографии местного таджикского населения<sup>40</sup>. Однако сведения, изложенные в трудах этих исследователей, носили отрывочный характер и не были плодом систематической работы. Работа по собиранию и публикации сведений по этнографии таджиков была продолжена во второй половине 1870-х годов вместе с распространением влияния России на Бухарское ханство и присоединением горных таджикских областей. С целью освоения новых территорий в Среднюю Азию был организован ряд экспедиций, сначала военного, затем географического характера и, наконец, специально научного, в первую очередь естественно-исторического характера.

В 1869 г. начальник Зеравшанского округа генерал-майор К. А. Абрамов организовал научную экспедицию под началом капитана А. Д. Гребенкина, знавшего таджикский язык. Целью экспедиции было изучение края, его истории, языка, естественно-исторических условий. В ходе работ был собран богатый материал, который лег в основу статей Гребенкина, посвященных таджикам Пенджикентского района<sup>41</sup>.

В 1870 г. состоялась Искандеркульская экспедиция под начальством генерала К. А. Абрамова, имевшая первоначально военно-рекогносцировочный характер. Однако в ее состав был введен ряд ученых: барон П. А. Аминов руководил топографическими съемками<sup>42</sup>, производившимися топографами А. И. Скасси и Старцевым, горный инженер Д. К. Мышленков, производивший геологические исследования<sup>43</sup>, известный ученый и путешественник А. П. Федченко, командированный Московским обществом любителей естествознания, для которого эта экспедиция стала первой в серии путешествий

в этот регион<sup>44</sup>, и его жена О. А. Федченко производили естественно-исторические исследования, а ориенталист А. Л. Кун — этнографические<sup>45</sup>. Активное участие в работе экспедиции принимал также капитан А. Д. Гребенкин, им был опубликован ряд статей<sup>46</sup>. Экспедиция прошла всю долину Зеравшана до самого ледника и на обратном пути заходила на оз. Искандеркуль<sup>47</sup>. Членами экспедиции было произведено картографирование неизвестных доныне европейцам областей, они ознакомились с местными природными условиями. Барон П. А. Аминов по результатам работы экспедиции опубликовал топографический очерк долины Зеравшана<sup>48</sup>. Генерал К. А. Абрамов в своей «Записке...», опубликованной в *Известиях РГО*, приводит краткие сведения из зарубежной литературы об этом регионе (путешествие муллы Абдул Меджида), сообщает сведения о Гарме, его правителе того времени Музаффар-хане (который «производит свой род от потомков Искандер-Куль-Карнейра», т. е. Александра Македонского), кишлаках и группах кишлаков вокруг него, о местном населении, которое составляют исключительно «гальча», их быте, брачных обычаях, земледельческой культуре, ремеслах (ткачестве и железном производстве), горных промыслах (золотодобыче и ломке каменной соли), охоте, быте и т. д.<sup>49</sup>

В ходе Искандеркульской экспедиции исследователям удалось посетить области Фальгар, Фан, а также впервые удалось познакомиться с отдаленным и крайне любопытном уголком Средней Азии, долиной р. Ягноб, где, по рассказам местных жителей, обитал народ, говорящий на каком-то особом языке. Экспедиция достигла только средней части течения этой реки. Желая как можно больше узнать об этом загадочном народе, А. Л. Кун воспользовался дневкой отряда в селении Анзоб и с разрешения начальника отряда генерала Абрамова поехал в сопровождении местного мирызы, двух казаков и вожаков из туземцев ознакомиться с ближайшими ягнобскими селениями.

В первом селении, которое им удалось посетить, людей оказалось мало, так как в это время, 21 июня, все в основном находились на летовках. Куну удалось осмотреть местные жилища, оросительную систему. В ходе этого визита Куну и Абрамову удалось убедить нескольких ягнобцев сопровождать их экспедицию в Самарканд<sup>50</sup>.

В своей статье, опубликованной в 1881 г., Кун дает характеристику этой страны, перечисляет кишлаки, которые там располагаются.

По его сведениям, ягнобцы считали себя выходцами из Кашмира, переселившимися сюда около пятисот лет тому назад вследствие политических переворотов в Индии. Согласно приведенной Куном легенде, два брата — Халифе-Вафа и Халифе-Сафа, ученики Бу-Алия-Синая Кашмирского, были вынуждены искать убежища в горах. Странствуя под видом знахарей от селения к селению, они дошли до р. Ягноб, где им понравилось и они нашли свободную землю, там и построили себе дома. Занятие братьев гаданием закрепило за всем их потомством прозвище «дуахон». Потомки братьев сохранили свой язык и антропологический тип. Они занимались земледелием и скотоводством (главным образом овцеводством, а также держали рогатый скот, ишаков и лошадей). Две трети года они проводили в кишлаках, а в остальное время кочевали на летовках, в ущельях, верстах в 10—30 от кишлаков, где строили также стационарные глинообитные дома<sup>51</sup>.

Далее Кун приводит сведения о землепользовании, налогах, налагаемых владельцами (каратегинскими или гиссарскими) на местное население, воинской повинности, дает описание местной мужской и женской одежды и способах ее изготовления начиная от нитей, об одежде и других предметах, которые они привозят из торговых центров, дает описание поселений и домов, процесса их строительства, утвари, местной и привезенной из других мест, тех продуктов, которые поставляют местные жители на рынок. В заключение Кун дает краткое описание языка ягнобцев, отмечая его отличие от таджикского и других диалектов, рекомендует дальнейшие исследования ягнобского языка<sup>52</sup>.

В тех же номерах «Туркестанских ведомостей» публикует свои «Очерки Когистана» Ш. Акимбетов, спутник Мушкетова в его экспедиции 1880 г. на Зеравшанский ледник. Мушкетов характеризует его как знатока местных наречий<sup>53</sup>. Акимбетов пишет о стране, лежащей между Туркестанским и Гиссарским горными хребтами, от Зеравшанского ледника до берегов рек Кштута и Магиандарья, в политическом отношении разделенной на шесть мелких бекств: Фальгарское, Матчинское, Фанское, Ягнобское, Кштутское и Магиано-Фарабское. В очерке дается общий обзор этой страны, описание местного земледелия, садоводства, скотоводства. В частности, Аким-

бетов останавливается на принципах землевладения, орошениях и промыслах, в том числе отхожих, и профессиональном нищенстве преимущественно фальгарцев. Специально пишет он о языке ягнобцев, которые, считая себя таджиками, говорят, однако, на языке, который сильно отличается от таджикского. К статье в специальном приложении к номеру газеты приводится небольшой словарь ягнобского языка.

Далее Акимбетовым дается следующая краткая характеристика ягнобцев: «Ягнауцы (т. е. ягнобцы. — С. Д.) — робкий и смиренейший народ в мире и притом все они — очень набожные мусульмане; даже женщины их, побуждаемые духом благочестия, проводят длинные зимние вечера за переписыванием Корана и других мусульманских религиозных книг, смысла которых, конечно, не понимают. Страна, обитаемая ими ныне, худшая их всего Когистана как по климату, так и по плодородию. А потому невольно приходится заключить, что поселились они тут, разумеется, недобровольно, а загнаны в этот негостеприимный уголок силою, так как в такой холодной и бедной стране, как долина р. Ягнау, едва ли кто согласится поселиться добровольно, когда кругом есть гораздо лучшие места, где бы и могли поселиться нынешние ягнауцы, если бы выбор места жительства зависел от их доброй воли. Теперь они сжились там и в случае переселения в лучшую страну будут тосковать по своей бедной родине»<sup>54</sup>.

Жена участника Искандеркульской экспедиции и ряда других экспедиций по Средней Азии А. П. Федченко О. А. Федченко, сопровождавшая его в этих путешествиях и собиравшая ботанические коллекции для Императорского Ботанического сада, была известна как художник-иллюстратор, ее рисунки мы можем видеть в книгах ее мужа<sup>55</sup>. В ходе экспедиций она делала многочисленные зарисовки, отражавшие как красоту местной природы, так и быт памирского населения. Рисунки, сделанные с этих эскизов известными русскими художниками А. К. Саврасовым и П. А. Нисевиным, демонстрировались в Туркестанском отделе Политехнической выставки 1872 г. в Москве<sup>56</sup>. В дальнейшем рисунки, сделанные Саврасовым, а также французскими художниками Лораном, Сисери, Сабатье и Лемерсье, в которых нашли отражение архитектурные памятники Самарканда, Кара-тюбе, Ургута, а также некоторые пейзажи и памятники Памира:

«Варзаминар, в верховьях Заравшана», «Исканде-куль», «Каджрага, в долине Ягнау», «Анзоб на реке Ягноб», — вошли в альбом «Виды русского Туркестана»<sup>57</sup>.

Как указывает И. В. Мушкетов, рисунки О. А. Федченко использовала в своей книге Мария Бурдон-Уйфальви<sup>58</sup>, которая вместе со своим мужем, французским ориенталистом К. Е. Уйфальви, в 1876—1878 гг. участвовала в научной экспедиции в Сибирь, Туркестан, Степной край<sup>59</sup>. При этом И. В. Мушкетов отмечает, что «к сожалению, г-жа Бурдон-Уйфальви, заимствуя рисунки, не упоминает об авторе их»<sup>60</sup>.

После смерти мужа О. А. Федченко<sup>61</sup> уже вместе с сыном, Б. А. Федченко, совершила ряд ботанических экспедиций в Среднюю Азию, в том числе на Памир. В записках Б. А. Федченко мы находим интересные наблюдения над жизнью местного населения. Он же уточнил некоторые маршруты, по которым двигались А. Регель, Д. Л. Иванов и другие исследователи, работавшие прежде всего в области естественных наук, но в отчетах которых можно обнаружить и заметки о местном населении.

В 1901 г. в ходе экспедиции Б. А. и О. А. Федченко на Памир вились не только естественно-исторические исследования, но и фотосъемка, в том числе местного населения и их занятий. В вышедшей в 1902 г. небольшой статье «Памир и Шугнан» Б. А. Федченко дает краткое описание Шугнана, его местного населения, жилищ и селений, в которых оно проживало в то время, его занятий (земледелия, скотоводства, торговли и т. д.)<sup>62</sup>. В вышедшем в 1909 г. описании этого путешествия мы находим некоторые сведения о местном населении и его занятиях<sup>63</sup>.

Почти одновременно с Искандекульской экспедицией состоялась поездка русской миссии в Бухару, руководитель которой А. Ф. Констаненко описал ее ход и результаты в своей книге, в которой нашлось место и для кратких заметок о народах, населяющих Бухарское ханство<sup>64</sup>.

В следующем 1871 г. российским правительством для изучения сельскохозяйственного положения Туркестанского края был командирован профессор А. Петцольд. Член этой экспедиции А. А. Кушакевич на основании личных наблюдений, а также по расспросным

сведениям составил описание Ходжентского уезда, в котором мы находим сведения и о населении уезда<sup>65</sup>.

В 1875 г. генерал-губернатор Туркестанского края К. П. фон Кауфман снарядил так называемую Гиссарскую экспедицию, в состав которой вошли статистик, географ и этнограф, редактор газеты «Туркестанские ведомости» Н. А. Маев, астроном Шварц и подпоручик Вишневский. Экспедиция имела целью познакомиться с характером местности, лежащей между Гиссарским хребтом и Амударьей. Она прошла от Самарканда до Карши и через Железные ворота в г. Дербент, затем побывала почти во всех городах Гиссара и возвратилась снова через Дербент и Шахрисябз в Самарканд. Главный результат экспедиции заключается в том, что ее участники впервые составили точную карту Гиссара, опирающуюся на 14 астрономических пунктов, определенных Шварцем. Все статьи Маева, опубликованные по результатам этой экспедиции, носят характер кратких отчетов. Кроме того, он описал несколько новых маршрутов и привел общие сведения об орографии Гиссара, его населении, населенных пунктах и т. д.<sup>66</sup> В дальнейшем вышло еще несколько статей Маева о Гиссаре и Бухаре, которые он написал после неоднократных поездок туда в 1877—1879 гг., в том числе в качестве члена Самарской ученой экспедиции<sup>67</sup> (о ней см. далее).

В 1870—1880-е годы по Центральной Азии совершил ряд поездок уездный врач в Кульдже А. Регель<sup>68</sup>. Основной его целью был сбор ботанических коллекций. Составленные гербарии он отправлял в Санкт-Петербург, в Императорский Ботанический сад. Его отчеты публиковались в изданиях РГО и Императорского Ботанического сада. В 1881 г. он опубликовал небольшую, но содержательную статью о садоводстве в Туркестанском крае, преимущественно у сартовского населения, в которой привел некоторые этнографические наблюдения об этой отрасли хозяйства в регионе<sup>69</sup>. В 1882 г. он был командирован на пять месяцев РГО и Императорским Ботаническим садом в Шугнан, Бадахшан, Карагетин и Дарваз<sup>70</sup> в сопровождении военного топографа П. Е. Косякова<sup>71</sup>.

В 1879 г. великий князь Николай Константинович, капитан Генерального штаба и флигель-адъютант, во главе многочисленной экспедиции совершил большое путешествие по Туркестану, которое

вошло в историю под названием Самарской ученой экспедиции для исследования Среднеазиатской железной дороги и изучения бассейна р. Амударьи или просто Самарской экспедиции, целью которой было исследование возможной трассы будущей железной дороги. В состав экспедиции кроме начальника входили граф Н. Я. Ростовцев, известный путешественник и исследователь Средней Азии И. В. Мушкетов, инженер-строитель В. Н. Соколовский, ботаник, профессор Н. В. Сорокин, зоолог Пульцам, Н. А. Маев, морской офицер капитан-лейтенант Н. Н. Зубов, инженеры путей сообщения Соколовский и Ляпунов, художники Н. Е. Симаков и Н. Н. Каразин, доктор Валицкий, полковник Лункевич. Зубов для исследования Амударьи должен был из Петро-Александровска подняться на лодках вверх по реке, насколько это было возможно.

Н. Е. Симаков остался в Самарканде с целью изучения архитектурных памятников. Остальные члены экспедиции, собравшись довольно поздно в Самарканде, выступили двумя партиями только в начале августа, так что большая часть лета была совершенно потеряна. Одна партия пошла на Карши, а другая — на Шаар. Николай Константинович, минуя Карши, с экспедицией продолжал путь на юг. Вскоре дорогу путешественникам преградили отроги Гиссарского хребта — Байсунтау и Кугитантау. Начался горный этап экспедиции. Преодолев Гиссарский хребет через перевал Железные ворота, исследователи вышли в бассейн Амударьи. Из Дербента экспедиция начала движение на восток, исследуя встречавшиеся на пути правые притоки Амударьи. Это была наиболее трудная часть путешествия: пришлось преодолевать горные кручи, пересекаемые стремительными речными потоками. Наконец исследователи вышли к верховьям Сурхандарьи, самому крупному из правых притоков Амударьи. В конце августа 1879 г. экспедиция, спустившись по Сурхандарье, достигла Термеза — центра бухарских владений на границе с Афганистаном. Николай Константинович с оставшейся частью экспедиции дерзнул проникнуть в малоизвестные тогда верховья Амударьи на Памир. Выйдя на территорию современного Таджикистана, великий князь со спутниками достиг р. Вахш и спустился по ней к месту слияния Вахша с р. Пяндж, где собственно и рождается Амударья. Это произошло 1 сентября 1879 г. Отсюда экспедиция от-

правилась обратно по Амударье до Петро-Александровска. Кулябская партия возвратилась почти тем же путем, но гораздо позже, попутно она совершила несколько поездок по Хиве для изучения старых русел Амудары. На р. Сурхане части экспедиции соединились и достигли развалин Термеза на Амударье. Отсюда одна партия направилась вверх к долине Куляба, а другая — вниз по Амударье до Петро-Александровска, а затем через Кызыл-кумы в Казалинск и далее в Оренбург, куда возвратилась уже в конце сентября.

Из-за большой потери времени, а вследствие этого изменения назначенного маршрута, экспедиция значительно сократила свою работу, тем не менее результаты ее весьма разнообразны. К сожалению, предполагавшееся издание материалов, собранных этой экспедицией, не состоялось<sup>72</sup>. Краткое описание хода Самарской экспедиции помещено Н. Н. Каразиным со многими рисунками во «Всемирной иллюстрации» за 1879 и 1880 гг. Также еще более краткое изложение хода и результатов экспедиции написано Н. В. Сорокиным<sup>73</sup>. Материалы Зубова остались не обработаны вследствие его смерти при штурме Геок-тепе<sup>74</sup>. Граф Ростовцев составил маршрутную карту от Гузара до Термеза, но она также осталась неизданной. Наблюдения Мушкетова, в которых есть много заметок этнографического характера, вошли в его книгу «Туркестан» (т. 1). Н. Е. Симаков издал роскошный альбом среднеазиатского искусства<sup>75</sup>. Н. А. Маев напечатал только краткие статьи о своих поездках по Гиссарскому краю, в которых сообщает некоторые сведения о местном населении, в частности о таджиках<sup>76</sup>.

Культура таджиков, наряду с культурой некоторых других народов недавно присоединенных территорий Российской империи, была представлена на Антропологической выставке 1879 г., организованной Обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии в Москве. Большую роль в этом сыграл чиновник Туркестанского генерал-губернаторства А. И. Вилькинс, бывший к тому же активным членом естественных отделений ОЛЕАЭ и РГО.

На семнадцатом заседании Комитета по организации Антропологической выставки его родственник, член ОЛЕАЭ И. И. Вилькинс прочел извлечение из письма А. И. Вилькинса, находившегося тогда в Коканде, в котором, в частности, тот сообщал об исследовании им

местных цыган — люли и мазанги, и рекомендовал обратить внимание на местных кипчаков, в которых предполагал потомков половцев. Также он рекомендовал обратить внимание «на таджикское население Ферганы, в высокой степени интересное как по этнографическому значению, так и по теперешнему топографическому расселению своему. Желательно было бы снабдить дельным лингвистом. Здесь места в этом отношении еще почти нетронутые и не лишенные интереса <...> Имею непреодолимое желание непременно попасть на выставку <...> Предполагаю поставить на выставке группу с палаткой и всеми аксессуарами <...> Может быть, не лишено было бы интереса собрание коллекции (правда, очень небольшой) предметов домашнего обихода туркестанских народов, сохранивших несомненные следы весьма древнего происхождения и отчасти даже форм. Таковы, например, черпаки (ковши), гребенки, напоминающие по форме гребни бронзового века, и т. п. На мой взгляд, такое собрание могло бы наглядно представить, так сказать, “консерватизм” народа, стоящего сравнительно на высокой степени цивилизации, но так долго продолжающего сохранять предметы эпохи первобытной культуры. Доказательство такого консерватизма, мне кажется, было бы весьма важно по отношению обсуждения эпохи, к которой относятся вырытые в доисторических могилах предметы» (далее следуют советы, на что надо обратить внимание в разных местах Средней Азии)<sup>77</sup>.

Несколько позже И. И. Вилькинс сообщает следующую выдержку из другого письма А. И. Вилькинса: «Попался мне недавно один очень интересный субъект, с Памира, из Тагармы (между Ваханом и Сарыколем); сделал измерения <...> Теперь созову всех наличных в Коканде Авганцев и промеряю их»<sup>78</sup>.

Таджикская тема нашла продолжение в дальнейших письмах А. И. Вилькинса. Так как, по его мнению, киргизы (казахи), сарты, таджики и узбеки «уже примелькались в Москве», то он посчитал, как он пишет в специальном сообщении об этом событии, более интересным с разрешения фон Кауфмана прислать на Антропологическую выставку «тех случайных гостей, до которых трудно добраться антропологам»: «1) цыган из Индии (балюдж) (т. е. белудж. — С. Д.); 2) авганец; 3) абиссинец», а также «шугнанец по имени Дильдар-

бек, уроженец Часнуд (сел. около крепости Кала Вамар) в Рошанском округе», которого Вилькинс рекомендует как «странника по святым местам (каландяра)»<sup>79</sup>. По словам биографа А. И. Вилькинса А. П. Богданова, таким образом «эти народности впервые появились в Европе и представили собою интересный материал для антропологов и лингвистов»<sup>80</sup>. 12 июля 1879 г. эти люди, привезенные из Центральной Азии, были представлены посетившему Антропологическую выставку великому князю Константину Николаевичу<sup>81</sup>. Они были сфотографированы и их групповой портрет представлен на вклейке в т. 4 издания «Антропологическая выставка» с подписью: «Представители Заравшанского округа Туркестанского края, бывшие на антропологической выставке 1879 года (мулат, белудж, авганец, шугнанец)»<sup>82</sup>.

Другим активным членом Антропологической выставки стал чиновник Самаркандинского военно-народного управления М. М. Вирский. 8 октября 1878 г. на 26-м заседании Комитета по организации Антропологической выставки было сообщено, что исправляющий должность начальника Заравшанского округа генерал Н. Н. Корольков в письме на имя президента Общества сообщил, что начальник Заравшанского округа генерал-майор Иванов, получив письмо из Общества, изъявил желание, чтобы «Зеравшанский округ экспонировался на этой выставке возможно полными и разнообразными коллекциями предметов, относящимися к антропологии и этнографии». На эти цели были выделены специальные средства. Уезжая в отпуск, генерал Иванов поручил Королькову озабочиться составлением коллекции предметов для выставки. В связи с этим Корольков информировал, что сбор предметов активно ведется и в начале 1879 г. они должны быть доставлены в Москву. Часть собранных предметов предполагалось передать в полную собственность вновь организуемого музея при Московском университете. С вещами командировался губернский секретарь Вирский, которому было поручено доставить их и установить в помещении выставки, а также осуществлять над ними надзор во все время работы выставки, передачу вещей в дар музею и доставку оставшихся вещей обратно в Самарканд<sup>83</sup>. В результате на выставке наряду с другими народами Самаркандинского округа (узбеками, индусами, иранцами, индусами) в отделе мане-

кенов, изготовленных художником И. И. Севрюгиным при помощи портретов, доставленных Вирским, мы находим «Таджика (сарта) — богатого купца» и «Таджичку (богатую сартянку)»<sup>84</sup>.

Вирский в ходе подготовки и демонстрации выставки также участвовал в ней в качестве автора рефератов на съездах, которые проводились в ходе ее работы, а также в издательской деятельности Общества, за что был избран действительным членом Общества<sup>85</sup>. В частности, им был подготовлен доклад «Об устройстве сартовской могилы и похоронных обрядах туземцев Самарканда», как было сказано, «плод случайных и разрозненных наблюдений», опубликованный в трудах выставки. Образец сартовской могилы (срез в обрыве) был представлен на выставке<sup>86</sup>. В другом докладе, посвященном непосредственно таджикам и основанном на собственных наблюдениях Вирского, давались описания равнинных и горных таджиков, их антропологического типа, обрядов жизненного цикла, а также свадебных обрядов, развлечений, обучения грамоте и т. д.<sup>87</sup> Был он и автором ряда заметок о фауне Туркестанского края<sup>88</sup>.

После присоединения в 1876 г. Кокандских владений к Российской империи и образования Ферганской области управитель Туркестанского края генерал-губернатор К. П. фон Кауфман настаивал на необходимости изучения среднеазиатского земледелия, природных условий, своеобразных агрономических приемов среднеазиатского земледелия и особенностей складывающегося хозяйственного уклада. В этом его поддерживал вице-президент РГО П. П. Семенов, по мнению которого, «прежде всего нужно изучить всю сумму естественных условий производительности края и существующего экономического положения населения и определить на основании этого изучения не только экономическую будущность края, но и здравую экономическую политику местной администрации».

В конце 1876 г. Кауфман обратился к Семенову с просьбой рекомендовать ему ученого, который мог бы разобраться во всех этих вопросах и дать практические рекомендации местным чиновникам. Семенов рекомендовал известного путешественника по Сибири почетного академика А. Ф. Миддендорфа, который был известным знатоком земледелия и животноводства. В то время Миддендорфу было уже за шестьдесят, и он советовал Семенову привлечь к изучению

Ферганы более молодые силы. Но Семенов настоял на своем, и Миддендорф после продолжительных дискуссий в 1878 г. все же поехал в Фергану<sup>89</sup>.

Как отмечает Миддендорф в предисловии к своей книге, «вопросшел о том, чтобы удовлетворить просвещенным стремлениям Туркестанского генерал-губернатора генерал-адъютанта фон Кауфмана. Проникнутый убеждением, что наука должна прокладывать пути для управления этой совершенно чуждою новою составною частью нашего государства, генерал-губернатор фон Кауфман тотчас же по вступлении в этот край предпринял непрерывный ряд исследований новоприобретенной земли, которые не только шли вслед за завоеваниями, но, как известно, отчасти даже предшествовали им. Вскоре надо было устроиться по-домашнему, — и вот на мою долю выпало сказать свое слово об естественных условиях Ферганы по отношению к ее сельскохозяйственной обстановке». Для работы в Фергане Миддендорфу был дан шестимесячный срок, из которого половина ушла на путешествия в эти далекие края. В экспедиции его сопровождали гражданский инженер В. Перр и ботаник С. М. Смирнов<sup>90</sup>.

Первоначально Миддендорф планировал посетить регион три раза, работая там по полгода в разные сезоны, однако судьба судила ему посетить Среднюю Азию только один раз. В ходе этой своей экспедиции он совершил несколько поездок в разные районы Ферганской долины. Собранный материал лег в основу труда, изданного первоначально на немецком языке, который стал настольной книгой для многих исследователей Средней Азии и местных чиновников-практиков. В книге три основных раздела: природные условия, хозяйство, население<sup>91</sup>.

В своем труде Миддендорф охарактеризовал условия местного земледелия, в частности дал характеристики местных почв, злаков, которые здесь культивирует местное население, способы обработки почвы, орудия сельскохозяйственного труда, характеристики скота и способов скотоводства. Все эти данные изобиловали подробностями, интересными с этнографической точки зрения. В частности, в книге приводится краткое изложение «Рисаля земледельцев», которая была найдена Смирновым в ходе экспедиции<sup>92</sup>. Одновременно в книге даются интересные рекомендации для перспективного раз-

вития хозяйства в этом регионе в дальнейшем. Сравнительно небольшая, но весьма содержательная глава отведена описанию местного населения, его трудовой деятельности, этническим характеристикам и элементам этнической истории, в частности это касается местного таджикского населения, его роли в местной экономике<sup>93</sup>.

Экспедиция Миддендорфа прибыла в феврале, а в мае уже окончила свои исследования, за исключением Смирнова, который для более подробного изучения культурных растений остался в Фергане еще на три года. Он совершил путешествие в Дарваз и возвратился только в 1881 г.

По широко распространенному мнению исследователей Средней Азии, труд Миддендорфа занял достойное место в этнографическом изучении данного региона, в частности традиционной культуры таджиков<sup>94</sup>.

Большая роль в исследовании территории Таджикистана принадлежит офицерам российского Генерального штаба, которые в своих отчетах приводят этнографические сведения о местном населении<sup>95</sup>. Некоторые из них довольно обширны и интересны. Так, в 1893 г. рекогносцировочная партия под командованием Генерального штаба капитана Ванновского работала на Памире, прошла по Бартангу, побывала в Рушане и Дарвазе<sup>96</sup>. В отчете приводятся довольно интересные сведения по политической истории Рушана, легенды о приходе прародителей местных династий из Хорасана в отдаленные времена<sup>97</sup>. Далее<sup>98</sup> приводятся сведения о местном населении, его языке, занятиях (земледелии, скотоводстве, обработке кож, вязании, золотодобыче в селениях Бадурт, Бардара и Басид), особенностях жилых и хозяйственных построек, интерьера жилых помещений, данные об одежде, утвари, пище, религии, браке, положении женщины, похоронных обрядах (в частности, упоминается об обязанности женщины танцевать на могиле умершего мужа в день похорон «до самозабвения». По этому поводу он отмечает, что «судя по рассказам, этот танец есть род самоистязания, и кончается тем, что танцующие женщины, придя в религиозный экстаз, вцепляются друг другу в волосы и вырывают их клочья, катаясь по земле»<sup>99</sup>), увеселениях (в частности, танцах, пении, в том числе хоровом, охоте и т. д.).

Летом 1883 г. состоялась Памирская экспедиция, отправленная тогдашним туркестанским генерал-губернатором М. Г. Черняевым

из Ташкента. В составе этой экспедиции были астроном, офицер Генерального штаба Путята, горный инженер Д. Л. Иванов и топограф Н. А. Бендерский. 8 июня экспедиция выступила из Оша.

Вначале экспедиция в основном шла одним отрядом, разделяясь в некоторых случаях на отдельные группы. В конце сентября она разделилась на два отряда и в дальнейшем уже не соединялась. Один из отрядов возглавил Д. Л. Иванов, который 30 сентября вышел из Дараут-кургана и направился вниз по долине Сурхаба до г. Гарма и устья Оби-Хингуо, откуда через перевалы Камчирак, Захбурсы и Ахба-рабат, достиг столицы Дарваза Кала-и-Хумба. На обратном пути он совершил несколько небольших экскурсий и той же дорогой через Алай и пер. Исфайрам возвратился в Фергану, чем и закончил свое путешествие.

Путята и Бендерский вышли из Дараут-кургана через два дня после Иванова и до г. Гарма шли почти той же дорогой; но затем через пер. Болезак они направились в долину Ак-су, или Ях-су, и достигли г. Куляба и Амударью у укр. Сиаба и Каланшикака, исследовали многие малоизвестные местности Гиссарских владений и через г. Гиссар, Сарыджуй и Шахрисябз возвратились в Самарканд.

Экспедиция собрала многочисленные материалы. Кроме географических в отчете Путяты мы встречаем довольно обширные сведения о таджикском населении Памира, в частности ваханцах и шугнанцах, их занятиях, он отмечает принадлежность ваханцев к шиитскому направлению в исламе, а также описывает политическую обстановку, которая сложилась в этом регионе в то время<sup>100</sup>. Иванов собрал большую геологическую коллекцию, сделал много термометрических и общих физико-географических наблюдений и около ста рисунков видов Памира<sup>101</sup>. Кроме того, он составил довольно подробное описание населения Шугнана, Рошана, Дарваза, части Каратегина, условий проживания в этих регионах. В его записках мы находим описание политической системы, жилища, религии, основных занятий (земледелия, скотоводства, промыслов), торговых эквивалентов, женской одежды, праздников, системы счета и т. д.<sup>102</sup> Особый интерес в собранных Д. Л. Ивановым материалах представляет составленный им «лексикон неизвестного до сих пор шугнанского языка, которым жители (говорящие вообще по-таджикски) объясняются между собою»<sup>103</sup>.

С 1895 по 1901 г. было совершено три экспедиции на Памир гравера А. А. Бобринского и Н. В. Богоявлена. В одной из них участвовал известный впоследствии востоковед А. А. Семенов. Этим экспедициям посвящен отдельный очерк в данной монографии.

В самом конце XIX в. началась научная биография М. А. Андреева, много сделавшего для изучения этнографии таджикского народа. Основной этап его деятельности приходится уже на 1910—1940-е годы.

В 1895—1899 гг. на Памир совершил пять поездок антрополог С. Д. Масловский. Основной целью его экспедиций были антропологические измерения, однако им был собран и довольно интересный этнографический материал, который был обобщен в его статье, вышедшей в 1901 г.<sup>104</sup> В частности, описывая население Гиссара, Карагатгина, Матчинской волости, Язгулема, он дает характеристику его этнографического облика, описывает занятия, жилища, семейные отношения, одежду, религию, систему землепользования. Им приводятся некоторые данные по местной демонологии, охранительным обрядам и другим обычаям. Были записаны Масловским и легенды, в частности о происхождении некоторых семей я gnобцев, среди которых из поколения в поколение были очень красивые женщины, от Великого Али, победившего местных дивов, и их сестры-пери. Вследствие своего чудесного происхождения эти прекрасные женщины обладали чудесными силами, которые, по словам информантов, они неоднократно демонстрировали<sup>105</sup>.

С 1899 г. на Памире началась научная биография генерала А. Е. Снесарева. Он совершил большое путешествие через Памир, был в труднодоступных местах Кашмира, в Афганистане и Тибете. В 1903 г. Снесарев назначается начальником Памирского отряда Отдельного корпуса пограничной стражи. Находясь в этой должности, он продолжает исследование местного населения, много ездит по подведомственному ему региону. В ходе этих поездок собирается и этнографический материал, делаются зарисовки, в которых отражается жизнь местного населения, таджиков и киргизов, их занятия, нравы и т. д.<sup>106</sup> В январе 1904 г. на заседании Туркестанского отдела РГО им был прочитан доклад «Религия и обычай горцев Западного Памира»<sup>107</sup>, текст которого затем был опубликован в «Туркестанских

ведомостях»<sup>108</sup>. Впоследствии на эту тему он сделал доклад на 15-м Международном конгрессе ориенталистов в Копенгагене в 1908 г.<sup>109</sup> В своем сообщении Снесарев приводит сведения по общей истории региона, распространении в Средней Азии зороастризма и буддизма. В последней, наиболее содержательной части этого доклада, ссылаясь на сведения, полученные им от хорунжего Голявинского — начальника пограничного поста Лянгар, расположенного около селения того же названия<sup>110</sup>, Снесарев рассказывает об истории появления исмаилизма на Памире, особенностях этой ветви ислама, а также приводит данные по обычаям местного населения: при выходе на летовки, брачные, родильные, похоронные, связанные с детством и т. д.

В 1906 г. совершил две поездки по Памиру известный знаток края Н. Г. Маллицкий. В ноябре того же года на общем собрании Туркестанского отдела РГО им сделан доклад о быте населения этой горной страны, однако в полном объеме в то время его материалы не увидели свет. Ему только удалось издать небольшую статью в газете «Туркестанские ведомости», в которой он описал сопровождавшиеся пением пляски горцев в сел. Дарх<sup>111</sup>, и краткий отчет о поездке в местном отделе РГО, который, по его словам, страдал неточностями<sup>112</sup>. Уже в значительно более позднее время в том же издании вышла его статья, посвященная традиционной культуре я gnобцев<sup>113</sup>. В ней приводятся сведения о селениях, в которых говорят по-я gnобски, о занятиях местного населения, торговле, отхожих помыслах в Ташкенте и других местах и т. д. В статье отмечается, что я gnобцы некоторых селений делали глиняную посуду, а свою продукцию поставляли в другие селения. Также приводятся местные легенды о домусульманском прошлом, лексический материал по я gnобскому языку.

Поводя итог этому периоду изучения таджикской культуры, необходимо отметить, что именно тогда был заложен интерес к изучению традиционной культуры таджикского народа. В дальнейшем, уже до Первой мировой войны и особенно в послереволюционный период, начался период систематического изучения местной культуры. Сотрудниками местного Среднеазиатского, а затем Ташкентского университета, созданной позднее Базы, а затем филиала Академии наук, был заложен фундамент научного систематического изучения этно-

графии таджиков, который в последующем стал основой для многих значительных трудов исследователей разных поколений отечественной науки.

### Примечания

<sup>1</sup> Савельев П. Бухара в 1835 г. С присоединением известий обо всех европейских путешественниках, посещавших этот город до 1835 г. включительного. Оттиск из журнала *Сын отечества*, 181 (СПб., 1836).

<sup>2</sup> Мушкетов И. В. *Туркестан: геологическое и орографическое описание по данным, собранным во время путешествий с 1874 по 1880 г.* (СПб., 1886), т. 1.

<sup>3</sup> Попов А. Н. Сношения России с Хивой и Бухарою при Петре Великом. *Записки ИРГО*, IX (1853); Завьялов В. В. Исторический обзор путешествий в Бухарию. *Оренбургские губернские ведомости*, 20—23, 25—29 (1854); Романовский Д. И. *Заметки по среднеазиатскому вопросу* (СПб., 1868); Остроумов Н. П. Бухарские и хивинские посольства в России и русские посольства в Бухару и Хиву (исторические параллели). *Туркестанские ведомости*, 86, 100 (1907).

<sup>4</sup> Казанский К. К. *Вблизи Памиров* (Ташкент, 1895), с. 108—110.

<sup>5</sup> Липский В. И. «Флора Средней Азии, т. е. Русского Туркестана и ханств Бухары и Хивы. Ч. I—3: Ботанические коллекции из Средней Азии». *Труды Тифлисского ботанического сада*, VII/1—3 (Санкт-Петербург, 1902—1903).

<sup>6</sup> Маслова О. В. *Обзор русских путешествий в Среднюю Азию: материалы к истории изучения Средней Азии* (Ташкент, 1955—1956), ч. I—II.

<sup>7</sup> Хайтун Д. Е., Шибаев Ю. А. «Вклад русских ученых в изучение археологии, этнографии и истории Памира (краткий очерк)». *Ученые записки Таджикского государственного университета* (1955), т. 7, с. 47—66.

<sup>8</sup> Кисляков Н. А. «Этнографическое изучение Карагегина и Дарваза». *Таджики Карагегина и Дарваза* (Душанбе, 1966), ч. 1, с. 9—24.

<sup>9</sup> Шукуров М. Р. «Дореволюционные русские исследователи страны таджиков». *Из истории культурного строительства в Таджикистане* (Душанбе, 1973), вып. 1, с. 8—24.

<sup>10</sup> Акрамов Н. М. *Вопросы истории, археологии и этнографии народов Памира и Припамирия в трудах Б. Л. Громчевского* (Душанбе, 1975); он же. *Русские исследователи и их вклад в изучение истории, археологии и этнографии народов Памира и Припамирия*. Автореф. дис. ... д. и. н. (Душанбе; М., 1975).

<sup>11</sup> Бокиев О. Б. Освещение истории Таджикистана в трудах русских дореволюционных востоковедов. *Из истории культурного строительства в Таджикистане* (Душанбе, 1970), вып. 2, с. 136—161; он же. *Социально-экономическое положение Таджикистана в дореволюционной русской историографии* (Душанбе, 1976); он же. *Русские исследователи Таджикистана* (Душанбе, 1986); он же. *Освещение истории таджиков и Таджикистана в трудах дореволюционных исследователей* (Душанбе, 1991).

<sup>12</sup> Арапов Д. Ю. *История изучения Бухарского ханства в русской востоковедческой дореволюционной историографии*. Автореф. дис. ... к. и. н. (М., 1978); он же. *Бухарское ханство в русской востоковедческой историографии* (М., 1981).

<sup>13</sup> Пирумшоев Х. *Отражение истории городов и городской жизни Восточной Бухары конца XIX — начала XX вв. в трудах русских исследователей*. Автореф. дис. ... к. и. н. (Ташкент, 1979).

<sup>14</sup> Давлябеков Н. *Вклад русских исследователей в изучение религии и верований населения Памира*. Автореф. дис. ... к. и. н. (Душанбе, 1986).

<sup>15</sup> Наврузов Т. С. *Социально-экономическая и культурная жизнь Восточной Бухары второй половины XIX — начала XX века (по материалам русских исследователей Н. А. Маева, Г. А. Арендаренко и В. И. Покотило)*. Автореф. дис. ... к. и. н. (Душанбе, 1986).

<sup>16</sup> Масов Р. М. Освещение истории таджикского народа в трудах русских ученых. *История исторической науки и историографии социалистического строительства Таджикистана* (Душанбе, 1988), с. 38—51.

<sup>17</sup> Дубовицкий В. В. *Деятельность Туркестанского отдела Русского географического общества по изучению территории Таджикистана (1897—1917)*. Автореф. дис. ... к. и. н. (Душанбе, 1989); он же. *Деятельность Туркестанского отдела РГО по изучению Кулябского и Балъджуанского бекств конца XIX — нач. XX вв. История и культура Куляба (прошлое и настоящее)* (Душанбе, 1988), с. 45—46; Дубовицкий В. В. *Деятельность Туркестанского отдела Русского географического общества по изучению территории Таджикистана (1897—1917 гг.)* (Душанбе, 2006).

<sup>18</sup> См., напр.: *Таджикистан в трудах русских исследователей (вторая половина XIX — начало XX в.* (Душанбе, 1990); *Освещение истории таджиков и Таджикистана в трудах русских дореволюционных исследователей* (Душанбе, 1991); *Русские дореволюционные исследователи о городах Восточной Бухары конца XIX — начала XX вв.* (Душанбе, 1992).

<sup>19</sup> Пирумшоев М. Х. *Памир в русской историографии второй половины XIX — начала XX вв.* Автореф. дис. ... к. и. н. (Душанбе, 2011).

<sup>20</sup> Рахматова З. Ю. *Вклад русских ученых в формирование и развитие естественных наук Таджикистана во второй половине XIX — начале XX вв.* Автореф. дис. ... к. и. н. (Душанбе, 2009).

<sup>21</sup> Самиев А. М. *Географические исследования Памира в конце XIX — первой половине XX вв. и их значение для развития науки и экономики современного Таджикистана.* Автореф. дис. ... к. и. н. (Душанбе, 2010).

<sup>22</sup> Алиева Р. Р. Вклад русских путешественников и ученых в изучение истории, этнографии, экономики и политического строя таджикского народа. *Вестник Оренбургского государственного университета*, 2 (2009).

<sup>23</sup> Рахмонов Ш. Исследование географии Зеравшанской долины: дореволюционный период. *Вестник Таджикского национального университета*, 10 (74) (Душанбе, 2011), с. 217—221.

<sup>24</sup> Халфин Н. А. Егор Казимирович Мейендорф и его путешествие в Бухару. *Путешествие из Оренбурга в Бухару* (М., 1975).

<sup>25</sup> Вести от русских из Бухары. *Вестник Европы*, CXVII/7—8 (1821), с. 257—270; Замечания о торговле бухарцев. *Сибирский вестник*, 13 (1821), с. 149—160; Известие о возвращении Императорской Российской миссии из Бухарии. *Там же*, 15 (1821), с. 53—54; Яковлев П. Л. Отрывок из путешествия в Бухарию в 1820 и 1821 годах. *Там же*, 18 (1822), с. 419—428; он же. Въезд в город Бухару Российской Императорской миссии в 1820 г. *Там же*, 19 (1822), с. 47—52; Некоторые сведения о Бухарии (получены из достоверных источников). *Отечественные записки* (1821), 6/ XII (1821), с. 40—49; XVI, с. 295—318; XVII, с. 202—212; Мейендорф Г. Краткое начертание путешествия Российского посольства из Оренбурга в Бухару в 1820 году. *Северный архив*, 2 (1822), с. 184—193; Эверсман Э. Письмо доктора Эверсмана, находившегося при Российской миссии в Бухарии, полученное 1 марта 1821 года в С.-Петербурге. *Там же*, с. 512—517; О путешествии г. Мейендорфа в Бухарию. *Там же*, 24 (1825), с. 395—401; см. также: Г. С[пасский]. Новейшее описание Великой Бухары, составленное на основании сведений, большей частью на месте собранных. *Азиатский вестник* (1825), 1, с. 3—15; 2, с. 75—80; 4, с. 231—240; 5, с. 304—311; 6, с. 374—380.

<sup>26</sup> Meyendorff E. *Reise von Orenburg nach Bouchara im Jahre 1820 Baron E. de Meyendorff. Nach dem franz. original bearbeitet von C. Herrn V. Scheider* (Jena, 1826).

<sup>27</sup> Сведения о Бухарии [из кн. Мейендорфа]. *Журнал Министерства внутренних дел*, 18 (1835), с. 405—482; Мейендорф. О бухарской торговле (из путешествия в Бухарию барона Г. Мейендорфа в 1820 г.). *Журнал мануфактур и торговли*, 6 (1832), с. 83—105; он же. Статистический взгляд на Бухару.

рию (из книги «Путешествие в Бухарию полковника барона Мейендорфа». *Северный архив*, 23 (1826), с. 161—162; он же. Нравственное состояние Бухарии (из книги «Путешествие в Бухарию полковника барона Мейендорфа»). *Там же* (1826), 24, с. 72—85; 25, с. 178—194; О торговле Бухарии (из путешествия барона Мейендорфа в Бухарию). *Московский телеграф*, XI/19, с. 161—185; *Путешествие из Оренбурга в Бухару. Казанский вестник*, 18 (1826), 12, с. 233—259.

<sup>28</sup> Он же. Путешествие из Оренбурга в Бухару через степи, простирающиеся на восток от моря Аральского и древнего Яксарта, описанное Егором Мейендорфом, полковником Генерального штаба и просмотренное Амедедем Жобером. *Московский телеграф*, X/15 (1826), с. 231—239; XI/17, с. 48—62; Путешествие из Оренбурга в Бухару в 1826 г. Издано бароном Мейендорфом. *Русский инвалид*, 45, 48 (1827).

<sup>29</sup> Он же. *Путешествие из Оренбурга в Бухару* (М., 1975). См. также рецензию Арапова на эту книгу. *История СССР*, 3 (М., 1978), с. 183—185.

<sup>30</sup> Eversmann E. *Reise von Orenburg nach Buchara. Nebst einem Wortverzeichniss aus der afghanischen Sprachen, begleitet von einem naturhistorischen Anhange und einer Vorrede von N. Lichenstein* (Berlin, 1823); см. также: *Russian Missions into the Interior of Asia* (Л., 1823).

<sup>31</sup> Отрывки из «Путешествия доктора Эверсмана в Бухарию в 1820 и 1821 году». Пер. с нем. В. Тилло. *Новости литературы*, 8/15 (1824), с. 33—45; 16, с. 49—57; 17, с. 65—76; Бухарские лекаря (из путешествия в Бухарию доктора Эверсмана). *Сибирский вестник*, IV/20—21 (1823), с. 170—183. Об Э. Эверсмане см. также: Васильев А. Путешествие доктора Эверсмана в Бухару, *Труды Оренбургской ученой архивной комиссии*, XIV (1905); Гептнер В. Эверсман Э. А. — зоолог и путешественник. 1794—1860 (М., 1940); Мушкетов. *Указ. соч.*, 1, с. 82, 85; Богданов А. Материалы для истории научной и прикладной деятельности в России по зоологии и соприкасающимся с нею отраслям знания, преимущественно за последнее тридцатипятилетие (1850—1888 гг.), т. 3. *Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. 1888—1892*, 70; Липский. *Указ. соч.*, с. 258.

<sup>32</sup> Будрин, священник. Русские в Бухаре в 1820 году. *Оренбургские губернские ведомости*, 24—31 (1870); он же. Русские в Бухаре в 1820 году (записки очевидца). *Справочная книжка Оренбургского края на 1871 год* (Оренбург, 1871), с. 1—45.

<sup>33</sup> Богословский. Записка о долине Зеравшана и горах ее окружающих. *Горный журнал*, X/IV (1842), с. 1—22.

<sup>34</sup> Бутенев К. Ф. Минеральные богатства Бухарии. *Там же*, XI/IV (СПб., 1842); он же. Замечания о ковке булата в Бухаре. *Там же*; он же. Об уве-

личении сбыта изделий русских горных заводов в Бухарии. *Там же*; Заводское дело в Бухаре. *Там же*; он же. Монетное дело в Бухарии. *Там же*; он же. Результаты метеорологических наблюдений на пути из Оренбурга в Бухарию и со времени пребывания в ней в 1841 и 1842 годах. *Там же*; он же. Заводское дело в Бухарии. *Мануфактурные и горнозаводские известия*, 1 (1843); см. также: он же. Записка о торговле в Бухарии русским хищническим золотом. *Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII—XX вв.: альманах* (Москва, 2003), с. 370—373.

<sup>35</sup> Lehmann A. *Reise nach Buchara und Samarkand in den Jahren 1841 und 1842 nach den hinterlassenen Schriften desselben bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von G. v. Helmersen nebst einem zoologischen Anhange von J. F. Brandt mit fünf lithographierten Tafeln und einer Karte* (St.-Петербург, 1852). См. также: Соловьев М. М. *Экспедиция в Бухару в 1841—1842 гг. при участии натуралиста А. Лемана* (М.; Л., 1936); О трудах Лемана в связи с работами других исследователей Оренбургского края и соседних с ним стран Азии. *Географические известия, издаваемые Императорским Русским географическим обществом* (1850), с. 423—432.

<sup>36</sup> О нем см.: Халфин, Рассадина Е. Ф. Н. В. Ханыков — востоковед и дипломат (М., 1977); см. также: Додохонов М. *Исследования Е. К. Мейендорфа и Н. В. Ханыкова как источник по истории Бухарского ханства первой половины XIX века*. Автореф. дис. ... к. и. н. (Душанбе, 1999).

<sup>37</sup> Ханыков Н. В. *Описание Бухарского ханства* (СПб., 1843); см. также: он же. Городское управление в Средней Азии. *Журнал министерства внутренних дел*, 6 (1844).

<sup>38</sup> Мушкетов. *Указ. соч.*, 1, с. 97—99; Липский *Указ. соч.*, ч. II, с. 100—106, 274—275; ч. III, с. 429—431; Маслова. *Указ. соч.*, с. 53—59.

<sup>39</sup> Арендаренко Г. А. Карагегин (по расспросным сведениям). *Военный сборник*, 5 (1878); он же. Дарваз и Карагегин (этнографический очерк Г. А. Арендаренко). *Там же*, 11—12 (1883); он же. В горах Дарваза и Карагегина. *Восточное обозрение*, 23, 29 (1883). См. также: Наврузов Т. С. О поездке Г. А. Арендаренко в Карагегин и Дарваз. *Материалы по истории и истории культуры Таджикистана* (Душанбе, 1981), с. 239—243.

<sup>40</sup> Хорошхин А. Сборник статей, касающихся дел Туркестанского края (СПб., 1876); Арандаренко. Карагегин...; Ошанин В. Ф. Дарваз и Карагегин. *Известия РГО*, 17/1 (1881); Маев Н. А. Очерки Бухарского ханства, Гиссарского края и горных бекств, *Материалы для статистики Туркестанского края*, 5 (СПб., 1879).

<sup>41</sup> Гребенкин А. Этнографический очерк Заравшанского округа. *Туркестанские ведомости*, 41 (1871), с. 176—177 (персы, арабы, мазан, люли,

джючи, ходжи); он же. Ремесленная деятельность таджиков Заравшанского округа. *Материалы для статистики Туркестанского края*, 2 (СПб., 1873), с. 511—514 (ремесла: ткацкое и вязальное; кузнечное, медное проч.; кожевенное, плотничье, столярное, токарное; сапожное, шорное, седельное проч.; красильное; гончарное, швейное; подробно описаны виды тканей); он же. Таджики. *Русский Туркестан*, 2 (М., 1872), с. 1—50. Об экспедиции см.: Икрамов Н. Искандеркульская военная экспедиция и начало изучения Верхнего Зеравшана. *Ученые Записки Худжандского государственного университета*, 1 (21) (Худжанд, 2010), с. 34.

<sup>42</sup> См.: Аминов П. А. Военно-топографический очерк горной страны верховьев р. Зеравшан. *Материалы для статистики Туркестанского края*, 3 (Ташкент, 1874).

<sup>43</sup> См.: Мышенов Д. Геологические заметки из дневника по экспедиции в верховья Зеравшана. *Там же*, 2.

<sup>44</sup> О деятельности А. П. Федченко как исследователя истории и культуры таджиков см.: Акрамов, Акрамова Х. А. П. Федченко — исследователь истории и истории культуры верховьев Зеравшана. *Ученые Записки Худжандского государственного университета*, 10 (Худжанд, 2005).

<sup>45</sup> Об А. Л. Куне и его деятельности в Средней Азии см.: А. Л. Кун (некролог). *Туркестанские ведомости*, 46 (1888), с. 182—183; Каримова А. Д. Деятельность ориенталиста А. Л. Куна в Туркестане в 1868—1881 гг. *Сборник студенческих работ Среднеазиатского государственного университета*, 15 (Ташкент, 1956), с. 23—30; Адрианов Б. В. Архив А. Л. Куна. *Советская этнография*, 4 (1951), с. 149—155; Лунин Б. В. *Историография общественных наук в Узбекистане: библиографические очерки* (Ташкент, 1974), с. 203—208; Жданко Т. А. Каракалпаки в научных исследованиях периода их присоединения к России (1873—1874). *Среднеазиатский этнографический сборник*, 4 (М., 2001), с. 5—34; Васильева П. *История этнографического изучения туркменского народа в отечественной науке: конец XVIII—XX вв.* (М., 2003), с. 44—45; Костецкий В. А. *Россияне в Туркестане* (Ташкент, 2007), с. 114—115.

<sup>46</sup> Гребенкин. Заметки о Когистане. Нагорные бекства Зеравшанского округа. *Материалы для статистики Туркестанского края*, 2 (М., 1873); он же. Краткие исторические заметки о бывших бекствах: Ургутском, Магианском, Фрабском и Киштутском. *Там же*; он же. Несколько слов о разведении хлопчатника в Заравшанской долине. *Туркестанские ведомости*, 10 (1873); он же. Очерки Когистана. *Всемирный путешественник* (Январь 1873), с. 60—88. О деятельности Гребенкина см.: Басханов М. К. *Русские военные востоковеды до 1917 года: биобиблиографический словарь* (М.,

2005), с. 66—67; Валиев А. Гребенкин А. Д. — исследователь традиционной культуры таджиков во второй половине XIX века. *Вестник Таджикского национального университета*, 3/3 (87) (Душанбе, 2012), с. 14—19.

<sup>47</sup> *Русский Туркестан*, 3 (1872), с. 199; см. также: Воронец Е. Искандеркульская экспедиция в 1870 г. *Инженерный журнал*, 5 (1871), с. 547—586. О деятельности Искандеркульской экспедиции см. также: Хромов А. Л. О дневнике Искандеркульской экспедиции в 1870 г. *Известия АН Таджикской ССР*, 2 (Душанбе, 1982); Икрамов Н. Указ. соч., с. 133—143.

<sup>48</sup> Аминов П. А. Военно-топографический очерк горной страны верховьев р. Зеравшана. *Туркестанский ежегодник*, 3 (Санкт-Петербург, 1874), с. 1—106.

<sup>49</sup> Абрамов К. А. Записка о Карагинском владении, составленная по распросам. *Известия РГО*, VI/3 (1870), с. 106—110.

<sup>50</sup> Об этом упоминает и А. П. Федченко, уточняя, что Кун привез в Самаркандине трех ягнобцев с целью сбора языкового материала (Федченко А. П. Краткий отчет о путешествии в бассейн верхнего Зеравшана в июне 1870 г. *Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии*, X/1 (М., 1872), с. 83). В отчете А. П. Федченко приводится и ряд наблюдений этнографического характера.

<sup>51</sup> Искандер-Тюря [Кун]. Сведения о ягнаубском народе (к материалам для исследования ягнаубского языка). *Туркестанские ведомости*, 3 (20 января 1881), с. 11—12.

<sup>52</sup> Там же, 4 (27 января), с. 11—12.

<sup>53</sup> Мушкетов. Указ. соч., 1, с. 228.

<sup>54</sup> Акимбетов Ш. Очерки Когистана. *Туркестанские ведомости*, 2 (13 января 1881), с. 7—8; 3 (20 января), с. 10—11.

<sup>55</sup> Федченко. В Кокандском ханстве. *Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии*, XI/7 (СПб.; М., 1875).

<sup>56</sup> Каталог Туркестанского отдела Политехнической выставки, составлен членами комиссии М. И. Бродовским, Д. Л. Ивановым, И. И. Краузе, А. П. Федченко и О. А. Федченко (М., 1872), с. 3.

<sup>57</sup> Виды Русского Туркестана по рисункам с натуры О. А. Федченко, исполненные гг. Саврасовым в Москве, Лоран, Сисери, Сабатье и Лемерсье в Париже (Б. м., б. г.).

<sup>58</sup> Marie de Ujfalvy-Bourdon. *De Paris à Samarcande, le Ferghanah, le Kouldja et la Sibérie occidentale, impressions de voyage d'une parisienne* (Р., 1880).

<sup>59</sup> Об этой экспедиции и ее результатах см.: *Expédition scientifique française en Russie, en Sibérie et dans le Turkestan par Ch. E. de Ujfalvy de Mező-Kovesd. I. Le Kohistan, le Ferghanah et Kouldja, avec un appendice sur la Kachgharie. II.*

*Le Syr-Darja, le Zérafchâne, le pays des Sept-Rivières et la Sibérie-Occidentale, avec quatre appendices. III. Les Bachkirs, les Vépses et les antiquités finno-ougriennes et altaïques, précédés des résultats anthropologiques d'un voyage en Asie centrale. IV. Atlasanthropologique des peuples du Ferghanah. V. Atlas des étoffes, bijoux, aiguilles, émaux etc. de l'Asie centrale. VI. Atlas archéologique des antiquités finno-ougriennes et altaïques de la Russie, de la Sibérie et du Turkestan* (Р., 1878—1880) (рец.: Иванов Д. Л. *Туркестанские ведомости*, 1 (1881); см. также: Горшенина С. *Туркестанские путешествия Шарля-Эжена Ужфальви. Культурные ценности. 1997—1998* (1999) (СПб., 1999), с. 227—234; Проскурин В. Н. *Как французы в край Семи Рек ходили. Простор*, 4 (2001); он же. *По страницам истории французско-казахстанских отношений кон. XIX в.*) *Вестник Библиотечной ассоциации Евразии*, 2 (2009), с. 90—93.

<sup>60</sup> Мушкетов. *Указ. соч.*, 1, с. 228, прим. 4.

<sup>61</sup> За собранный в ходе экспедиции гербарий и альбом видов О. А. Федченко получила Большую золотую медаль ОЛЕАЭ, а на Политехнической выставке — две золотые медали. За заслуги по исследованию Туркестанского края и сопредельного с ним Кокандского ханства в феврале 1872 г. кабинетом его императорского величества была пожалована золотым браслетом, украшенным бриллиантами с рубином. За перевод работы Г. Юля «Очерк географии и истории верховьев Аму-Дарьи» (Пер с англ. [и предисловие] О. А. Федченко. С доп. и прим. А. П. Федченко, Н. В. Ханыкова и Г. Юля. *Известия РГО*, 6 (1873). Приложение) она была удостоена серебряной медали ИРГО. В 1875 г., продолжая подготовку к изданию «Путешествия в Туркестан», она снова обратилась к переводам с немецкого и английского языков для медицинских, технических и естественно-исторических журналов, а также с русского на английский перевела для Юля отчет о путешествии Падерина на Каракорум, с английского — письма Биддольфа, Троттера, Гордона и Стоички с Памира, напечатанные под заглавием «От Кашгара до Кила-Пянджа» (*Известия РГО*, 1 (1875). Осенью 1876 г. в качестве делегата от ОЛЕАЭ приняла участие в Съезде ориенталистов в Санкт-Петербурге. В 1876 г. переводила с французского (почти все переводы публиковались анонимно), с 1877 г. несколько лет состояла секретарем Совета ОЛЕАЭ; 15 октября 1874 г. избрана почетным членом этого общества; с 1877 г. член-сотрудник, член-корреспондент Общества испытателей природы. В 1875 г. принимала заочное участие в Географическом конгрессе в Париже, куда было выслано издание «Путешествия в Туркестан», за которое она получила бронзовую медаль. В 1878—1879 гг. член Комитета Антропологической выставки, организованной ОЛЕАЭ (Богданов А. *Указ. соч.*).

<sup>62</sup> Федченко. Памир и Шугнан (предварительный отчет). *Известия РГО*, 38/2 (1902), с. 300—302.

<sup>63</sup> Он же. Шугнан. Географические и ботанические результаты путешествий в 1901 и 1904 г. Ч. 1. *Труды Императорского Санкт-Петербургского ботанического сада*, 30/1 (СПб., 1909).

<sup>64</sup> Костенко А. Ф. *Путешествие в Бухару русской миссии в 1870 г.* (СПб., 1871). См. также компилятивную книгу о Туркестане этого автора: *Средняя Азия и возвращение в нее русской гражданственности* (СПб., 1870).

<sup>65</sup> Кушакевич А. А. Сведения о Ходжентском уезде. *Записки Императорского Русского географического общества по общей географии*, 4 (СПб., 1871), с. 173—266.

<sup>66</sup> Маев. Географический очерк Гиссарского края и Кулябского бекства. *Известия ИРГО* (1876), с. 349, то же: *Туркестанские ведомости* (1875).

<sup>67</sup> Он же. Маршруты и заметки по южным частям Бухарского ханства. *Там же* (1878), с. 361; он же. Комментарии на описание верхнего течения Аму-дарьи Ибн-Даста. *Там же*, 1 (1879), с. 10—15; он же. Рекогносцировка горных путей в Бухарском ханстве. *Там же*, 2 (1879), с. 87—92; он же. Степные пути от Карши к Аму-Дарье и долины Вахша и Кафирнигана. *Там же*, 3 (1881), с. 166—179; он же. Путевые заметки о Бухарском ханстве. *Военный сборник* (1877); почти все эти статьи напечатаны также в *Туркестанских ведомостях*.

<sup>68</sup> Маршруты А. Э. Регеля по региону см.: Липский. *Указ. соч.*, с. 492—304; аннотации естественно-исторических работ А. Э. Регеля см.: там же, с. 158 и след. См. также об экспедициях Регеля: Семенов П. П. *История полутора столетий деятельности Императорского РГО. 1845—1895* (СПб., 1896), т. 2, с. 777—785.

<sup>69</sup> Регель А. Э. Садоводство в Туркестанском крае. *Вестник Российского общества садоводства*, 4 (СПб., 1881), с. 183—188.

<sup>70</sup> Он же. Поездка в Карагедин и Дарваз. *Известия РГО*, 18/2, с. 137—141; он же. Путешествие в Шугнан. *Там же*, 20/3 (1884) (то же: *Туркестанские ведомости*, 17 (1884)). Об этом путешествии см. также: Ошанин В. Ф. Поездка Регеля в Дарваз. *Там же*, 5 (1882).

<sup>71</sup> Косяков П. Е. Путевые записки по Карагедину и Дарвазу в 1882 г. (с маршрутной картой). *Известия РГО*, 20/6, с. 589—613.

<sup>72</sup> [Заметка]. *Там же* (1879), с. 207; Заметка о Келифском Узбое. *Там же*, XXII/IV (1886), с. 440; Мушкетов. *Указ. соч.*, 1, с. 267—268; Салоникес М. И. Самарская ученая экспедиция 1879 года. *Вопросы истории*, 1 (1996), с. 152—157.

<sup>73</sup> Сорокин Н. В. *Путешествие в Среднюю Азию и Францию в 1878 и 1879 годах (отчет, представленный в физико-математический факультет Казанского университета)* (Казань. 1881).

<sup>74</sup> [Зубов Н. Н., капитан-лейтенант]. Некролог. *Отчет ИРГО за 1881 год.*

<sup>75</sup> Симаков Н. Е. *Искусство Средней Азии. Сборник средне-азиатской орнаментации исполненный с натуры членом Самарской ученой экспедиции в Среднюю Азию Н. Е. Симаковым* (СПб., 1883). Перед этим изданием буквально «благоговел» известный русский искусствовед В. В. Стасов, по словам которого оно «делало нам громадную честь перед всей Европой, которая нас за то и оценивает по достоинству». Этому изданию В. В. Стасов посвятил три рецензии (*Художественные новости*, 4 (15 февраля 1883), с. 129—136 (см. также: *Собрание сочинений В. В. Стасова* (СПб., 1894), т. 2, с. 695—702); он же. [Заметка]. *Голос*, 64 (10 марта 1882) (см. также: *Собрание сочинений В. В. Стасова*, с. 693—695); “L’art dans l’Asie Centrale N. Simacoff”. *Revue franc de l’etranger*, 22 (1882.)

<sup>76</sup> Маев. Долины Вахша и Кафирнагана. I. Из Шаара в Сарыджуй, через Ташкент. II. От Кабадиана до Гиссара. III. От Норака горами до Курган-Тюбе. *Туркестанские ведомости*, 24, 25 (1883).

<sup>77</sup> *Антропологическая выставка 1879 г.*, т. II (М., 1878—1879).

<sup>78</sup> *Там же*, с. 148.

<sup>79</sup> Вилькинс А. И. О живых инородцах, бывших на антропологической выставке, т. е. об Авганце, Белуджистанце, Шугнанце и Метисе. *Там же*, т. III, ч. 1, вып. 3 (1879) (на обложке 1880), с. 232.

<sup>80</sup> Богданов А. *Указ. соч.*

<sup>81</sup> *Антропологическая выставка 1879 г.*, т. IV, ч. 2 (1879).

<sup>82</sup> *Там же*, т. VIII, вып. 1 (1886).

<sup>83</sup> *Там же*, т. II, с. 248.

<sup>84</sup> Отдел этнографический [Антропологической выставки]. *Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии*, XXXV/2, вып. 6, с. 3.

<sup>85</sup> Протоколы заседаний ОЛЕАЭ (с 19 декабря 1876 г. по 15 октября 1880 г.) (М., 1881), с. 106.

<sup>86</sup> Вирский М. М. Об устройстве сартовской могилы и похоронных обрядах туземцев Самарканда. *Антропологическая выставка 1879 г.*, т. III, с. 146—147.

<sup>87</sup> Он же. О Самаркандинском kraе и его обитателях Таджиках. *Там же*, т. III, с. 223—226.

<sup>88</sup> Он же. Заметка о скорпионе, фаланге, тарантуле и каракарте Туркестанского края. *Протоколы заседаний Зоологического отдела Общества*, I/1 (М., 1886), с. 41—62.

<sup>89</sup> Леонов Н. И. *Александр Федорович Миддендорф* (М., 1967), с. 118. Об А. Ф. Миддендорфе см. также: он же. «Миддендорф в Фергане». *Земля и люди* (М., 1965); Богданов А. Указ. соч.; Кирт К. А. *А. Ф. Миддендорф (1815—1894)* (Тарту, 1963); Наумов С. П. *Александр Федорович Миддендорф. Отечественные физико-географы и путешественники* (М., 1959); *Тезисы докладов юбилейной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения академика А. Ф. Миддендорфа* (Тарту, 1965); Гацунаев Н. К. *Миддендорф Александр Федорович. Географы и путешественники: краткий биографический словарь* (М., 2001), с. 302—305; Петров А. И. *Миддендорф — ученый, путешественник. Россия и АТР*, 4 (2005), с. 143—148 и др.

<sup>90</sup> Миддендорф А. Ф. *Очерки Ферганской долины* (СПб., 1882), с. III—IV.

<sup>91</sup> Леонов, Александр Федорович *Миддендорф*, с. 119—123.

<sup>92</sup> Миддендорф. Указ. соч., с. 354—356; см. также: Бобомуллоев С. А. *Миддендорф о таджиках (к вопросу об этногенезе)*. <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1349949840>.

<sup>93</sup> Миддендорф. Указ. соч., с. 328—412.

<sup>94</sup> См., в частности, рец.: Наливкин В. П. По поводу книги А. Ф. Миддендорфа «Очерки Ферганской долины». *Туркестанские ведомости*, 35—39 (1883).

<sup>95</sup> См. их отчеты в выпусках *Сборника географических, топографических и статистических материалов по Азии*, который издавал Военно-ученый комитет Главного штаба.

<sup>96</sup> Извлечение из отчета Генерального штаба капитана Ванновского о рекогносировке в Рушане и Дарвазе 1893 г. *Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии*, LVI (СПб., 1854), с. 73—125.

<sup>97</sup> Там же, с. 77—80.

<sup>98</sup> Там же, с. 87—96.

<sup>99</sup> Там же, с. 90—91.

<sup>100</sup> Очерк экспедиции Г.-Ш. капитана Путяты в Памир, Сарыколь, Вахан и Шугнан. 1883 [Официальный отчет]. Там же, X (СПб., 1884), с. 1—88.

<sup>101</sup> Мушкетов. Указ. соч., 1, с. 288—290; Семенов. Указ. соч., с. 787—789.

<sup>102</sup> Иванов Д. Л. Путешествие по Памиру (1883). *Известия ИРГО*, XX (1884), с. 32.

<sup>103</sup> Он же. Памирская экспедиция 1883 г. *Там же*, XIX (1883), с. 9, прим. 1.

<sup>104</sup> Масловский С. Д. Гальча (первобытое население Туркестана). *Русский антропологический журнал*, VI (Москва, 1901), с. 17—32.

<sup>105</sup> *Там же*, с. 29.

<sup>106</sup> А. С. [Снесарев А. Е.] Поездка в Горную Бухару. *Туркестанские ведомости*, 105 (28 июля 1904), с. 480; 112 (10 августа), с. 510; 123 (29 августа), с. 567; 128 (8 сентября), с. 594; 134 (21 сентября), с. 624.

<sup>107</sup> *Туркестанские ведомости*, 10 (23 января 1904), с. 45; 11 (25 января), с. 48; А. С. [Снесарев]. Вести с Памира. *Там же*, 47 (12 июня 1903), с. 291; 48 (15 июня), с. 297; 49 (19 июня), с. 302; 50 (22 июня), с. 309.

<sup>108</sup> Он же. Религия и обычай горцев западного Памира. *Там же*, 89 (29 июня (12 июля) 1904), с. 408; 90 (2 (15) июля), с. 412—413; 91 (4 (17) июля), с. 418; 92, (6 (19) июля), с. 424—425; 93 (7 (20) июля), с. 427—428.

<sup>109</sup> *Actes du Quinzième Congrès International des Orientalists. Session de Copenhague, 1908* (Copenhagen, 1909), S. 77.

<sup>110</sup> Со ссылкой на Голявинского приводит некоторые сведения по верованиям и занятиям местного населения и Н. Л. Корженевский (Поездка на Памиры, Вахан и Шугнан в 1903 г. *Труды Общества земледелия при Санкт-Петербургском университете*, 1 (СПб., 1906), с. 13). О Голявинском упоминается также в «Отчете секретаря Российского политического агентства в Бухаре А. Черкасова о командировке в Припамирские бекства Бухарского ханства в 1904 г.» (в книге: Халфин. *Россия и Бухарский эмират на Западном Памире (конец XIX — начало XX в.)* (М., 1975)).

<sup>111</sup> Малицкий Н. Г. Машоба. *Туркестанские ведомости* (1906).

<sup>112</sup> Он же. О горной стране в верховьях Зеравшана (Кухистан). *Известия Туркестанского отдела РГО*, VII (Ташкент, 1907), с. 1182—1185.

<sup>113</sup> Он же. Ягнобцы. *Там же*, XVII (Ташкент, 1924), с. 165—178.

*В. Г. Соболев*

**ОБРАЗ «ТАДЖИКА»  
В РУССКОЙ НЕПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ  
(конец XIX в. — 1920-е годы)**

В последнее десятилетие и в России, и за рубежом появилось немало публикаций, посвященных проблемам российского восприятия Средней Азии и ее народов, а также процессам конструирования российскими и советскими властями этничности среднеазиатских народов. «Топорное», по выражению Р. М. Масова, разделение народов Туркестана в момент образования СССР и проведение искусственных границ между республиками создали большое количество межнациональных, экономических и социальных проблем, которые остро сказываются на современном состоянии центрально-азиатских республик. В то время как «этническое пространство» одних народов было резко сокращено и сведено к минимуму, другим предоставлялась обширная территория для создания национальной республики. К тому же серьезным образом менялся понятийный аппарат для обозначения коренных народов Средней Азии, и в рамках этого процесса одни народы фактически исчезали, другие, наоборот, резко увеличивали свою численность.

На наш взгляд, процесс нациестроительства в Центральной Азии на заре создания советских республик был тесно связан с теми представлениями, которые выработались у русского населения Туркестана, у российской администрации края в конце XIX — начале XX в. Представления официальных кругов Российской империи, отдельных ярких представителей профессионального востоковедения и методы проведения переписей и национального размежевания в Средней Азии уже в значительной степени исследованы. Однако, на наш взгляд, не менее интересно и важно в контексте данной проблемы выявить основные типичные образы коренного населения в русской «непрофессиональной» литературе. Под «непрофессиональной» литературой мы будем подразумевать художественную литературу, а также значительный корпус текстов, вышедших из-под пера путе-

шественников, военных, миссионеров, которые не обладали специальными знаниями и образованием, связанным с историей и культурой Востока и Средней Азии.

Один из авторов коллективной монографии «Россия — Средняя Азия» В. А. Иванов торопится заявить: «Примечательным <...> представляется отсутствие в русской литературе XIX — начала XX в. жанра колониального романа». Этот факт, по мнению исследователя, свидетельствует о том, что «проблемы “русский в Азии” для большей части общественного сознания не существовало»<sup>1</sup>. Тот же исследователь, ссылаясь на Б. С. Ерасова, пытается убедить читателя, что «Азией» интересовался лишь «тончайший слой общества», в то время как «просвещенные вестернизированные слои его концентрировали внимание на Западе», а «низы» общества и «часть официальных кругов самодержавия» ориентировались на духовное наследие Византии<sup>2</sup>.

Представляется, что подобное утверждение преждевременно и неаргументированно. Согласно исследованиям, проведенным А. И. Рейтблатором, самым читаемым текстом всего XIX в. был роман Н. Зряхова «Битва русских с кабардинцами, или Прекрасная магометанка, умирающая на гробе своего супруга» (1840)<sup>3</sup>. Естественно, этот текст представляет собой лубочную литературу, тем не менее он пользовался популярностью не только в мещанской, но и в крестьянской среде, и сюжет его «замешан» совсем не на «западных» или византийских реалиях. О весьма широком проникновении «восточной» и «азиатской» проблематики свидетельствует и русская историческая песня XIX в., в которой широко отразились реалии русско-иранских и русско-турецких войн («Князь Цицианов под Эриванью», «Гудович и персидский шах» и др.)<sup>4</sup>. Уже в начале XX в. огромной популярностью в русской крестьянской среде пользовалась народная песня «Трансвааль, страна моя, ты вся горишь в огне...»<sup>5</sup>, отражавшая события англо-бурской войны 1899—1902 гг.

Но не только войны и лубочные картины становились основой для популяризации восточной тематики в широких слоях русского населения в конце XIX в. Со времени начала деятельности Православного Палестинского общества резко возросло количество русских паломников на Восток, причем это были и малоимущие стран-

ники, которые отправлялись в Иерусалим по специальным льготным билетам на пароходах, жили бесплатно в русских подворьях в Палестине, зачастую бесплатно и питались. Тысячи российских паломников ежегодно посещали Иерусалим, Египет, Стамбул, Афон. Доктор А. В. Елисеев, специально проделавший весь путь с русскими паломниками-крестьянами в Иерусалим и обратно, сообщает о такой интересной подробности. Русские крестьяне, побывавшие в Палестине, непременно стремились поставить себе «Иерусалимскую печать» — татуировку Иерусалимского креста на руке, которая считалась главным доказательством того, что человек побывал в Иерусалиме. Татуировка наносилась преимущественно на внутренней стороне правого предплечья. «Иерусалимский крест» представлял собой большой прямой крест с четырьмя малыми в промежутках между рожками и с надписью «Иерусалим»<sup>6</sup>.

Несмотря на то что нет четких критериев для выделения в западной литературе XIX — XX в. «колониального» направления, общность тематики, топики, эйдологии, отчасти архитектоники ряда сочинений П. Лоти, Л. Жаколио, Л. Буссенара, К. Фаррера, Р. Хаггарда, Р. Киплинга и иных авторов оправдывает использование этого традиционного термина. В основе коллизии «колониальных» текстов — столкновение представителей наций, обитающих в отдаленных климатических зонах и обладающих чуждыми друг другу системами ценностей, культурными традициями, психологическими мотивировками поведения, социальным и бытовым укладом. Одна из этих наций — европейская — мыслит себя представительницей передовой цивилизации и стремится подчинить своим жизненным принципам другую нацию — туземную, в местах обитания которой происходит действие. Столкновение не зависит от того, «колонизаторами»-завоевателями или мирными «колонистами»-поселенцами выступают европейцы, признают они достижения и преимущества местной культуры или презирают ее. Различия так велики, что при самом благоприятном стечении обстоятельств конфликты неизбежны. Чаще всего «колониальная» литература пропагандирует колонизацию. Даже если автор симпатизирует туземцам, он невольно выражает европейский взгляд на события. Это не исключает разоблачения конкретных недостатков колониальной политики: критикуются те, кто

порочит недостойным поведением «благородное» дело колонизации (например, у Фаррера), и колонизаторы-соперники (так, Жаколио противопоставляет зверствам англичан в Индии гуманную колонизаторскую миссию Франции, а Киплинг порицает русских и французов). В целом для «колониальных» текстов, обычно неоромантических, характерны экзотизм описаний, пейзажные и этнографические отступления, напряженная интрига, несовпадения фабулы с сюжетом, эллиптичность повествования, схематизм характеров.

Маловероятно, чтобы Россия не откликнулась на популярное в Европе и у русских читателей литературное течение, пусть и не одобренное властителями умов, тем более что в 1920-х годах приключенческие книги были временно реабилитированы и писателей призвали дать публике «красного Стивенсона». Кроме того, не будучи формально колониальной державой, Россия не оставляла надежд ею стать и имела отдаленные владения, которые использовались и воспринимались зачастую так же, как колонии западными странами. Это и Туркестан, и Дальний Восток. Овладение этими землями и преображение их в составе России, а затем Советского Союза неоднократно становилось предметом творческого осмысления.

В дореволюционной художественной литературе колониальная проблематика Туркестана представлена слабо, но эффектно. Это прежде всего такие авторы, как Н. Н. Каразин и В. В. Верещагин, безусловно, читаемые и известные отнюдь не только в интеллектуальной прослойке российского общества. В 1920—1930-х годах «туркестанская» тема разработана видными писателями: Н. С. Тихоновым, Вс. В. Ивановым, Б. А. Лавреневым, Л. М. Рейснер, С. Ф. Буданцевым, Л. М. Леоновым, П. А. Павленко, К. Г. Паустовским, Б. М. Лапиным, З. Хацревиным, В. А. Луговским. Почти все перечисленные авторы свидетельствовали о своем увлечении «колониальной» литературой — Киплингом, Хаггардом, Фаррером. Тихонов с симпатией упоминает Верещагина и Каразина, о последнем, сближая его романы с колониальными, писал и Павленко: «Его книги, как ни забыты они империалистической дребеденью, — прекрасный документ об Азии семидесятых годов <...> Он по возможности объективен и — забытый русский Киплинг — рисует людей Азии яркими красками»<sup>7</sup>. Изобразители Туркестана опирались также на отечествен-

ную традицию путевых заметок (прежде всего «Фрегат “Паллада”» И. А. Гончарова) и на литературу времен покорения Кавказа (интересны наряду с повестями Лермонтова и Л. Н. Толстого новеллы Я. П. Полонского, служившего чиновником в Тифлисе, еще не привыкшем к русским, в 1840-х годах). Вообще весь русский кавказский цикл если и не может быть назван «колониальной» литературой, так как порожден иными историческими реалиями, то во всяком случае дает прочную основу для сюжетных линий колониального романа. Воспитанные на психологической прозе XIX в. авторы книг о Средней Азии синтезировали два противоположных типа дискурса, которые в одних случаях интересно пародируют друг друга, в иных дают нечто оригинальное.

Мы сосредоточимся на образе таджика в подобных публикациях, при этом отдавая себе отчет в том, что, конечно, весь корпус «непрофессиональной» литературы, в которой присутствует «таджик», значительно больше привлеченного к исследованию в рамках одной статьи. При этом нас будет интересовать именно то, в каком контексте, с какими атрибутами и смысловыми значениями употреблялся русскими этноним «таджик», иными словами, способы и практики конструирования термина «таджик», а не других слов и понятий, в которых могло описываться таджикское население.

Очевидно, что те, кого называли «таджиками» в русских художественных текстах конца XIX — начала XX в., совершено неизбительно таковыми были. И наоборот, те народы или социальные группы, для которых могли использоваться другие наименования, сами себя могли причислять к таджикской культуре.

Первое важное наблюдение, которое можно сделать на основе анализа русских непрофессиональных текстов по данной проблеме, состоит в том, что образ таджика представлен в двух различающихся между собой ипостасях: *таджик-сарт* и собственно *таджик*.

Каждый, кто как-либо соприкасался с тематикой межнационального размежевания в Средней Азии в начале XX столетия, не мог пройти мимо так называемой «сартской проблемы». На протяжении XIX — начала XX в. сарты представлялись и таджиками, и тюрками, и узбеками, и отдельным самостоятельным народом, причем единства во мнениях не было даже у ведущих специалистов-востоковедов.

К настоящему моменту теория этноса и этничности в значительной степени «перегружена» самыми разнообразными подходами, иногда частично совпадающими в некоторых своих положениях, а иногда прямо противоречащими друг другу. Применительно к Средней Азии, однако, большинство исследователей сходятся в том, что к моменту покорения этих территорий Российской империей здесь не сложились (да и не могли сложиться) представления об этнической / национальной идентичности в том варианте(-ах), в котором она существовала в европейской науке эпохи модерна. Сама постановка вопроса о том, кем же все-таки были сарты — «таджиками» или «узбеками», «иранцами» или «тюрками», — имела смысл скорее для русской администрации Туркестана, а не для местных жителей. Еще больший, но уже иной смысл такая постановка вопроса приобретает в наши дни, когда в ней явно представлен политический подтекст. Более того, можно утверждать, что сегодня эта проблема научными методами практически не решается. На любые свидетельства того, что «сартский язык» имел тюркскую основу, можно найти контраргументы, указав, что все горожане Средней Азии владели таджикским. Внешний облик жителя городов Зеравшана не был «туркским» или, наоборот, был в значительной степени «туркизирован» и т. п. В такой ситуации «проблема сартов» сводится, по сути, к политическому решению, в котором сартов можно объявить одним или другим этносом, либо к индивидуальному выбору, который, правда, может быть основан на определенном количестве источников, но может быть сделан и произвольно. При всем многообразии трактовок понятия «сарт» общим местом для всех без исключения исследователей и чиновников является то, что сарт — это в любом случае представитель оседлого, прежде всего городского, населения Средней Азии, «некочевник».

Эта проблема стоит особняком, и здесь мы намерено ограничимся лишь ссылкой на авторитетное исследование. Обстоятельный критический обзор историографии по сартской проблеме дан в публикациях С. Н. Абашина<sup>8</sup>. Известный российский ученый убедительно доказывает, что окончательное превращение абсолютного большинства сартов в узбеков относится все же ко времени после 1917 г. в процессе установления советской власти и особенно в пе-

риод проведения республиканских границ в Средней Азии. В своем исследовании С. Н. Абашин активно использует и «непрофессиональную» литературу, привлекая, в частности, воспоминания военных и любителей-краеведов. Поэтому хотелось бы лишь проиллюстрировать дискурс «сарта-таджика» теми текстами, которые до сих пор не привлекались к исследованию и вместе с тем существенно дополняют рассматриваемый образ.

«Непрофессиональная» литература о народах Средней Азии формировалась не в вакууме, непосредственное влияние на нее оказывали общие представления о таджиках, сформировавшиеся в официальном (государственном) и научном дискурсах. Поэтому оттолкнемся от важнейших характерных черт образа «таджика-сарта», которые присутствуют в литературе профессиональной.

Во время завоевания Средней Азии и образования Туркестанского края российская администрация использовала для общения с местным населением переводчиков из числа «инородцев» Российской империи. Ими были представители тюркских народов, прежде всего татары, башкиры и казахи. На это обращал внимание академик В. В. Бартольд в своем очерке «Таджики». Он писал, что «попуреецки» было «легче, чем на персидском <...> объясняться с русскими властями, так как русские привели с собой переводчиков из татар и киргизов»<sup>9</sup>. Более того, сами российские исследователи, массово появившиеся в Средней Азии вместе с русской армией, также в подавляющем большинстве знали тюркские наречия, были тюркологами и в значительно меньшей степени были знакомы с языками иранской группы.

Таким был, в частности, В. В. Радлов, ученик миссионера Н. И. Ильминского Н. П. Остроумов, В. П. Наливкин и многие другие. Все они, хотя и владели персидским языком, на протяжении всей своей жизни основное внимание уделяли тюркским языкам, культуре и истории тюркских народов Средней Азии. Большая популярность таджикского языка в городах Средней Азии, двуязычие практически всего оседлого населения стало для многих российских тюркологов неожиданностью, более того, неприятной неожиданностью. «Более всего испорчен язык [туркский] жителей городов, где благовоспитанность и мода требуют украшения родного языка чу-

жими перьями, и это для жителей городов тем легче, что практическое знание персидского языка, по многочисленности таджиков, здесь очень распространено. В самих же городах тем более заметно обезображение языка, чем более сближаешься с образованным, ученым классом общества, говорящим языком совершенно свойственным ему одному»<sup>10</sup>.

Заметим, что рецензия на книгу В. В. Радлова и итоги ее обсуждения были опубликованы в «Известиях Русского географического общества». Обсуждение книги шло под председательством В. В. Григорьева. В рецензии было отмечено: «В числе свежего научного материала <...> особенно замечательны известия о сартах в Ташкентском крае, говорящих на одном из тюркских наречий и считающихся за племя отдельное от таджиков, тогда как доселе название “сарт” считалось синонимом слова “таджик”»<sup>11</sup>. Не этот ли момент следует считать поворотным в процессе тюркизации, а затем и узбекизации сартов?

Радлов утверждает, что киргизы, туркмены и каракалпаки сохраняют свой живой язык, слушают на нем сказки, мифы, красиво и изящно изъясняются и мыслят, а узбеки, окруженные непонятными арабскими и персидскими словами, изъясняются скучно и монотонно, и мышление у них тоже неповоротливое<sup>12</sup>. Такой скепсис Радлова в отношении таджикского языка легко, на наш взгляд, объясним его профессиональными пристрастиями, его специальностью. Весьма сожалеет о пренебрежительном отношении к собственным национальным языкам среди народов Средней Азии В. П. Наливкин: «Есть еще и пренебрежение к собственному языку. Пословица: Арабский язык — святыня, персидский — гадость, тюркский — нечисть, лисан араби — шараафат, лисан фарси кабаахат, лисан турки наджаасат»<sup>13</sup>. И далее тут же отмечает: «Такова далеко невеселая картина местной умственной жизни, картина того почти беспросветного мрака, рассеивать который призывают нас политические судьбы нашего отечества»<sup>14</sup>. Существование отдельных этносов, четко связанных с собственными национальными языками и культурой, и одновременно народов, противопоставленных друг другу, было выгодно российским имперским властям.

Между тем имело место и еще одно важное политическое обстоятельство, влиявшее на распространение негативного образа таджика-

сарта. Очевидно, что основное идеиное сопротивление российским властям, политике обрушения и внедрению русской / европейской культуры в Средней Азии могли оказывать всерьез только весьма образованные местные жители: духовенство, богатые и знатные горожане, богатое купечество, преподаватели медресе. Эти люди в конце XIX в., особенно в первые годы после присоединения Средней Азии к России, общались между собой и пользовались в письменной речи в основном таджикским языком. Радлов после своей поездки в Зеравшанскую долину в 1868 г. прямо пишет: «Мы видим здесь два элемента борющихся между собой: тюркский — народный, и персидско-арабский — магометанский. Последний к несчастию уже везде почти взял верх и делает невозможным всякое свободное развитие народа. При таких обстоятельствах не может быть и речи об умственных и материальных успехах <...> Только тогда, когда тюркский народный элемент получит крепкую поддержку от европейской цивилизации, тогда развитие народа станет возможным <...> нельзя терять времени, надо действовать поспешно»<sup>15</sup>.

Именно в «фанатизированном», «магометанском» элементе, говорящем на персидском (таджикском) языке, российская администрация, по всей видимости, не без участия ученых-туркологов и переводчиков-тюроков начинает видеть особую опасность своего будущего в Туркестане. Персидская и арабская письменная культура воспринимаются как проводники религиозного фанатизма и анти-российских настроений. Такое политизированное отношение к персидскому языку становится причиной в целом весьма негативного образа таджики-горожанина, представленного не только в художественной литературе, но и в текстах известных ученых. Приведем еще одну весьма показательную цитату из В. В. Радлова.

«Точно так же, как в европейской Турции, хитрый, ловкий и деятельный грек резко отличается от ленивого, равнодушного, но честного турка, так и в Средней Азии хитрый, старательный и ловкий персиянин — от неуклюжего татарина. Впрочем, через смешение с персидским элементом и тюркское население городов во многих отношениях сблизилось в нравах своих с таджиками. В этом населении, которое, как настоящие таджики, написало на своем знамени слова: “выгода” и “жадность”, высшей целью действий является

материальное приобретение <...> несмотря на то что магометане, золото есть их единственный идол <...> ненавидят телесное напряжение тюркские жители городов не меньше, чем таджики <...> везде за самые ничтожные услуги требуют “силау” — подарка, сопровождая просьбу самой сладостной улыбкой <...> После жадности и страсти к приобретению главная черта горожан — скопость <...> Кроме жадности и скопости отличительные черты их характера — трусость, лютость и лицемерие <...> отрезают головы, вырывают по одному зубу у пленных»<sup>16</sup>.

Следуя той же парадигме, краевед-любитель П. П. Шубинский, отмечая природную грацию и изящество внешнего облика таджика, в то же время пишет, что таджики «корыстолюбивы, низкопоклонны, трусливы, наклонны ко лжи и всевозможным порокам. Отвращение к физическому труду, хвастливость и нестойкость в слове дополняют сложившийся под влиянием тысячелетнего гнета несимпатичный нравственный облик этого народа, занимающегося исключительно внутренней и внешней торговлей». Кроме того, «грамотность и, следовательно, фанатизм между узбеками развиты гораздо менее, чем между таджиками»<sup>17</sup>. Такими же «лживыми», «подозрительными» и «хитрыми» предстают таджики, городские жители, на страницах повести путешественника Н. Уралова, выдержанной в лучших традициях колониального романа<sup>18</sup>. Именно так, весьма негативно, рисует автор таджика муллу Казанджикова и другого муллу Сайд-Басмана. Последний в конце концов оказывается предателем, втесавшимся в доверие, чтобы захватить русского в плен. Побывавший в плена у кокандцев в 1858 г. русский зоолог и путешественник Н. А. Северцов упоминает таджиков-сартов как безнравственных и развращенных, корыстолюбивых и трусливых<sup>19</sup>, правда, по собственному признанию, сам Северцов их никогда не видел.

Другим показательным моментом является то, что многие российские военные и чиновники, воспринимая городскую таджикскую культуру через переводчиков-тюрок из кочевнической среды, часто были уверены в том, что слово «сарт» имеет уничижительное значение, является обидной кличкой, которой кочевники-тюрки наградили своих оседлых соседей<sup>20</sup>. Поскольку городская письменная культура в Средней Азии была главным образом персидской, то «обидная

кличка» сарт становилась в глазах многих россиян кличкой городских таджиков — «изнеженных, трусливых и жадных». Хотя, как это показывает С. Н. Абашин<sup>21</sup>, даже если слово «сарт» использовалось в негативном смысле, как презрительная кличка, адресоваться оно могло отнюдь не только тем горожанам, кто говорил по-таджикски, но и к оседлым тюркам.

Именно в таком значении, как уничтожительную тюркскую кличку для городских таджиков, воспринял, по всей видимости, слово «сарт» русский писатель и офицер Н. Н. Каразин. Николай Николаевич Каразин (1842—1908), сам участвовавший в туркестанских походах, оставил абсолютно не изученное богатейшее художественное наследие из 20 томов своих сочинений, почти полностью посвященных Средней Азии. В романе «Погоня за наживой», когда «туземцы» собираются в одной из чайных лавок Ташкента обсудить цены и русских купцов, есть такой диалог:

— *А не пора ли и мне в свой караван-сарай? — поднялся тоже на ноги Шарип-бай и начал отыскивать свои туфли, «ичеги», между целыми рядами верхней обуви, стоявшей на ступенях лавочного возведения.*

— Слышал: «караван-сарай»! — подтолкнул локтем Мушан-Али одного из соседей. — Только успел завести лавку побольше, чем у других, уже караван-сараев величает...

— Таджик — хвастун, сарт! — презрительно сплюнул в сторону сосед.

— «Сарт»! Да ты-то кто сам? — остановился в вызывающей позе Шарип-бай и пристально посмотрел через плечо на говорившего.

— Я... я кто? Я узбек, природный узбек, а не...

— Э, э, э! Зачем ссору заводить? Не надо ссоры заводить... Эй, бай, нехорошо! — вмешался хозяин лавки<sup>22</sup> [хозяин — Иса-Богуз, таджик с черной бородой. — В. С.].

Известный русский художник В. В. Верещагин (1842—1904) в своих очерках и рассказах, посвященных завоеванию Туркестана, следует своей излюбленной манере шокировать публику жестокостью войны и «дикими» нравами, царящими в Азии. Верещагин не употребляет в своих текстах слово «таджик». Тем не менее он четко противопоставляет сарта и узбека и по внешнему облику, и по об-

разу жизни, называя сартами лишь городское население. Пренебрежительного отношения к сартам у Верещагина не обнаруживается, он употребляет это слово не как нарицательное, а как обозначающее жителей Самарканда, горожан. В рассказе «Самарканд» автор называет людей, живущих в городе, сартами, а пытающихся отовать только что захваченный русскими Самарканд — «шахрисябцы» или «узбеки»<sup>23</sup>: «офицер был послан поколотить массы узбекского войска Шахрисябза и Китаба»; «уложил уже на моих глазах неосторожно показавшегося у сакли узбека»; «бросились направо <...> где как раз накрыли в небольшом проломе стены несколько дюжих загорелых узбеков». Правда, гравюра, помещенная на с. 19 и названная «Шахрисябец», изображает человека, в образе которого нет монголоидных или тюркских черт. Наоборот, это тот тип, который обычно называли «персидским». Совершенно иначе выглядит человек на рисунке «Узбек из Самарканда» на с. 31 — тут мы видим явные монголоидные черты. В путевом очерке «Листки из записной книжки художника» Верещагин пишет: «Мы застали в крае несколько государств и несколько национальностей жившими в постоянной вражде между собой, так что каждая готова была скорее примкнуть к России, чем помочь исстари надоевшему соседу. Это очень облегчило и наши военные успехи, и управление первого времени; узбеки не любили сартов и таджиков, а киргизы не доверяли ни тем, ни другим, ни третьим»<sup>24</sup>.

Путешественник и писатель, знаток Крыма Е. Л. Марков воспринимает сартов и таджиков раздельно, как разные народы. Вместе с тем, побывав в Ходженте, он описывал горожан так: «Тип здешнего населения гораздо красивее, чем в Ташкенте и других городах. Здесь все больше таджики или сарты, переродившиеся из таджиков. С сарновитою важностью и наивным благодушием восседают они вокруг огромных самоваров в “чайхане” с чашками в руках, все франтовато одетые в свежие ярко-пестрые халаты, благопристойные и мирно настроенные, нисколько не напоминающие азиатских варваров»<sup>25</sup>. В этом отрывке прослеживаются все те же типические черты, которыми русский обыватель награждал таджика-сарта — праздность, преисполненность собственной важностью. Кстати, это едва ли не единственный пример в литературе, когда сарты «перерождаются»

в таджиков, а не наоборот. Он же указывал на особую щеголеватость и красоту таджиков из Бухарского эмирата, которые, по мнению путешественника, выгодно и сразу отличают таджиков от местных узбеков.

Любопытный словарь-справочник<sup>26</sup> выпустил в 1878 г. А. В. Старчевский (1818—1901). Старчевский — полиглот, автор многочисленных разговорников по разным языкам мира, выходивших в России довольно большими тиражами в конце XIX в. Он же автор пособий типа «как выучить иностранный язык за две недели». В Предисловии Старчевский сетует на то, что Туркестан русские уже давно осваивают, а вот никакого приличного пособия-разговорника, доступного простым русским гражданам словаря так и не создано.

«Спутник» состоит из двух частей — грамматические очерки, с. 1—64, и Словари, с. 1—803. Справочник изобилует опечатками и ошибками, а иногда и нелепостями, видимо, готовился и издавался наспех. Одно и то же слово меняет свое написание несколько раз на одной странице: «адербайджанцы», «адребайджанцы», «азербайджанцы» и т. п. Если в заглавии сартский язык назван «городским, узбекским, преимущественно техническим», то в самой книге грамматического очерка такого языка нет, а в очерке, посвященном тюркскому языку, сартскому наречию дается такая характеристика: под влиянием персидского языка «образовался язык, который часто уклоняется от чисто узбекского столько в формах, как и в словоизвлечении, и часто слышится наименование: сартский язык (сартили, т. е. городской язык, для отличия от языка узбекского или сельских жителей)» (с. 7). Еще интереснее то, что в «Словаре сартского языка» на с. 593—685 больше половины слов персидские, а на с. 652 слову «сарт» дается два значения: 1) «бранное слово, которым называют таджиков. Сарт значит баба, трус, барышник и пр. Таджики утверждают, что название сарт дали им русские киргизы, но сами они не называют себя сартами»; 2) «зверек с желтым мехом, нечто в роде лисицы или шакала». При этом в словаре «тюркского языка» о слове «сарт» сказано: «Имя, которым называют в Хиве коренных жителей Средней Азии персидского происхождения» (с. 172). В киргизском словаре: «Сарт — этим именем киргизы называют всяко-го среднеазиатского татарина» (с. 408). В татарском и таджикском

словарях такого слова нет. Если грамматическим очеркам «туркского», «киргизского» и «татарского» языков отводится примерно по 25 страниц, то очерк «таджикского (бухарского)» уместился на трех с половиной. При этом характерно, что для Старчевского «таджики» и «бухарцы» — абсолютные синонимы, но автор «Спутника» никак это не комментирует. Сам Старчевский никогда в Средней Азии не бывал, а словари собирали с чужих слов и пользуясь трудами ориенталистов. И хотя таджикские слова проверял живущий в Петербурге сын Бухарского эмира и мулла Хайрулла Юнусов и даже несмотря на то что «до 2000 слов» сартского языка сообщил некий пожелавший остаться инкогнито человек, который несколько лет находился в Туркестане и даже сам лично «был в Бухаре» (с. III), и «цель этого труда», как заявлено в Предисловии, «доставить русским людям надежное пособие для ознакомления с наречиями нашего Туркестана», сия благая цель была едва ли достигнута г-ном Старчевским.

Здесь можно сделать промежуточный вывод о том, что в непрофессиональной литературе образ таджика-сарта в целом следует за официальным дискурсом: единства во мнениях нет, если не считать того, что и представители художественной литературы называли сартами исключительно городское население. Образы художественной литературы повторяют основные топосы профессионального и «государственного» восприятия сарта-таджика, нередко воспринимая это слово как кличку, данную тюркским населением.

Иначе обстоит дело со второй ипостасью — образом собственно таджика, т. е. теми случаями, когда на страницах «непрофессиональной» литературы слово «таджик» употребляется без слова «сарт» и без связи с городской культурой. Таджики-представители «простого народа» и особенно так называемые «горные таджики» заслужили в русской литературе значительно лучшие, почти исключительно положительные оценки. Правда, здесь нужно иметь в виду, что дореволюционная и ранняя советская литература практически не отличает таджика и памирца. Поэтому те, кого именуют «горными таджиками», могут в действительности оказываться как таджиками (например, если речь идет о жителях Фанских гор, района озера Искандеркуль), так и памирцами Шугнана и Вахана.

Путешественники или специалисты в области геологии и ботаники оставляли воспоминания о своем пребывании в Средней Азии

иного рода, по-другому изображая привычки и характер местного населения. Путешественник Н. И. Косиненко вспоминает: «За мною по пятам следовал таджик, поддерживая в опасных местах. Однажды все-таки я поскользнулся и начал ползти по осыпи вниз в пропасть реки. Ухватиться было не за что — все ползло. Заметивши это, таджик разбежался и силою инерции протянутою мне палкою вытащил на менее ползучее место. Благодаря его находчивости я избежал неминуемой смерти»<sup>27</sup>. Он же, стоя на краю пропасти в горах замечает: «Только обладая нервами таджика, можно хладнокровно смотреть на эту головокружительную глубину»<sup>28</sup>. Стоит, правда, учитывать, что Косиненко, как и многие другие русские путешественники конца XIX — начала XX в., не отелят таджиков и памирцев. Характерным наблюдением Косиненко поэтому является то, что местные таджики — шииты: «Все таджики одной Орошорской волости исповедуют мусульманскую религию шиитского толка; хотя мечетей не имеют, но высоко чтят могилы святых и предков, которые во множестве встречаются вдоль дороги»<sup>29</sup>.

Геолог Липский восхищается отвагой таджиков: «На высочайшей отвесной скале, стоящей стеной над бурным в этом месте Пянджем, подымался этот карниз на огромную высоту вверх, а затем опускался. Можно было бы его совсем не заметить — потому что только тонкая линия обозначала его положение, — если бы в это время по нему не двигался человек с ослом. Мы остановились и несколько минут наблюдали это оригинальное зрелище, не зная, чему больше удивляться: смелости тех людей, которые движутся, или смелости самой мысли — проложить дорогу там, где только могли ползать ящерицы да насекомые»<sup>30</sup>. Натуралист Богоявленский так описывает «сккупость» местных жителей-таджиков: «Строгое указание не брать денег (в эмирском сопроводительном фирмане.— *B. C.*) <...> повело к некоторым неудобствам и для нас. Несмотря на все наше старания, ни начальство, ни местные жители не брали денег за провизию. Прокормить же 13 человек <...> для жителей иногда весьма малого кишлака, было страшно трудно. Волей-неволей часто приходилось сокращать свое пребывание»<sup>31</sup>. Липский не особенно подробно останавливается на «этнографических подробностях» относительно народов Средней Азии, склонен смешивать понятия «бухарец» и

«сарт». В то же время бухарцами он может называть и вообще всех подданных Бухарского эмирата. Тем не менее, попадая в собственно Горную Бухару, посещая Янгоб и Памир, Липский употребляет уже слово «таджик». Несколько раз на протяжении своего повествования он противопоставляет сартов-бухарцев киргизам, отмечая, что последние гораздо более раскованы, свободны, склонны шутить, менее религиозны и делает вывод «об общем умственном и нравственном складе, который выгодно отличает киргиз (за исключением частностей) среди наших азиатских мусульман как живой народ, которого религия не сковывает и не делает мертвенным, подобно сарту или еще более персус»<sup>32</sup>.

Весьма высоко оценивал таджиков, с которыми столкнулся в своих горных экспедициях, А. П. Федченко: «В Ходженте есть все условия для дальнейшего развития этих и многих других отраслей промышленности: благоприятный климат, трудолюбивое и понятливое таджикское население»<sup>33</sup>.

Н. Н. Каразин в романе «На далеких окраинах» богатым сартам Ташкента противопоставляет бедного таджика Уллу-гая, который разыскивает свою пропавшую серую ослицу, чтобы вести дыни на русский базар. Этот трогательный персонаж, с одной стороны, наряжается «ориентальными» чертами характера, непросвещен, имеет странные представления о женщине. Верит в то, что в Амударье недавно «большая рыба утащила барана и девочку». При этом Уллу-гай думает: «Девочка-то еще ничего: такая дряненькая была, вся в лишаях, а баран был отличный: одного сала пуда два с половиною было»<sup>34</sup>. С другой стороны, именно он первым замечает опасность — нападение разбойников — и спешит сообщить об этом русским. В путевом очерке Н. Н. Каразин называет таджиков «вечно оседлыми» и «культурными»<sup>35</sup>.

После установления в Средней Азии советской власти и в период образования СССР таджикам сначала было отказано в создании самостоятельной союзной республики, она возникнет только в 1929 г. Об обстоятельствах нациестроительства в среднеазиатских условиях и причинах, приведших к такой ситуации, уже довольно много сказано<sup>36</sup>. Заметим, что, на наш взгляд, большое влияние на игнорирование таджикской национальности в советскую эпоху поначалу

оказывали те политические факторы, которые были характерны для русской администрации края в дореволюционный период и о которых речь шла выше.

Примечательным представляется тот факт, что при значительном количестве публикаций 1920-х годов, связанных с художественным восприятием Туркестана и его народов, со страниц литературы исчезает слово «таджик». Действительно, уже в популярном справочнике, изданном в 1919 г. этнологом А. Н. Максимовым, теоретиком в области истории первобытного общества, таджики не упомянуты вообще<sup>37</sup>, ни в тексте, ни на этнографической карте в конце справочника. Правда, при этом есть сарты в количестве 969 тысяч, которых автор относит к тюркам, хотя и не уверен в правильности этого<sup>38</sup>.

Как уже отмечалось выше, советские литераторы в 1920-е годы не раз обращались к тематике Средней Азии. В их произведениях Туркестан предстает именно таким, каким обычно изображался Восток в колониальных западноевропейских романах, хотя, конечно, он не лишен «российской» специфики, а также характерных черт, присущих ранней советской литературе. Туркестан — замкнутое пространство (оазис, город), затерянное в бесконечных пустынях или горах, жизнь таинственно скрыта под мертвой неподвижностью: всюду камень — затвердевший в скалы или рассыпающийся песками. Средняя Азия предстает неким хаосом, непроницаемое и недвижное таит мощный заряд энергии, которая проявляется в плодородии оазисов, буйстве природных стихий, неистовых страстиах и фанатизме туземцев. Эта энергия первозданна, естественна, но разрушительна и враждебна европейской цивилизации. «Персидская ночь даже в городе раздираема какими-то странными вскриками, — передает Буданцев ощущение англичанина. — Собачий лай на окраинах превращается в шакалий вой и жужжание насекомых, в таинственный звон, а крикливы, страстный, озлобленный говор персов враждебен слуху завоевателей»<sup>39</sup>.

Европейцу, попавшему в «мир Туркестана», окружающее непонятно и враждебно. Русского в рассказе Н. С. Тихонова «Шесть туманов» (1927) на базаре «толкали люди и животные, а черные шерстяные или шелковые ромбы, изображавшие восточных красавиц, взвизгивали и прижимались к стенам. Он шествовал, плохо разбира-

ясь в окружающем, и ощущал собственное бессилие. Кто-то не выдержал тягостного напряжения и выстрелил в него, плохо прицелившись». Чаще опасность бывает неявной, перед ней равны русские и их иностранные соперники: Аналогичны, по Тихонову, ощущения русского: «Русскому посоветовали не удаляться от Ляби-Хоуза — королевского пруда — никуда в сторону, не задевать женщин, закутанных в черные покрывала, не заводить ссор в кривых переулках («Чайхана у Ляби-Хоуза» (1927).

Любовные отношения между русским и «магометанкой», как и аналогичные линии «колониального» романа, неизбежно ведут к катастрофе, причем всегда по вине жестокой восточной морали. Авантуризм и советское культуртрегерство вовсе не исключали друг друга, так как преобразование туркестанского хаоса в советский космос связано со множеством приключений.

В рамках данной статьи нет возможности подробно осветить и украсить примерами «колониальность» советской литературы 1920-х годов, посвященной Туркестану, однако для нас важнее другое. В этой литературе практически отсутствует упоминание этнонима «таджик».

Едва ли не единственным примером упоминания таджиков в художественной литературе рассматриваемого периода являются малоизвестные сегодня публикации литератора П. Г. Скосырева. Скосырев, хорошо знакомый с реалиями Средней Азии, так как в период Гражданской войны сам воевал в Туркестане, занимался агитацией и «просвещением» местного населения, в 1930 г. напишет: «Мы видели всюду незнакомый нам чужой народ в халатах, чалмах и тюбетейках, который в городах торгует фруктами, пьет чай и ест плов, а в кишлаках полуголый с рассвета до вечерней зари копается на полях с чекменем, роет канавы и расчищает арыки. Народ этот все русские называют “сартами”, а сам он себя называл по-разному: то таджиком, то узбеком, то киргизом, а то даже совсем неожиданно каракалпаком или каким-то таранчинцем, причем в Фергане “сарты” называли себя узбеками, в Самарканде — таджиками, под Ташкентом — кем придется: и казахами, и узбеками, и каракалпаками»<sup>40</sup>.

В этом же справочнике-путеводителе, написанном в свободном художественном стиле, Скосырев укажет, что «таджики, древние

аборигены страны, потомки согдийцев классической древности, творцы оросительной системы и первые земледельцы Средней Азии, загнанные мировой историей на самые высокие горы»<sup>41</sup>. В романе «Азиат» (1931 г.) одним из героев является таджик, ученый Абдусаид Рустамбаев, во время революции ставший агитатором на бронепоезде. Абдусаид «ворвался в революцию, запыхавшись, и торопится переделать Восток»<sup>42</sup>. Но этот и другие схожие советизированные образы таджиков появятся на страницах русской художественной литературы только в 1930-е годы, т. е. после того, как возникнет Таджикская ССР.

Особенно значительной, как по составу, так и по опубликованным после поездки произведениям, была «туркменская бригада» 1930 г. В нее входили В. В. Иванов, Л. М. Леонов, В. А. Луговской, П. А. Павленко, Г. А. Санников и Н. С. Тихонов. Большинство из них побывали не только в Туркмении, но проехали и по другим республикам. Однако никто из авторов при описании своих путешествий не употребляет слова «таджик».

Только Н. С. Тихонов, уже бывавший в Средней Азии в 1926 г., хотя и не упоминает таджиков как таковых даже в очерке про Самарканд, делает весьма характерный пассаж про его население: «Он (Самарканд. — В. С.) помнит арабов, турок, монголов, христиан, китайцев. Узбеки пришли предпоследними, и они стали разрушать все, что можно разрушить. Но и то, что осталось, они не берегли. И никто не берег»<sup>43</sup>. Напрашивается вопрос: кто же составлял коренное население города?

Таким образом, на примере русской «непрофессиональной» литературы мы попытались проследить, как менялся образ таджика в глазах русских обывателей в конце XIX — начале XX в. Основные образы, в которых предстает таджик на страницах этой литературы, тесно перекликаются с теми представлениями, которые сложились о таджиках у русской администрации времен покорения Средней Азии. Особенно это касается городских таджиков, таджиков-сартов, которые часто представлены негативно и наделены сомнительными нравственными качествами: трусостью, жадностью, корыстолюбием, фанатизмом. Иначе обстоит дело с таджиками Бухарского эмирата, ведущими полуоседлый образ жизни в горах. Черты их

характера — смелость, щедрость, бескорыстность, простота — кажется, как будто нарочно противопоставлены характерам городских таджиков-сартов. Крайне важным и до сих пор неизученным феноменом в развитии российских представлений о Средней Азии в целом и о таджиках в частности является советский туркестанский цикл в литературе 1920-х годов. Этот цикл, с одной стороны, окончательно развеивает миф об отсутствии в России колониальной литературы, с другой — определяет совершенно особые, не встречающиеся в Западной Европе образы «покоренных» восточных народов. Весьма примечательным и существенным является и тот факт, что таджик в советской литературе начинает осторожно появляться только после образования Таджикской ССР, т. е. уже в 1930-е годы. До этого момента советская «непрофессиональная» литература обходила древний этоним молчанием.

### Примечания

<sup>1</sup> Иванов В. А. Русский вопрос в Туркестане (историографический миф и реальность). *Россия — Средняя Азия. Т. 1: Политика и ислам в конце XVIII — начале XIX в.* (М., 2011), с. 155—156.

<sup>2</sup> Там же, с. 155.

<sup>3</sup> Рейблат А. И. Московская низовая книжность. *Как Пушкин вышел в гении: историко-социологические очерки о книжной культуре Пушкинской эпохи* (М., 2001).

<sup>4</sup> См., напр.: *Русская историческая песня*, вступ. статья, сост., прим. Л. И. Емельянова (Л., 1990).

<sup>5</sup> Текст песни имеет множество вариантов, в основе которых лежит стихотворение Галины Галиной (Глафиры Ринкс) «Бур и его сыновья» (1899).

<sup>6</sup> Елисеев А. В. *С русскими паломниками на Святой земле весною 1884 года (Очерки, заметки, наблюдения)* (СПб., 1885), с. 328.

<sup>7</sup> Павленко П. А. *Собрание сочинений* (М., 1955), т. 5, с. 32.

<sup>8</sup> См., напр.: Абашин С. Н. Проблема сартов в русской историографии XIX — первой четверти XX в. *Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности* (СПб., 2007), с. 95—177.

<sup>9</sup> Бартольд В. В. Таджики. *Сочинения* (М., 1963), т. 2, ч. 1, с. 468.

<sup>10</sup> Радлов В. В. *Средняя Зерафшанская долина* (СПб., 1880), с. 68—69.

<sup>11</sup> Об описании Зеравшанской долины В. Радлова. Журнал заседания отделения этнографии. 23 октября 1869 года. *Известия Русского географического общества* 6/1 (1870), с. 48—49.

<sup>12</sup> Там же, с. 70.

<sup>13</sup> Здесь следует учитывать, что арабское слово *кабахат* имеет менее негативный смысл, чем *наджасат*.

<sup>14</sup> Наливкин В. П. Школа у туземцев Средней Азии. *Сборник материалов для статистики Самаркандской области за 1887—1888 гг.*, вып. 1 / под ред. М. М. Вирского (Самарканд, 1890), с. 301—302.

<sup>15</sup> Радлов. *Указ. соч.*, с. 73.

<sup>16</sup> Там же, с. 74.

<sup>17</sup> Шубинский П. П. Очерки Бухары. *Исторический вестник*, 8 (1892), с. 385—387.

<sup>18</sup> Уралов Н. *На верблюдах. Воспоминания из жизни в Средней Азии* (СПб., 1897), с. 12—13.

<sup>19</sup> Северцов Н. А. *Месяц плены у Кокандцев* (СПб., 1860), с. 62—63.

<sup>20</sup> Именно так воспринимает слово «сарт» офицер Гребенкин: Гребенкин А. Д. Узбеки. Таджики. *Русский Туркестан. Сборник, изданный по поводу политехнической выставки*, вып. 2 (М., 1872). Также полагал и Сер-Али Лапин. О негативных значениях слова «сарт» в тюркских языках см. также: Алихан Аман. Об этимологии, значениях и истории слова «сарт». <http://www.kyrgyz.ru/?page=318> — центрально-азиатский исторический сервер.

<sup>21</sup> Абашин. *Указ. соч.*, с. 126—130. Уничтожительный (негативный) смысл в слове «сарт» отрицали В. В. Бартольд и особенно Н. П. Остроумов. См., напр.: Остроумов Н. Значение слова «сарт». *Туркестанские ведомости*, № 28—31 (1884).

<sup>22</sup> Каразин Н. Н. В погоне за наживой. *Собрание сочинений* (СПб., 1904), т. 2, с. 210.

<sup>23</sup> Верещагин В. В. *На войне в Азии и Европе* (СПб., 1898), с. 7—8, 12, 15.

<sup>24</sup> Он же. *Листки из записной книжки художника* (М., 1898).

<sup>25</sup> Марков Е. Л. *Россия в Средней Азии: Очерки путешествия по Закавказью, Туркмении, Бухаре, Самаркандской, Ташкентской и Ферганской областям, Каспийскому морю и Волге* (СПб., 1901), с. 32.

<sup>26</sup> Старчевский А. В. *Спутник русского человека в Средней Азии, заключающий в себе словари (написанные русскими буквами) языков: 1. тюркского (джагатайского или узбекского) с особенностями наречий кашгарского, хивинского и туркменского; 2. киргизского (казакского); 3. татарского (казанского и оренбургского); 4. сартского (городского, узбекского, преимущественно технического) и 5. таджикского (бухарского) с грамматическими очерками* (СПб., 1878).

<sup>27</sup> Косиненко Н. И. По тропам, скалам и ледникам Алая, Памира и Дарваза: из путевых записок. *Известия Русского географического общества*, 51/3 (1915), с. 134.

<sup>28</sup> *Там же*, с. 126—127.

<sup>29</sup> *Там же*, с. 129.

<sup>30</sup> Липский В. И. *Горная Бухара: результаты трехлетних путешествий в Среднюю Азию в 1896, 1897 и 1899 году. Часть 3. Хребет Гиссарский и Восточная Бухара: хребет Дарвазский, Мазарский и Петра Великого. 1899* (СПб., 1905), с. 603.

<sup>31</sup> Богоявленский Н. В. В верховьях р. Аму-Дарьи: долины рек Хингуо и Ванджа. *Землеведение*, 8 (1901), с. 8.

<sup>32</sup> Липский. Указ. соч., с. 732.

<sup>33</sup> Федченко А. П. *Из Кокана. Сведения о путешествии по Коканскому ханству А. П. Федченко в 1871 г.* (Ташкент, 1871), с. 2.

<sup>34</sup> Каразин. На далеких окраинах. *Собрание сочинений*, т. 1, с. 71—72.

<sup>35</sup> Он же. На пути в Индию. Письмо второе. *Нива*, 38 (1888), с. 940—941.

<sup>36</sup> См., напр.: Масов Р. М. *История топорного разделения* (Душанбе, 1991); Абашин С. Н. Указ. соч.

<sup>37</sup> Максимов А. Н. *Какие народы живут в России: справочное издание* (М., 1919).

<sup>38</sup> *Там же*, с. 91.

<sup>39</sup> Буданцев С. Ф. *Писательница: романы, рассказы* (М., 1988), с. 381.

<sup>40</sup> Скосырев П. Г. *В стране белого золота* (М., 1930), с. 17.

<sup>41</sup> *Там же*, с. 50.

<sup>42</sup> Скосырев. *Азиат* (М., 1931), с. 106—107.

<sup>43</sup> Тихонов Н. С. Город Тимура (Самарканд). *Кочевники* (Л., 1933), с. 165.

*С. В. Дмитриев, Д. Н. Худоназаров*

**ГРАФ А. А. БОБРИНСКОЙ, Н. В. БОГОЯВЛЕНСКИЙ,  
А. А. СЕМЕНОВ И ИХ ПУТЕШЕСТВИЯ НА ПАМИР  
НА РУБЕЖЕ XIX—XX ВВ.:  
НАУЧНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ И КОЛЛЕКЦИИ**

Летом 1895 г. в русскую Среднюю Азию отправились два молодых человека. Старший из них, граф Алексей Алексеевич Бобринской (21.12.1861, Москва — 4.12.1938, Сиузи, Тироль, Италия), которому было тридцать четыре года, принадлежал к высшему слою общества дореволюционной России. Он был сыном Алексея Бобринского и Софьи Шереметевой, внуком Василия Бобринского и Софии Соковниной, правнуком Алексея Бобринского и Анны фон Унгерн, праправнуком Григория Орлова и Екатерины Второй. Родители его матери, Алексей Васильевич (1800—1857) и Екатерина Сергеевна (1813—1890), происходили из старинного рода Шереметевых. По этой линии предками Алексея Алексеевича были князья Львовы, Хованские, Гагарины, бояре Лопухины, князья Голицыны. Послереволюционная эмиграция явилась причиной того, что вся его деятельность в области географии и этнографии памирских народов, а также исследования русского народного творчества надолго была забыта советской историографией.

При жизни и особенно после нее имя графа Алексея Алексеевича долгое время оставалось в тени его более известного родственника, троюродного брата графа Алексея Александровича Бобринского, председателя Археологической комиссии, которому некоторые авторы и поныне приписывают труды Алексея Алексеевича<sup>1</sup>. Между тем граф Алексей Алексеевич был яркой личностью и достоин того, чтобы остаться в памяти потомков как один из первых исследователей культуры и этнографии горных таджиков, русский патриот, оставивший значительные труды в области изучения русской традиционной культуры. Роль его в науке подчеркивается тем, что после своей кончины граф А. А. Бобринской был удостоен публикации некролога в таком авторитетном научном издании, как «*Annales de l’Institut*

Kondakov (Seminarium Kondakovianum)»<sup>2</sup>, в котором его автор Д. А. Расовский использовал материалы, предоставленные вдовой путешественника М. Д. Бобринской<sup>3</sup>. После этого имя графа было надолго предано забвению. Только в конце 1990-х годов о нем был написан небольшой очерк А. М. Решетовым. Примерно в те же годы М. Талалай и Б. Марабини-Цеггелер выпустили в Италии, в Больцано, книгу, названную ими «Русская колония в Мерано», в которой кратко упомянули о жизни А. А. Бобринского в эмиграции<sup>4</sup>. На страницах их книги был опубликован и фотопортрет графа. Долгие годы судьбой графа занимается Д. Н. Худоназаров<sup>5</sup>.

Как следует из некролога, подготовленного к печати Д. А. Расовским, граф А. А. Бобринской после окончания Московского лицея несколько лет служил в Царскосельском лейб-гвардии Гусарском полку, после чего поселился в Москве, проводя также часть времени в своем имении Бобрики Тульской губернии. Здесь он занимался делами имения и коннозаводством. Будучи страстным библиофилем, граф собрал в своем московском особняке прекрасную библиотеку по археологии и истории искусств, часть которой еще до Первой мировой войны он перевез в Тироль, где у него была вилла и где он в летние месяцы любил работать.

Вторым молодым человеком, отправившимся в путешествие на Памир, был 24-летний недавний выпускник Московского университета Н. В. Богоявленский. О его жизни мы узнаем из посвященных ему нескольких небольших посмертных очерков<sup>6</sup> и особенно из содержательной статьи, написанной его близким другом и коллегой, профессором Московского университета А. Д. Некрасовым<sup>7</sup>.

Согласно изложенным в этих статьях данным, Николай Васильевич Богоявленский (7.10.1870 — 14.07.1930) был уроженцем Рязани, его отец был делопроизводителем Рязанской губернской чертежной. С четырнадцати лет в связи со смертью отца мальчик, чтобы содержать большую семью, уже начал работать. Это, однако, не помешало ему окончить гимназию и поступить на естественное отделение Московского университета. В студенческие годы он жил в знаменитом тогда общежитии, известном как «Ляпинка», где был довольно популярен. Как специалист он вышел из школы профессора А. П. Богданова, известного деятеля науки того времени, одно-

го из организаторов Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, инициатора многих знаменитых в дальнейшем проектов, сыгравших огромную роль в русской науке и общественной мысли (среди них были организация Этнографической выставки 1867 г., Антропологической выставки 1879 г., Политехнической выставки 1872 г., Политехнического и Зоологического музеев Московского университета и мн. др.). Непосредственным руководителем Н. В. Богоявленского, связь с которым он сохранял все последующие годы, был ученик А. П. Богданова профессор Н. Ю. Зограф.

После окончания университета в 1894 г. Н. В. Богоявленский был приглашен А. П. Богдановым в качестве сверхштатного ассистента Зоологического музея без содержания, однако ему выплачивались 36 руб. в месяц, предназначенные штатному музеиному «учительщику», которого в то время там не было. Кроме того, он преподавал географию в женской гимназии Калайдович.

Как произошло знакомство графа А. А. Бобринского и молодого выпускника университета Н. В. Богоявленского, нам неизвестно, но предполагаем, что случилось это в стенах Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, к тому же оба они имели явную склонность к путешествиям. В 1895 г. граф приглашает Н. В. Богоявленского в качестве натуралиста в экспедицию, которую он организовал на свои средства. Экспедиция должна была отправиться в верховья Амудары на Памир. Ни тот ни другой ее участник никогда не были в Средней Азии, как не было у них и прямых научных интересов в этом регионе. По представлениям А. Д. Некрасова, который ссылается на воспоминания Н. В. Богоявленского, экспедиция первоначально имела так называемый «охотничий» характер, однако фундаментальная подготовка молодого ученого, полученная им в университете, позволили превратить ее в научное мероприятие.

Научного отчета об этой экспедиции, если он и был, обнаружить не удалось. Считалось также, что неизвестен и маршрут экспедиции, однако его удалось выяснить. В ходе этой поездки Н. В. Богоявленским среди других материалов был собран и небольшой гербарий (несколько десятков растений), который затем был передан в Императорский Ботанический сад. Там он был обработан О. А. Федченко,

которая опубликовала его в своей работе «Флора Памира»<sup>8</sup>. Как отмечает известный ботаник В. И. Липский, к которому этот гербарий поступил первоначально, он при подготовке к публикации своей работы «Флора Средней Азии»<sup>9</sup> ввиду некоторых неточностей в обозначении растений обратился за уточнениями к собирателю, который и сообщил ему свой подробный маршрут 1895 года. Согласно опубликованным В. И. Липским сведениям, со слов Н. В. Богоявленского этот маршрут выглядел следующим образом<sup>10</sup>:

Месяц	Число	Маршрут
Апрель	28, 29	Пенджикент
	30	Варзи-канда — Артуч
Май	1	Артуч — Куль-и-калон
	2	Куль-и-калон
	3	Куль-и-калон — Памиан
	4	Памиан — Макшеват
	5	Макшеват — Пети
	6	Пети — Камар
	7	Камар — Сангистан
	8	Сангистан — Шахристан
	9	Шахристан — Ура-Тюбе
	10	Ура-Тюбе — Ходжент
	11	Ходжент
	12	Ходжент — Кокан
	13	Кокан
	14, 15	Маргелан
	16—21	Ош
	22	Ош — Ак-джар
	23	Ак-джар — Каплан-Куль
	24	Каплан-Куль
	25	Каплан-куль — Гульча
	26	Гульча — Кизыл-курган
	27	Кизыл-курган — Кулянка-тугай
	28	Кулянка-тугай — Ак-Босога
	29—31	Ак-босога
	1	Ак-босога — Сары-таш (Хатын-арш)
Июнь		

	2	Бар-таш — Бор-тепе
	3	Бор-тепе — Кок-Куль
	4	Кок-Куль — Кара-Куль
	5, 6	Кара-Куль
	7	подножие Ак-байтала
	8	Ак-Байтал — Рабат №2
	9	Рабат №2 — Мазарки
	10	Мазарки — Мургаб (Памирский пост)
	15 (так. — С. Д.)	Мургаб — Ранг-Куль
	16	Ранг-Куль
	17	Шора-Куль
	18, 19	Памирский пост
	20	Памирский пост — Кара-су
	21	Кара-су — Кур-теке
	22	Кур-теке — Машали
	23	Машали
	24	Машали — перевал Андеманы (подножие)
	25	Андеманым (южный склон)
	26	Андеманым — Чакмактын-куль
	27	Чакмактын-Куль — Бозай Гумбез
	28	Байкара (Гиндукуш)
	29	Перевал Ионова (Худынгут)
	30	Бозай Гумбез
Июль	1—7	Бозай Гумбез (Гиндукуш)
	8	Чакмантын-Куль
	9	Северная сторона Андеманына
	10	Сары-Горум
	11—13	озеро Зор-Куль
	14	река Памир
	15	Кок-белес
	16	Булюн-Куль
	17	Яшиль-Куль
	18	Гурумды
	19	Кара-су
	20, 21	Мургаб (Памирский пост)
	22	Рабат №2
	23	Ак-Байтал

	24	Кара-Куль
	25	Кизыл-Куль
	26	Сары-таш
	27	Ак-босога
	28	Уч-тепе
	29	Кулянка-тугай
	30, 31	Гульча
Август	2	Ош

Время, когда проходила экспедиция графа А. А. Бобринского и Н. В. Богоявленского в 1895 г., было достаточно сложным. Как описывал позднее Н. В. Богоявленский, «то было время жгучего памирского вопроса. Русские только что послали свой отряд войск для постоянного пребывания на Памирах (имеются в виду действия отрядов под командированием полковника М. Е. Ионова. — С. Д.), афганцы только что завоевали, с попущения англичан, ханства, лежащие по Пянджу, и о зверствах при завоевании этих ханств рассказывались прямо ужасы. Русские часто приходили в соприкосновение с афганцами; эти столкновения оканчивались выстрелами, а при одном из озер Памирских произошло даже небольшое сражение, где сотня русских казаков окружила афганский отряд»<sup>11</sup>. В данном случае имеется в виду сражение русских с афганцами около озера Яшиль-Куль. Экспедиция собрала здесь черепа погибших афганских солдат, а также материалы по антропологии горных таджиков, которые в дальнейшем поступили в Московский университет, однако так и не были опубликованы собирателем. В озерах и реках Памира были собраны также довольно обширные зоологические материалы, особенно гидробиологические<sup>12</sup>. Кроме того, антропологический материал был собран экспедицией в Макшеватских пещерах<sup>13</sup>, куда члены ее добрались вместе с известным в Туркестане фотографом и коллекционером капитаном Л. С. Барщевским<sup>14</sup>, причастным к этой экспедиции. В этой пещере, как описывается в книге антрополога Н. Ю. Зографа «Черепа из Макшеватских пещер», изданной А. А. Бобринским в 1899 г., был обнаружен «священный для местного населения высохший и сохранившийся лишь наполовину труп, считаемый местным населением за труп святого Исаака-Хаджи, и кроме

этого трупа находятся также и черепа других людей, о которых также существуют небезынтересные предания»<sup>15</sup>.

В этой поездке зародилась и в дальнейшем окрепла дружба между аристократом графом А. А. Бобринским и выходцем из разночинных слоев общества Н. В. Богоявленским. В совместной работе выработались принципы систематического отношения как к науке в целом, так и к экспедиционной работе, методике сбора, обработки и подготовки к печати фундаментальных трудов, которые в дальнейшем стали визитной карточкой графа в науке.

В следующем, 1896 г., в том же составе дружицы сделали попытку проведения научной экспедиции в Персии. Попытка эта описана в небольшой статье Н. Н. Фирсова, опубликованной в 1911 г.<sup>16</sup> Цели этой поездки были те же, какие сложились в ходе первой экспедиции на Памир, т. е. сбор этнографических и зоологических материалов. Экспедиция получила поддержку РГО, которое снабдило их официальными рекомендациями к российским дипломатическим представительствам на Ближнем Востоке, однако обстоятельства не позволили успешно ее завершить. Несмотря на столь неудачно закончившееся предприятие, тяга к исследованию этого региона у графа А. А. Бобринского и Н. В. Богоявленского осталась. Несколько позднее, в 1902 г., последнему все же удалось реализовать небольшие средства, пожертвованные на эту труднейшую экспедицию ихтиологическим отделением Общества акклиматизации животных и растений. Об этой поездке мы знаем из воспоминаний А. Д. Некрасова, кратких упоминаний самого Н. В. Богоявленского в его более поздней статье о путешествии по Нилу в 1907 г.<sup>17</sup>, из его небольшой статьи о жемчужных промыслах в Персидском заливе<sup>18</sup>, доклада путешественника в Обществе любителей естествознания, прочитанного им 1 марта 1903 г.<sup>19</sup>, а также из небольшой книжки Г. Н. Горячкина и М. А. Кисловой, написанной по материалам дипломатического ведомства<sup>20</sup>. Из этой экспедиции Н. В. Богоявленский привез «громадную коллекцию водных животных Персидского залива», которая в марте 1903 г. демонстрировалась на IX Международной выставке по гидробиологии, рыбоводству и рыболовству, проходившей в Охотничьем клубе в Москве, где получила высокую оценку<sup>21</sup>.

В 1898 г. состоялась вторая среднеазиатская экспедиция графа А. А. Бобринского и Н. В. Богоявленского. О ней мы имеем достаточно полное представление благодаря путевым заметкам и статьям ее участников. По рекомендации известного востоковеда и исследователя русского фольклора В. Ф. Миллера к уже проверенной компании присоединился молодой востоковед Александр Александрович Семенов (1873—1958), тогда еще студент Лазаревского института восточных языков, ученик самого В. Ф. Миллера, а также академика Ф. Е. Корша и Н. Н. Харузина. Впоследствии А. А. Семенов стал видным отечественным ориенталистом, академиком АН Таджикской ССР, членом-корреспондентом АН Узбекской ССР, директором Института истории, археологии и этнографии АН Таджикистана<sup>22</sup>. Этот молодой человек, владевший арабским, персидским и турецким языками, стал, по-видимому, основным лицом этой экспедиции, повлиявшим на ее научные результаты<sup>23</sup>.

К тому времени А. А. Семенов, несмотря на свою молодость, во время обучения в Лазаревском институте совершил уже несколько поездок на Восток. Так, он побывал в Азербайджане, в Дербенте жил в персидской семье. В 1897 г. он впервые путешествовал по Средней Азии. Как он писал об этой поездке, «знания, данные мне Лазаревским институтом, были настолько достаточны, что в 1897 г., не имея при себе не только никаких бумаг, но даже без паспорта в кармане, перерезал всю Среднюю Азию, побывав в кочевьях туркмен и около месяца прожив в сердце страны, в Бухаре»<sup>24</sup>.

В 1898 г. Бобринской, Богоявленский и Семенов «были командированы Императорским Московским обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии. Пребывание названных лиц (т. е. наших экскурсантов. — С. Д.) в тех местах продолжалось почти четыре месяца, за это время были посещены и исследованы более или менее обстоятельно Зарафшанские горы, Карагин, Дарваз и часть равнинной Бухары, пограничной с Афганистаном»<sup>25</sup>. Разделение труда членов экспедиции было таково: А. А. Бобринской взял на себя изучение внешнего быта, преимущественно его орнамента, А. А. Семенов поставил себе задачей изучение языка и фольклора народонаселения, на Н. В. Богоявленском же лежала задача изучения горцев в антропологическом отношении, собирание зоологического

материала, фотографирование, а также метеорологические и географические наблюдения<sup>26</sup>.

Н. В. Богоявленский, будучи хорошим фотографом, много снимает. Часть этих фотографий публикуются в трудах участников экспедиции, на некоторых из них стоит подпись «Фотография П. П. Павлова» — по имени мастерской фотографа, где производилась обработка пластинок-негативов. В начале 1970-х годов фотографическая коллекции Н. В. Богоявленского, в том числе его более поздние фотографии, сделанные в ходе последующей поездки на Памир, были переданы в фонды Института этнографии и антропологии АН СССР в Москве.

В 1898 г. экспедицию сопровождал проводник Якуб Измаилджанов<sup>27</sup>. По всей вероятности, его, своего, можно сказать, старого друга, рекомендовал Бобринскому и Богоявленскому Л. С. Барщевский. Возможно, он был в составе экспедиции еще в 1895 г., так как к ней был причастен и сам Л. С. Барщевский.

Якуб Измаилджанов был весьма примечательной во всех отношениях фигурой, являя собой тип проводника по Памиру того времени. В. И. Липский, которого он также сопровождал в его экспедициях по бухарским владениям в 1897 (в этой поездке участвовал также и сам Л. С. Барщевский, исполняя, кроме всего прочего, и роль фотографа) и 1899 гг., оставил развернутый портрет этого человека.

Происходил Якуб из ирани, т. е. персов, был, соответственно, шиитом. По сведениям, сообщенным, вероятно, В. И. Липскому Л. С. Барщевским, отец его до завоевания Самаркандинской области русскими войсками, был начальником в Ката-кургане, где у него было кое-какое имущество. Испугавшись приближения русских войск<sup>28</sup>, многие местные жители бежали, оставив все на произвол судьбы. В их числе был и отец Якуба. Когда гроза прошла и все оказалось не так уж страшно, то возвращаться на старые места было уже поздно, там все уже было разграблено, причем не русскими, а своими же. Семья переселилась в Самарканд. Там Якуб, тогда еще почти мальчик, познакомился с капитаном Барщевским, понравился ему. Тот выучил его русскому языку, брал в свои путешествия, сделал его своим доверенным лицом. В результате, как пишет о Якубе Липский, «из него выработался тип столь редкого еще (или, точнее, единствен-

ного в своем роде) проводника в Средней Азии. Грамоты он не знал; главные средства к существованию заключались в небольшом куске земли; но в течение целого ряда лет, путешествуя в качестве переводчика и проводника то с Л. С. Барщевским, то с другими людьми, вознаграждавшими иногда его услуги щедро, он находил в этом по-рядочное подспорье. К путешествиям он настолько пристрастился, что они сделались для него потребностью. Когда я (т.е. Липский. — С. Д.) путешествовал с ним в последний раз в 1899 г., то он не без гордости говорил, что уже 22-й год он не знает, какое лето бывает в Самарканде. Он настолько уже привык к разным манипуляциям, настолько научился переводить разные наблюдения, что сам раскладывал и приготавлял фотографический аппарат, ставил кипятить гипсотермометр, собирал растения, особенно артистически умел выкапывать корни и луковицы, собирал насекомых и других животных, действовал геологическим молотком (в геологии он особенно чувствовал себя сильным и как только находил ископаемую раковину, сейчас же развивал свою теорию о том, что тут прежде было море)<sup>29</sup> и т. д.

В путешествии он был незаменимый человек. Всегда в хорошем расположении духа, никогда не отказывающийся от какого угодно трудного предприятия, неутомимый в езде и ходьбе, он, благодаря также своим многочисленным знакомствам в разных местах, знанию бухарцев и вообще умению обходиться с туземцами, был для меня сущей находкой, которую я оценил лишь со временем. При всем том это был безукоризненно честный и верный человек, как в этом мне пришлось убеждаться не раз, служивший верой и правдой по своему разумению во всем до мелочей. Кроме своих непосредственных обязанностей служить переводчиком, смотреть за людьми и вещами, он исполнял обязанности и повара, и буфетчика; приготавлять и подавать чай и прочую еду, хранить и выдавать съестные припасы было также его обязанностью.

Это был ходячий запас. Горький опыт, вынесенный из многих путешествий, научил его быть запасливым, а потому как в его выюке, который он постоянно возил на своей лошади, так [и] в многочисленных складках его халатов и обширных карманах, за пазухой и других отделениях широкой азиатской одежды, у него всегда были

особые склады всевозможных нужных вещей и припасов, которые в критическую минуту являлись как нельзя более кстати, к особенному торжеству Якуба. Так как он постоянно бывал при нас, то мы к тому же почти всегда навьючивали его и научными инструментами, например анероидом, гипсотермометром, а также папкой для растений, молотками и т. п. А потому легко понять, что это бывала за фигура. Впрочем, своим научным багажом он никогда не смущался и даже импонировал перед туземцами»<sup>30</sup>.

В 1897 г. Якуб Измаилджанов не смог участвовать в поездке В. И. Липского, потому что ему представился случай побывать в Санкт-Петербурге, где он получил бронзовую медаль за свои труды в первой экспедиции В. И. Липского в 1896 г.<sup>31</sup>

Экспедицию А. А. Бобринского 1898 г. снарядили в Самарканде, и в мае она отправилась в Пенджикент. Дальнейший путь пролегал через перевал Фан Агба к озеру Искандеркуль, через перевал Мур в Карагат, в Гиссарскую долину, «Оби Гарм, по р. Сурхобу до кишлака Дехи-Гуломон — оттуда через перевал Яфуч в долину р. Хингоу, по которой экспедиция дошла до р. Ситарги и перевала того же имени, через который перешла 29 июня в долину р. Ванджа, по которой спустилась до впадения ее в Пяндж. По Пянджу экспедиция спустилась до Калаи Хумба, а оттуда через перевал Тальбар перешла до долины реки Яхсу, до Куляба»<sup>32</sup>. Далее Кабадиан, Пата-Гиссар, оттуда на пароходе до Чарджуя, где путешественники пересели на поезд до Самарканда. За это время им пришлось преодолеть пять горных перевалов. Каждый раз надо было подниматься на вершину горы с одного склона и, перевалив через нее, спускаться по другому склону. Вершина горы и склоны были заснежены и покрыты ледяной коркой, на пути встречались многочисленные трещины. Это тяжелейший труд, если принять во внимание, что у них было много выручного груза, караван состоял из 13-ти человек и 15-ти лошадей.

От экспедиции часто отделялся А. А. Семенов: не желая тратить драгоценное время на исследования естественноисторического характера, например на исследование ледников, он работал по своему плану<sup>33</sup>.

На юге Вахшской долины путешественники увидели развалины городов, напоминающие о когда-то развитой цивилизации. Бобрин-

ской и его спутники хотели остаться дольше, однако свирепствовавшая в этих местах малярия не позволила им задержаться. Большинство участников экспедиции страдали от припадков болотной лихорадки. Путешественники вернулись в Самарканд 14 августа 1898 г.

Некоторые воспоминания Н. В. Богоявленского нашли отражение в его жизнеописании, составленном его другом А. Д. Некрасовым: «Эти экспедиции были тогда чрезвычайно тяжелы и представляли немалые испытания для нервов. Многое из устных рассказов Н. В. исчезло в памяти. Как жаль, что не записывалось все это в то время! А сам Н. В. напечатал лишь только статью в “Землеведении”. К какому из трех его путешествий на Памиры относятся некоторые соединившиеся в моей памяти эпизоды, я не знаю. Помню только, как Н. В. рассказывал о каком-то горном перевале: едешь верхом на лошади по горной тропинке, с одной стороны тропинки каменная стена, идущая вверх, с другой стороны — обрыв — обрыв в бездну вниз. Сама тропинка наклонена в сторону обрыва и постоянно осипается. Все время думаешь, что полетишь с лошадью вниз, нервы напряжены до крайности и так едешь в течение 9 часов. Помню, как было приключение на одном из туркестанских озер на плоту, который вдруг понесло течением к истоку реки, большим водопадом изливавшейся из озера. Местные жители, старавшиеся всеми силами грести к берегу, уже отчаялись и, бросив весла, стали призывать Аллаха, когда благодаря случайному направлению течения плот подвигнулся сам к берегу, так что Николай Васильевич и спутники смогли спастись. Помню рассказ о том, как, для того чтобы заставить молодых парней таджиков позволить снять с них фотографии и произвести измерения, Н. В. раздавал первым, кто позировал ему, бусы и другие украшения и как местные девушки посыпали сами своих возлюбленных, чтобы получить и на свою долю»<sup>34</sup>.

Статья Н. В. Богоявленского в журнале «Землеведение» изобилует множеством этнографических зарисовок. Например, он отмечает, «что население долин Хингуи и Ванджа называет себя таджиками. Подчинившись Бухаре, оно приняло также и бухарскую культуру. Если посмотреть на горца, то он одет так же, как и чистокровный уроженец Бухары, — неизменная тюбетейка, халат, обыкновенно из

русского ситца, пояс, нижнее белье, длинная рубашка и шаровары и горные сапоги. Но при этом внешнем сходстве у горца названных долин осталось одно, что он свято хранит как пережиток, может быть, весьма отдаленный, но во всяком случае своей, собственной культуры. Это орнамент на лицевых занавесках, орнамент оригинальный по своей связи с орнаментом русским, состоящим из расшищих петухов и иных птиц; другой орнамент — на чулках. Узоры этих чулок свято хранятся в каждой семье и передаются от матери к дочери. Любопытно, что в соседнем Каратегине не умеют вязать таких чулок и покупают их в Дарвазе». Далее он отмечает, что «в настоящее время горцы — магометане-сунниты, но магометанство не наложило на них никакой религиозной нетерпимости. Часто мечети их обращаются в гостиницы для проезжающих; так, мы часто пользовались мечетями для своих целей — и когда ночевали, проявляли в них фотографические пластиинки. Зимой мечети служат туземцам вместо клубов. Занесенное снегом и оторванное от всякого сообщения с внешним миром мужское население собирается в мечети, ведет разговоры и иногда затевает игры»<sup>35</sup>.

На р. Яхсу экспедиция встретила поселения арабов, проживавших в кишлаках от Тальбора до Мазах-ходжа. Н. В. Богоявленский описывает их поселения и жилища. Отмечая, что при распространенности ислама, горцы сохранили свою демонологию, веру в добрых и злых духов, приводя любопытные сведения о крашении куриных яиц во время больших праздников и катании и битье их, Н. В. Богоявленский сообщает, что этнографические особенности горцев должны быть изложены А. А. Семеновым<sup>36</sup>.

По материалам этой экспедиции несколько статей написал А. А. Семенов<sup>37</sup>, который за свои труды «Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза» и «Материалы для изучения наречия горных таджиков Центральной Азии»<sup>38</sup> был удостоен золотой медали Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, в число членов которого его приняли в 1900 г. Эти книги кроме фотографий Н. В. Богоявленского снабжены также рисунками самого А. А. Семенова, который, увлеквшись рисованием во время учебы в Лазаревском институте, сблизился с кружком молодых художников, группировавшихся вокруг Московского училища

живописи, ваяния и зодчества, усердно там занимался и, хотя не стал профессиональным художником, прошел хорошую школу рисунка и в экспедиции 1898 г. выполнял «по совместительству» и обязанности художника<sup>39</sup>.

Как пишет А. Д. Некрасов, Н. В. Богоявленский и граф А. А. Бобринской начинают собирать этнографический материал, результатом чего стала уникальная в своем роде коллекция вышивки памирских народов<sup>40</sup>, опубликованная впоследствии в ставшем знаменитым альбоме графа, изданном в 1900 г. на его средства<sup>41</sup>.

Граф А. А. Бобринской издал свой труд под названием «Орнамент горных таджиков Дарваза». В. В. Стасов, известный русский критик и искусствовед, большой знаток орнамента, назвал ее «книгой-альбомом или атласом». Стасов высоко оценил труд Бобринского и выступил в поддержку награждения его золотой медалью Императорского археологического общества. Стасов подчеркнул, что самая важная часть из собранной Бобринским коллекции в Средней Азии — это дарвазские вышивки и вязанье, ранее совершенно неизвестные в Европе и в России и потому имеющие для российской науки чрезвычайное значение. Особенно он отметил родство русского орнамента с орнаментом иранских племен, о котором российской науке было известно лишь по архитектурным памятникам. Многочисленные вышитые и вязаные предметы, собранные графом Бобринским, и изданная им книга об орнаменте таджиков Дарваза «богато восполняют существовавший до сих пор пробел и дают» возможность дальнейшего изучения этого рода художественного народного творчества. Орнамент таджикский вместе с русским, по мнению Стасова, является богатым по характеру и форме и по своему разнообразию. «Вот этот-то особенный, оригинальный стиль (горных таджиков), имеющий столько сходства и родства со стилем древнейших русских вышивок и вязаний, является теперь <...> новым элементом для русской науки, русской этнографии, русского народоведения. Дело идет <...> о разнообразных элементах и коренных влияниях, действовавших в древнейшие времена на образование состава и физиономии древней культурной Руси»<sup>42</sup>.

Изделия, опубликованные в книге «Орнамент горных таджиков Дарваза», составляли личную коллекцию А. А. Бобринского. В ее

состав вошли четырнадцать лицевых свадебных занавесок, две головные женские повязки, тридцать образцов вышивок для ворота женской рубахи, шесть образцов хлопчатобумажных тканей, два вышитых пояса, два свадебных платка жениха, а также несколько пар вязанных чулок *джораб*. На сопроводительных документах к лицевым занавескам указаны названия селений и мест, где они были приобретены — Кеврон, Иштион, Джорф (на р. Пяндж), Тальвар (на р. Яхсу), Тавильдара, Калай-Лоджурк, Рога, Арганкун, Иштион (на р. Хингоб), Калай-Рохарв (на р. Ванч).

Интересна судьба этой коллекции, которая во многом была типичной для многих частных коллекций дореволюционной России. Еще в 1900 г. А. А. Бобринской предлагал ее Русскому музею<sup>43</sup>, однако тогда она не была приобретена и до 1917 г. хранилась в его доме в Москве. После Октябрьской революции коллекция А. А. Бобринского была конфискована, поступила в Московский музейный фонд, откуда в 1927 г. передана в Музей народоведения<sup>44</sup>, который впоследствии стал называться Музеем народов СССР. После Великой Отечественной войны в 1948 г. коллекции этого музея были переданы в Ленинград, в Государственный музей этнографии, который ныне носит название «Российский этнографический музей». Здесь она хранится и поныне.

Следует также отметить, что 1 августа 1917 г. в Совет Этнографического отдела Русского музея поступило заявление А. А. Бобринского о принятии в дар сартовского седла. Постановлением Совета от 25 августа 1919 г. дар был принят, и седло зарегистрировали под коллекционным номером 3890-1<sup>45</sup>.

Первого декабря 1901 г. Н. В. Богоявленский закончил свою известную статью об экспедиции 1898 г., из которой мы в основном и черпаем информацию о ней<sup>46</sup>. Некоторую задержку с ее подготовкой он объясняет своей болезнью, которая не позволила ему полтора года заниматься обработкой собранного материала<sup>47</sup>. По всей вероятности, имеется в виду малярийная лихорадка, которой, как почти все участники экспедиции, он переболел в Средней Азии и которая преследовала его в течение всей дальнейшей жизни<sup>48</sup>.

Последняя поездка графа А. А. Бобринского и Н. В. Богоявленского на Памир состоялась летом 1901 г. Они побывали в самых

верховьях реки Пяндж, откуда берут воды ее притоки Гунд, Шохдара, Бартанг, где познакомились с жизнью обитателей Шугнана и Рушана, а горцы Вахана и Ишкашима вновь стали предметом специального этнографического исследования. Об этой экспедиции Н. В. Богоявленский оставил краткие заметки, к сожалению, странно обрывающиеся при их публикации на запятой. В них он отметил большие изменения, которые произошли в этих местах за те немногие годы, когда они побывали здесь в первый раз в 1895 г. «Мы были тогда вскоре после этих событий (т. е. столкновений с афганцами в начале 1890-х годов. — С. Д.), и посещение Памиров считалось делом более или менее трудным. В нынешний раз уже на Памирах все изменилось: русские посты стояли во многих местах Памиров, даже по западным склонам, где находятся отошедшие под власть Бухары, а следовательно, и нашу, независимые ранее государства; по всем Памирам ходит военная почта. Доступ на Памиры стал благодаря этому необыкновенно легок, и только чисто местные климатические условия заставляют подумать несколько о более удобном снаряжении»<sup>49</sup>.

В своей статье Богоявленский дает краткий очерк климатических условий, влияния высокогорного разреженного воздуха на условия проживания в этих местах, на причины их малонаселенности, особенности культуры. Особое внимание его как зоолога привлекали водоемы. Для передвижения по озерам экспедиция специально привезла с собой парусиновую лодку. Исследованию подверглись о. Зоркуль (или Виктория), открытое в 1830-х годах английским путешественником Вудом, о. Друм, р. Шахдари, в бассейне которой существует множество озер, одно из которых особенно заинтересовало экспедицию, «так как в нем, по всем рассказам, находились наиболее древние поселения таджикские, [что] заставляло нас отнести к этому озеру с большим волнением»<sup>50</sup>. Далее исследования велись на озерах Яшиль-Куль, Газ-Куль, Шор и Ранг-Куль, соединенных между собой небольшой речкой — недалеко от китайской границы. Собранные в этих озерах зоологические материалы были «переданы г. Алькуму в Калькутте»<sup>51</sup>. Продолжения и итогов этой экспедиции мы из этой статьи не узнаем в связи с указанным дефектом.

В том же году совершал свою известную экспедицию по Шугнану биолог и путешественник Б. А. Федченко. В конце июня, наход-

ясь в кишлаке Казыды, он узнал, что недалеко, в кишлаке Баршоу, находится экспедиция графа А. А. Бобринского, в составе которой был его хороший знакомый по Московскому университету Н. В. Богоявленский. Поэтому, несмотря на уже поздний час, все члены экспедиции Федченко отправились к ставке графа, где и были любезно приняты. Уже поздно вечером, несмотря на уговоры, они двинулись по своему маршруту далее и прибыли в дальнейшем в Хорог ранее каравана экспедиции Бобринского, которая также туда направлялась<sup>52</sup>.

Во время своих экспедиций в восточные страны Н. В. Богоявленский, бывший страстным коллекционером, собирал самые разные предметы местного происхождения, в первую очередь образцы декоративно-прикладного искусства. Он чрезвычайно интересовался глиняными изделиями, коллекция которых у него была довольно содержательная. По-видимому, в ней были и предметы, происходящие с Памира. Судьба его коллекций нам неизвестна. Собирал он и необычные для коллекционирования вещи. Так, у него составилась коллекция турецких, персидских и греческих газет, которые, по некоторым сведениям, он передал в библиотеку Московского университета<sup>53</sup>.

Результатом экспедиции 1901 г. стало открытие в среде памирских народов исмаилитов — разновидности шиитов, распространенной достаточно широко в мусульманском мире.

В это время исследование этого края со стороны российских и иностранных исследователей было достаточно интенсивным. Здесь проходили географические, геологические, ботанические, зоологические экспедиции<sup>54</sup>. Некоторые из ученых-естественников (А. Э. Регель, Д. Л. Иванов и др.) оставили достаточно содержательные заметки о культуре памирских народов, в том числе шугнанцев. Д. Л. Иванов даже составил небольшой шугнанский словарь, который исследовал академик К. Г. Залеман и который послужил поводом к его поездке на Памир с целью изучения шугнанского языка<sup>55</sup>. Однако именно третьей экспедиции графа Бобринского принадлежит честь открытия исмаилитов Памира.

В 1901 г. в «Трудах Восточной комиссии императорского Московского археологического общества» сообщается, что 15 декабря

1901 г. граф А. А. Бобринской прочитал «свои дорожные записи, сделанные на основании многочисленных бесед с населением Вахана и других местностей Памира, и — как сообщается далее, — графу Бобринскому удалось установить, что население этих местностей, принимаемое официально за суннитское, есть на самом деле шиитское и притом — секты исмаилийе <...> Граф Бобринский познакомил Восточную комиссию с вероучением современных исмаилитов, которое и до сих пор мало чем отличается от их вероучения, известного из истории <...> Доклад графа Бобринского вызвал оживленные расспросы и обмен мнений между всеми членами Восточной комиссии, которые просили графа скорее опубликовать свои материалы. Вскоре он напечатал часть своего сообщения в Этнографическом обозрении за 1902 г. и отдельным оттиском»<sup>56</sup>. Имеется в виду его статья «Секта исмаилъя в русских и бухарских пределах Средней Азии»<sup>57</sup>. Это была первая в науке статья, посвященная исмаилитам Памира. А. А. Семенов в своей рецензии оценил статью о памирских исмаилитах Бобринского как «единственную в своем роде». Роль *пиров* в среде исмаилитских общин, биографические сведения о них и указания на места распространения этой секты изложены Бобринским, побывавшим в Шугнане летом 1901 г., с «большой полнотою, а приведенная им европейская библиография по исмаилизму вообще делает эту статью весьма ценным пособием для изучения среднеазиатского исмаилизма», — писал Семенов<sup>58</sup>.

В 1908 г. была издана последняя и главная книга графа А. А. Бобринского из его среднеазиатского цикла, названная им «Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы)»<sup>59</sup>. А. А. Семенов писал о «Горцах верховьев Пянджа», что книга во многом «выигрывает от того, что проникнута теплым отношением автора к описываемой им народности, горцам-таджикам, волею судьбы и разнообразных исторических перипетий занесенных в эти суровые страны с заоблачными высотами и ослепительным на них сиянием вечных снегов и льдов»<sup>60</sup>. На последней странице этой книги графа сообщается о скором выходе книги Н. В. Богоявленского «Горцы верховьев Аму-Дары, антропологический очерк, X фот. Москва, 1909». Вероятно, она только готовилась к печати, но не была издана. Мы не смогли найти эту книгу ни в библиотеках, ни в архивах.

Полевые материалы по антропологии, а их было большое количество, не были своевременно обработаны в силу занятости Богоявленского своей основной профессией. Из этого следует, что граф Бобринской готов был ее издать, однако обстоятельства не позволили Богоявленскому закончить работу. После его смерти в 1930 г. большая часть его антропологических рукописей была потеряна. Оставшиеся материалы И. В. Богоявленская, вдова ученого<sup>61</sup>, передала Научно-исследовательскому институту антропологии МГУ. В 1935 г. НИИ антропологии предоставил В. В. Гинзбургу<sup>62</sup> возможность обработать эти материалы<sup>63</sup>. В его статье сообщается, что часть материалов уже была подготовлена к печати, поэтому, видимо, граф Бобринской в 1908 г. и сообщил о скором выходе книги. Благодаря трудам В. В. Гинзбурга<sup>64</sup> полевые материалы Богоявленского 1898—1901 гг. были введены в научный оборот.

Надо также отметить, что в том же 1908 г. в «Этнографическом обозрении» в библиографической заметке, по-видимому, аннотировалась еще одна книга под рабочим названием «Некоторые древности Средней Азии, собранные и обработанные А. А. Семеновым, предложены к изданию А. А. Бобринским в виде альбома»<sup>65</sup>. Судьба ее также неясна.

Таким образом, граф А. А. Бобринской, который в это время начал интенсивно заниматься народным искусством Русского Севера, в то же время, по всей вероятности, завершая среднеазиатский цикл, планировал издать еще две книги. Первая — с антропологическими материалами, собранными Богоявленским в трех экспедициях графа, а во втором случае издать альбом фотографий из экспедиции 1898 г. с археологическими материалами, собранными А. А. Семеновым. Увы, оба проекта не реализовались. Семенов в это время исполнял в Ташкенте обязанности дипломатического чиновника при Туркестанском генерал-губернаторе и, видимо, был занят службой, а нужно было написать новые тексты и переработать старые.

Несмотря на сказанное, сведения по традиционной культуре народов Памира, собранные в ходе экспедиций, снаряженных графом А. А. Бобринским, и опубликованные им, а также А. А. Семеновым, вошли в золотой фонд отечественной науки и с тех пор считаются классическими трудами, к которым до сих пор обращаются уче-

ные — ориенталисты и этнографы, работающие в области изучения этнографии таджиков и других народов Средней Азии.

### Примечания

<sup>1</sup> Даже в очень хорошей книге, посвященной участнику второй экспедиции графа А. А. Бобринского А. А. Семенову, авторы, говоря о графе, судя по тексту, подразумевают его троюродного брата — «известного археолога и этнографа» (Акрамов Н. М., Литвинский Б. А. *Александр Александрович Семенов (научно-биографический очерк)* (М., 1971), с. 25). В 2011 г. в московском издательстве «В. Шевчук» была переиздана книга-альбом А. А. Бобринского «Народные русские деревянные изделия: предметы домашнего, хозяйственного и отчасти церковного обихода». В вводной статье рассказывается об Алексее Александровиче как об авторе, в то время как авторство этого фундаментального труда принадлежит Алексею Алексеевичу Бобринскому. Он же на свои средства дважды ее издал в 1911—1914 гг.

<sup>2</sup> Расовский Д. Граф А. А. Бобринской. *Annales l'Institut Kondakov (Seminarium Kondakovianum)*. IX. (Beograd, 1940), с. 240—244.

<sup>3</sup> Рукопись некролога была обнаружена Д. Н. Худоназаровым в числе других документов на чердаке одного из домов Бобринских в Сиузи (Тироль, Италия), где прошли последние годы жизни графа. Обстоятельства обнаружения этих документов см.: Худоназаров Д. Н. В поисках архива графа А. А. Бобринского в Южном Тироле. К 150-летию ученого. *Вестник архивиста*, 2, 3 (2011), более подробно см.: <http://www.scribd.com/doc/95891655/Graf-Bobrinskoy-2>.

<sup>4</sup> Талалай М., Марабини-Цеггелер Б. *Русская колония в Мерано* (Больцано, 1997), с. 106—108.

<sup>5</sup> Худоназаров. Граф. *Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А. М. Решетова)* (СПб., 2007); он же. Граф А. А. Бобринской — основоположник изучения духовной культуры таджиков Памира. *Религиоведение*, 3 (2008), с. 175—187; он же. Душа найдет покой... *Родина*, 7 (2008), с. 63—67; он же. История одной ошибки в каталоге. *Вестник Библиотечной ассоциации Евразии*, 3 (2008), с. 73—78; он же. Справка о фотографиях профессора Н. В. Богоявленского. Директору Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН академику Тишкову В. А. (Москва, 4 ноября 2008); он же. В поисках архива графа А. А. Бобринского в Южном Тироле. *Вестник архивиста*, 3 (2011), с. 155—163, 3, с. 223—234; он же. Тихий благотворитель. *Родина*, 8 (2011), с. 63—67; Талалай, Марабини-Цеггелер, Худоназаров. *Граф Бобринской. Долгий путь от Памира до Доломит* (Больцано, 2012) (на рус., итал. и нем. яз.).

<sup>6</sup> От редакции. *Русский зоологический журнал*, 10/4 (М., 1930), с. 3—4; Н. В. Богоявленский. Некролог. *Антропологический журнал*, 1 (М., 1932), с. 151—152.

<sup>7</sup> Некрасов А. Д. Профессор Н. В. Богоявленский. *Записки Биологической станции Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии в Болшеве Московской губернии*, 4 (Тверь, 1930), с. 7—17.

<sup>8</sup> Федченко О. А. *Флора Памира. Собственные исследования 1901 года и свод предыдущих* (СПб., 1903), с. 14, 21, 44, 84, 90 и др.

<sup>9</sup> Липский В. И. *Флора Средней Азии, т. е. Русского Туркестана и ханств Бухары и Хивы* (СПб., 1902—1905).

<sup>10</sup> Там же, ч. II (1903), с. 360—362. См. также более краткое изложение маршрута, сделанное Богоявленским в докладе на заседании Зоологического отделения ОЛЕАЭ 5 ноября 1895 г. (*Дневник Зоологического отделения Общества и Зоологического музея*, II/5 (М., 1897), с. 21). Там же приводится краткий обзор собранных экспедицией естественноисторических коллекций (с. 21—22).

<sup>11</sup> Богоявленский Н. В. На озерах Памира. *Дневник отдела ихтиологии императорского Общества акклиматизации животных и растений*, II/5—6 (1901), с. 5. О политике России на Памире в этот период см.: Зайченко [З. И.]. *Очерк возникновения, последовательного развития и современного положения Памирского вопроса* (Ташкент, 1904); Тагеев Б. Л. *Памирские походы 1892—1895 гг. Десятилетие присоединения Памира к России* (Варшава, 1902); Халфин Н. А. *Борьба за Памир в 1873—1895 г. Автореф. дис. ... к. и. н.* (Ташкент, 1945); Искандаров Б. И. Изучение Памира в связи с историей сопредельных стран во второй половине XIX в. *Известия АН Таджикской ССР*, 4 (46) (1966), с. 28—39; он же. Англо-русское разграничение 1872—1873 гг. *Вопросы истории Таджикистана* (Сталинабад, 1961); он же. *Восточная Бухара и Памир во второй половине XIX в.* (Душанбе, 1962); он же. *Социально-экономические и политические аспекты истории памирских княжеств* (Душанбе, 1983); Бокиев О. Б. *Завоевание и присоединение Северного Таджикистана, Памира и горного Бадахшана к России* (Душанбе, 1994); Харюков Л. Н. *Англо-русское соперничество в Центральной Азии и исмаилизм* (М., 1995); Постников А. В. *Схватка на «Крыше Мира»: политики, разведчики, географы в борьбе за Памир в XIX веке* (М.а, 2005); он же. «Исторические права» соседних государств и география Памира как аргументы в «Большой игре» Британии и России (1869—1896 гг.). *Acta Slavica Iaponica* (Hokkaido, 2000), с. 33—99; Пирумшоев Х. Памир в первой половине XIX — начале XX вв. *История Горно-Бадахшанской автономной области* (Душанбе, 2005), с. 282—378;

Терехов В. П. *Государственная политика России, СССР и Российской Федерации по отношению к Памиру (вторая половина XIX — начало XX в.)*. Автореф. дис. ... к. и. н. (М., 2011) и др.

<sup>12</sup> Богоявленский. На озерах Памира, с. 9; Некрасов. Указ. соч., с. 13.

<sup>13</sup> Макшеватская пещера была посещена еще в 1870 г. А. П. Федченко и А. Л. Куном в ходе Искандеркульской экспедиции (Протоколы заседаний ИОЛЕАЭ. *Известия ИОЛЕАЭ*, X/1 (М., 1872), с. 82—83.

<sup>14</sup> Барщевский (Борщевский) Лев (Леон) Семенович (20.02.1849 — 09.03.1910), полковник, действительный член ИРГО, чл.-кор. Московского императорского общества испытателей природы, почетный член многих русских и зарубежных обществ. Происходил из дворян Киевской губ. Образование получил во Владимирской военной гимназии, Одесском пехотном училище и офицерской стрелковой школе. Из училища вышел в 55-й пехотный Подольский полк (1868), в 1876 г. поступил добровольцем в топографическое отделение гарнизона в Самарканде. Полковник (1904). «Туркестанец доброго старого кауфманского типа», «туркестанец-идеалист». Занимался востоковедным изучением региона и населения. Прекрасно владел узбекским языком. Попутно записал много местных легенд. Участвовал во многих экспедициях в Туркестане, особенно в Бухарских владениях. В частности, кроме упоминаемых в тексте летом 1894 г. участвовал в экспедиции доктора И. Л. Яворского в Бухару и Самарканд. Его имя присвоено леднику Гиссарского хребта.

За время службы собрал великолепную коллекцию древностей Самарканда (предметы керамики, исламской торевтики, стекла, терракоты, геммы, древние монеты и т. д.). Собирал минералогические и энтомологические коллекции. В сер. 1890-х годов основал в Ташкенте частный археологический музей. Некоторую часть своих коллекций пожертвовал в разные научные учреждения, а большую, лучшую, часть в 1895 г. предложил властям Самарканской области. Однако необходимых средств на ее покупку не нашлось, и в 1896 коллекция была продана владельцем французскому коммерсанту и коллекционеру Люсьену Манжини.

Увлекался фотографированием, в 1874 г. освоил секреты фотографии у акварелиста и фотографа Николая Осипова. Имел хорошую фотокамеру, которая была ему подарена французским путешественником Надаром. Создал одну из лучших для того времени коллекций снимков природы, архитектурных памятников, моментов повседневной жизни жителей края. В 1895 г. за фотографии о своих путешествиях был награжден золотой медалью на фотовыставке в Париже, а в 1901 г. был удостоен высшей премии на фотовыставке в Варшаве. В 1896 г. за отказ перейти в православие его

перевели в Седльце, откуда он часто выезжал в Ташкент, Самарканд, Сочи. В 1904 г. открыл Торговую школу для девочек в Седльцах (ныне Лицей им. Королевы Ядвиги), первой директорской которого стала его дочь Ядвига. В 1904—1905 гг. участвовал в русско-японской войне и находился на Дальнем Востоке. В 1906 г. вышел в отставку. Трагически погиб 19 марта 1910 г. в Честохове и был похоронен на кладбище в Кулях, откуда, после того как с его могилы был украден памятник, прах его был перенесен в 1995 г. в семейную усыпальницу на кладбище Повонзки в Варшаве.

О Л. С. Барщевском см.: Эварницкий Д. И. О коллекции древних вещей из Афрасиаба и других мест Средней Азии. *Археологические известия и заметки*, 3 (1895), с. 19—20; Яворский И. Л. *Краткий отчет о научной командировке в Среднюю Азию, исполненной летом 1894 года. I. Поездка в горную часть Бухарского ханства и Самаркандскую область* (Одесса, 1895), с. 8, 9; Якубовский Ю. О. Памяти Л. С. Барщевского. *Туркестанские ведомости*, 61 (17 (30) марта 1910), с. 2; Лунин Б. В. *Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Туркестанский кружок любителей археологии (1895—1917 гг.)* (Ташкент, 1958), с. 41—42; Басханов М. К. *Русские военные востоковеды до 1917 г.: биобиблиографический словарь* (М., 2005), с. 28—29; *Polscy badacze Siberei* (Warszawa, 2008), с. 54—58; Горшенина С. *Туркестанская коллекция Леона Барщевского*: [http://svetlana.gorshenina.free.fr/3RU48\\_Barshchevskij\\_coll.pdf](http://svetlana.gorshenina.free.fr/3RU48_Barshchevskij_coll.pdf). 25 октября 1895 г. Барщевский на заседании Антропологического отдела ОЛЕАЭ прочел сообщение «Человеческие останки в Макшеватских пещерах Самаркандской области», в ходе которого демонстрировал антропологический материал, обнаруженный там (Протоколы заседаний Антропологического отдела. *Известия ИОЛЕАЭ*, XC (М., 1897), с. 491).

<sup>15</sup> Зограф Н. Ю. *Черепа Макшеватских пещер* (М., 1899), с. 1; Зеравшанские горы и Верховья Аму-Дарьи. *Поездка графа А. А. Бобринского и Н. В. Богоявленского в 1895 г.* Вып. 1.

<sup>16</sup> Фирсов Н. Н. (Рускин А.). Русские ученые в Персии. *Исторический вестник*, 123 (М., 1911), с. 653—655.

<sup>17</sup> Богоявленский. По Нилу (очерк путешествия зимой 1907 года). *Естествознание и география*, 1 (М., 1908), с. 48—55.

<sup>18</sup> Он же. Жемчужные промыслы на острове Бахраине (предварительное сообщение). *Дневник отделения ихтиологии императорского Общества акклиматизации животных и растений*, II/5—6 (1905), с. 35—42.

<sup>19</sup> На Персидском заливе [Изложение доклада Н. В. Богоявленского]. *Русские ведомости*, 62 (4 марта 1903), с. 3.

<sup>20</sup> Горячкин Г. В., Кислова М. А. *Поездка Н. В. Богоявленского в арабские княжества Персидского залива в 1902 г.* (М., 1999) (в приложении к этой небольшой книге приводятся тексты статей Н. В. Богоявленского «Жемчужные промыслы на острове Бахрайне» и «По берегам Персидского залива», причем последняя без указания источника). См. также дипломатическую переписку по этому вопросу в кн.: Бочаров А. «Ничего так не желают, как почаше видеть у себя русских». О плавании русских военных кораблей в Персидский залив в начале XX в. *Источник. Документы русской истории*, 6 (42) (М., 1999).

<sup>21</sup> IX Выставка гидробиологии, рыболовства и аквариумов. *Русские ведомости*, 82 (24 марта 1903), с. 3.

<sup>22</sup> Подробнее о нем см.: Лунин Б. В. А. А. Семенов (Некролог). *Советская археология*, 2 (1959), с. 299—300; Некролог. *Проблемы востоковедения*, 1 (1959), с. 240—242; Акрамов Н. М., Литвинский Б. А. *Александр Александрович Семенов (научно-биографический очерк)* (М., 1971); *Памяти Александра Александровича Семенова* (Душанбе, 1980) и др.

<sup>23</sup> В этнографических кругах эта экспедиция проходила как экспедиция А. А. Семенова (см.: *Этнографическое обозрение*, III (1898), с. 207).

<sup>24</sup> Акрамов, Литвинский. Указ. соч., с. 22—23.

<sup>25</sup> Семенов А. А. *Материалы для изучения наречия горных таджиков Центральной Азии. Грамматический очерк и памятники народного творчества* (М., 1900), с. 1.

<sup>26</sup> Богоявленский. В верховьях р. Аму-Дарьи (долины р. Хингу и Ванджа). *Землеведение*, 1—2 (М., 1901), с. 1—2. О ходе экспедиции см. также: Семенов. *На рубеже Афганистана. I. В благодатном Хиссаре (путевые очерки)* (М., 1900); он же. По границам Бухары и Афганистана (путевые очерки 1898 г.). *Исторический вестник*, 87 (СПб., 1902), с. 961—992; 88, с. 98—122.

<sup>27</sup> Об этом человеке мы находим упоминания в описании третьей экспедиции В. И. Липского в горную часть Бухарского ханства: Липский. *Горная Бухара: результаты трехлетних путешествий в Среднюю Азию в 1896, 1897 и 1899 годах* (СПб., 1905), с. 564, 565, 650, пр. 1. О нем же упоминает и А. А. Семенов в своих записках.

<sup>28</sup> Самарканд был взят 2 мая 1868 г.

<sup>29</sup> Помогал собирать естественноисторические коллекции он и во время экспедиции 1898 г. — после нее Богоявленский сдал в Геологический кабинет Московского университета несколько горных пород и коллекций ископаемых, собранных Якубом в районе Гиссарского хребта (*Отчет о состоя*—

ния и действиях императорского Московского университета за 1898 год (М.а., 1900), с. 167).

<sup>30</sup> Липский. *Горная Бухара...* Ч. I: *Гиссарская экспедиция 1896 г.* (1902), с. 22—24.

<sup>31</sup> Там же. Ч. II: *Гиссар. Хребет Петра Великого. Алаи*, с. 322.

<sup>32</sup> Богоявленский. В верховьях р. Аму-Дарьи, с. 1.

<sup>33</sup> Там же, с. 14.

<sup>34</sup> Некрасов. *Указ. соч.*, с. 14.

<sup>35</sup> Богоявленский. В верховьях р. Аму-Дарьи, с. 19.

<sup>36</sup> Там же, с. 21.

<sup>37</sup> Семенов. Отношение к детям у горных таджиков. *Этнографическое обозрение*, XLII/3 (М., 1899), с. 99—107; он же. Из области религиозных верований горных таджиков. *Там же*, 47/4 (1900), с. 81—88.

<sup>38</sup> Он же. *Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза* (М., 1903); он же. *Материалы для изучения наречия горных таджиков Центральной Азии. Грамматический очерк и памятники народного творчества* (М., 1900—1901). Этот труд стал так называемой «диссертацией», по сути дипломной работой А. А. Семенова по окончании Лазаревского института.

<sup>39</sup> Акрамов, Литвинский. *Указ. соч.*, с. 29.

<sup>40</sup> Некрасов. *Указ. соч.*, с. 13.

<sup>41</sup> Бобринской А. А. *Орнамент горных таджиков Дарваза (нагорная Бухара)* (М., 1900).

<sup>42</sup> В. В. Стасов. Отзыв о книге А. А. Бобринского «Орнамент горных таджиков Дарваза». *Записки Восточного отделения Русского археологического общества*, 14/1 (1902).

<sup>43</sup> *Ведомственный архив Государственного Русского музея*, ф. РГМ (1), оп. 1, ед. хр. 130. Переписка по Этнографическому отделу. 1900 г.

<sup>44</sup> *Архив Российского этнографического музея*, ф. 5, оп. 4, ед. хр. 233 (с описью коллекции).

<sup>45</sup> *Книга поступлений Этнографического отдела*, III, с. 298.

<sup>46</sup> Богоявленский. В верховьях р. Аму-Дарьи.

<sup>47</sup> Там же, с. 2.

<sup>48</sup> Некрасов. *Указ. соч.*, с. 14.

<sup>49</sup> Богоявленский. На озерах Памира, с. 5—10.

<sup>50</sup> Там же, с. 9.

<sup>51</sup> Там же, с. 10.

<sup>52</sup> Федченко Б. А. Шугнан. Географические и ботанические результаты путешествий в 1901 и 1904 г. *Труды Императорского Санкт-Петербургского Ботанического сада*, XXX/1 (СПб., 1909), с. 26—27.

<sup>53</sup> *Там же.*

<sup>54</sup> См., напр., обзор материалов по экспедициям в этот регион в книге: Липский. *Флора Средней Азии*; Хайтун Д. Е., Шибаева Ю. А. Вклад русских ученых в изучение археологии, этнографии и истории Памира (краткий очерк). Ученые Записки Таджикского госуниверситета, VII (Сталинабад, 1955), с. 47—66; Агаханянц О. А. *Междуд Гиндукушем и Тянь-Шанем: История изучения природы Памира* (Душанбе, 1962); Акрамов. *Русские исследователи и их вклад в изучение истории, археологии и этнографии народов Памира и Притамирья*. Автореф. дис. ... д. и. н. (Душанбе; М., 1975); Баратов Р. Б. *Геологическое изучение и картографирование Таджикистана* (М., 1983); Рахматова З. Ю. *Вклад русских ученых в формирование и развитие естественных наук Таджикистана во второй половине XIX — начале XX вв.* Автореф. дис. ... к. и. н. (Душанбе, 2009); Алиева Р. Р. *Вклад русских путешественников и ученых в изучение истории, этнографии, экономики и политического строя таджикского народа. Вестник Оренбургского государственного университета*, 2 (февраль, 2009), с. 43—47; Самиев А. М. *Географические исследования Памира в конце XIX — первой половине XX вв. и их значение для развития науки и экономики современного Таджикистана*. Автореф. дис. ... к. и. н. (Душанбе, 2010); Пирумшоев М. Х. *Памир в русской историографии второй половины XIX — начала XX вв.* Автореф. дис. ... к. и. н. (Душанбе, 2011) и др.

<sup>55</sup> Залеман К. Г. Шугнанский словарь Д. Л. Иванова. *Восточные заметки* (СПб., 1895), с. 269—320; он же. Отчет о поездке в Среднюю Азию в 1897 г. *Известия Академии наук*, 8/1 (1898), с. VI—XVI.

<sup>56</sup> Бобринской. Дорожные записи, сделанные во время путешествия по Памиру. *Древности Восточные. Труды Восточной комиссии императорского Московского археологического общества*, 2/3 (М., 1903), с. 218—222.

<sup>57</sup> Он же. Секта исмаилья в русских и бухарских пределах Средней Азии. *Географическое распространение и организация. Этнографическое обозрение*, LIII/2 (М., 1902).

<sup>58</sup> *Мир ислама*, под редакцией проф. В. В. Бартольда (СПб., 1912), 1/4, с. 526.

<sup>59</sup> [Бобринской]. *Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и шекашимицы). Очерки быта по путевым заметкам гр. А. А. Бобринского* (М., 1908).

<sup>60</sup> *Этнографическое обозрение*, I (М., 1909), с. 99—101.

<sup>61</sup> Богоявленская Инна Владимировна (1884—1968), жена профессора Н. В. Богоявленского, урожденная Сенявина, из рода прославленного русского адмирала, а ее мать — из рода Пербергов.

<sup>62</sup> Вульф Вениаминович Гинзбург (1904—1968) — анатом и антрополог. Преподаватель анатомии в Военно-медицинской академии (1937—1959). Работал в Институте этнографии и Ленинградском университете (1938—1941). Профессор (1949). Научные труды посвящены методам расового анализа, соотношения расы и конституции. Один из основоположников этнической антропологии в СССР.

<sup>63</sup> Гинзбург В. В. Антропологический состав населения Западного Памира: по материалам Н. В. Богоявленского. *Антропологический журнал*, 1 (1937), с. 93.

<sup>64</sup> Он же. *Горные таджики: материалы по антропологии таджиков Карагина и Дарваза* (М.; Л., 1937).

<sup>65</sup> *Этнографическое обозрение*, III (М., 1909), с. 200. Хроника.

*А. К. Алексеев*

## К ИСТОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ ПАМИРСКОГО ОТРЯДА

В истории пограничной охраны отряд полковника Ионова незаслуженно мало известен. <...> А между тем отряд Ионова — «летучий» русский Памирский отряд, как называли его англичане — бесспорно, заслуживает большего. Ведь именно отряд Ионова — горстка русских солдат <...> очистил Памир <...> и вынудил английских дипломатов признать границы на Памире такими, какие они существуют сегодня.

*Генерал-майор В. Лапин<sup>1</sup>*

В последнее время изучение пограничных регионов (*фронтира*) приобретает необычайную актуальность. Фронтири, возникший в силу природных или политических причин, помимо разграничения зон служит важным элементом взаимовлияния различных политических, культурных и экономических традиций. В этом контексте зона фронтира представляет особый интерес для историко-этнографического исследования. Ярким примером такого объединения различных традиций и культур, оказавшим существенное влияние не только на политическую, но и на повседневную жизнь населения, стал пограничный отряд, основанный генералом М. Е. Ионовым для окончательного утверждения Памира в составе Российской империи. Памирский отряд возник в ходе одного из эпизодов англо-британского противостояния в Азии, с легкой руки одного из ее участников капитана А. Конолли (1807—1842) названного Большой Игрои (*The Great Game*). С исчезновением Российской и Британской империй Большая Игра не закончилась, а последовательно вступала в новые фазы, в которых принимали участие новые игроки. Данное обстоятельство требует более пристального отношения к предыдущему историческому опыту.

Конкуренция в Азии между великими державами XIX в. была обусловлена теми же причинами, что и противостояние нынешнего времени. Как справедливо замечает академик В. С. Мясников, «главным призом в этой игре была <...> возможность контроля над

обширнейшими рынками сбыта и источниками сырья в глубинных районах евразийского материка»<sup>2</sup>. Активные экономические программы как крупных акторов мировой политики, так и региональных держав, проводимые в Таджикистане и других государствах Центральной Азии, также подтверждают эту точку зрения<sup>3</sup>.

Актуальность данной проблематики вызвала к жизни целый ряд работ отечественных и зарубежных исследователей, в которых рассматриваются различные аспекты политической, этнической и социально-экономической истории Памира. Кроме того, усилиями ориенталистов в последнее время в научный оборот вводятся новые архивные материалы. Как в России, так и за ее пределами успешно защищен ряд диссертаций, в той или иной степени затрагивающий историю Памирского отряда<sup>4</sup>.

Статья не преследует цели подробного рассмотрения историографии и источниковедения вопроса, но, как нам представляется, для описания заявленного сюжета нужно остановиться на наиболее значимых, с нашей точки зрения, исследованиях. Прежде всего необходимо отметить известную монографию в документах (именно так определен жанр работы ее автором) А. В. Постникова<sup>5</sup>, который подробно рассматривает историю английского и русского изучения Памира и различных сюжетов «старой» Большой Игры. Кроме того, большой интерес представляют работы Н. А. Халфина<sup>6</sup>, В. Г. Коргунова<sup>7</sup>, А. Шохуморова<sup>8</sup>, Б. И. Искандарова<sup>9</sup>, Н. А. Кислякова<sup>10</sup>. Обстоятельностью отличается исследование М. Пирумшоева, посвященное изучению Памира в российской историографии. Отдельное внимание в данной работе уделено походу М. Е. Ионова на Западный Памир<sup>11</sup>. Из зарубежных исследований необходимо указать на работы П. Хопкирка<sup>12</sup>.

Из источников прежде всего следует упомянуть воспоминания самих участников военных операций на Памире и офицеров Памирского отряда. Описание Памирских походов 1892—1895 гг. оставил их участник Б. Л. Тагеев (Рустам-бек)<sup>13</sup>. Значительный пласт источников составляют данные фондов РГВИА, в которых представлена как военная документация (приказы, распоряжения, донесения, отчеты, сводки), так и труды офицеров Памирского отряда. Эти материалы стали появляться с самого начала существования отряда.

Многие из этих документов хранятся ныне в Архиве востоковедов собрания Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург). К их числу принадлежит фонд начальника отряда в 1902—1903 гг., известного военного востоковеда А. Е. Снесарева (1865—1937)<sup>14</sup>. Помимо сведений самого Снесарева архив содержит ряд работ начальника Лангарского и Ишкошимского постов штабс-капитана О. Б. Тумановича<sup>15</sup> и т. д.

### **Положение на Памире накануне его вхождения в состав России**

Еще в марте 1876 г. небольшой отряд генерала М. Д. Скобелева (1843—1882), в составе которого были ученые-натуралисты и географы, вступил на северный Памир с целью уточнения границ покоренного русскими Кокандского ханства. В соответствии с русско-британскими соглашениями 1873 г. Памир признавался российской территорией, и отряд Скобелева покинул Припамирье, счтя необходимым лишний раз не раздражать британские власти и афганцев<sup>16</sup>. В том же году Скобелев совершил экспедицию к пределам Кашгара, видимо, для сбора информации к будущей экспедиции генерала А. Н. Куропаткина (1848—1925) в Йеттишахар<sup>17</sup>.

Великобритания отнеслась к появлению русских войск со всей серьезностью. Собственно, британские власти всегда считали, что русские стремятся выйти в Индию, а Памир представляет для них кратчайший путь к владениям британской короны. Таким образом, они внимательно следили за тем, что происходит у их владений, более того, они значительно раньше русских начали всестороннее изучение Памира, отправляя на его территорию своих подготовленных агентов (т. н. «пундитов»).

В сознании британского политического эстеблишмента прочно укоренился исторический эпизод организации похода в Индию Павлом I (правил 1796—1801), который отправил в поход атамана М. И. Платова (1753—1818) с донскими казаками, и только гибель Павла в ходе дворцового заговора остановила это предприятие. Еще ранее Петр I (правил 1689—1725) планировал завоевание Бухарского эмирата и Хивинского ханства с целью найти «золотые россыпи» и восстановить путь в Индию. Более того, британские политические

круги, выступавшие за жесткие отношения с Россией, искали «любые доводы в пользу того, чтобы дезавуировать» соглашения 1872—1873 гг.<sup>18</sup>

Великобритания, уже потерпевшая два военных поражения в Афганистане, но добившаяся от афганского эмира права контролировать его внешнюю политику и вытеснившая русских из этой страны, избегала прямого военного столкновения с русскими войсками, но всячески подталкивала тогдашнего правителя ‘Абд ар-Рахман-хана к завоеванию Памира (Бадахшана). Осенью 1883 г. отряды ‘Абд ар-Рахмана-хана захватили области Западного Памира: Шугнан, Рушан, Вахан<sup>19</sup>. Для памирцев наступила эпоха, которая в их народной памяти живет до настоящего времени: страшные годы «афганского сапога». Поскольку официальным толком эмирата был ханафитский мазхаб, бадахшанцы-исма‘илиты мусульманами не считались, и в их отношении можно было предпринимать любые действия, вплоть до убийства<sup>20</sup>. В 1889 г. афганцы вновь предприняли экспедицию в Западный Памир, носившую откровенно карательный характер<sup>21</sup>. Российское правительство отправило дипломатическую ноту британскому правительству с «представлением о побуждении Эмира отозвать из помянутых двух областей, как назначенного туда Бадахшанским Ханом наместника, так и состоявший при нем афганский гарнизон»<sup>22</sup>.

Не менее тяжелым было положение в восточных областях Памира, которые с 1884 г. были заняты войсками китайской династии Цин (правила 1644—1911). Китайские пикеты доходили до центральных областей Памира<sup>23</sup>. В этих условиях англичане были близки к своей цели: руками афганцев и китайцев закрыть России дорогу в Бадахшан и Индию<sup>24</sup>. На Памире все чаще стали появляться британские разведчики и эмиссары, которые вели активную работу по сбору информации о крае и движении русских войск. Кроме того, в 1890 г. британские власти начали строительство дороги Шринагар-Гильгит, которая могла служить для переброски британских войск к Памиру с южного направления.

## Экспедиции М. Е. Ионова и вхождение Памира в состав Российской империи

Дабы не допустить вытеснения России из Восточного Памира и обозначить свое присутствие, туркестанский генерал-губернатор барон А. Б. Вревский (1834—1910) приказал командиру 2-го линейного туркестанского батальона полковнику М. Е. Ионову (1846—1919?) произвести рекогносцировку Памира (или Памиров, как тогда назывался этот край в русских официальных документах). Отряд Ионова состоял из 123 охотников нескольких туркестанских линейных батальонов (2-го, 7-го, 15-го, 16-го и 18-го) и 6-го Оренбургского казачьего полка (в его отряде состояло 80 нижних чинов из Туркестанских батальонов, 33 казака, 8 офицеров, врач и топограф)<sup>25</sup>. 10 июля 1891 г. полковник Ионов достиг Памира. Пограничную линию и свой маршрут Ионов обозначал надписями на камнях: «полковник Ионов. 1891». Далее Ионов без согласования с начальством перешел через Гиндукуш и примерно на 100 км углубился во владения Британской Индии. Пройдя по британским владениям, Ионов вышел на Памир с юга, по мере следования выдворяя за российские пределы британских разведчиков и китайские пикеты<sup>26</sup>. В частности, им был выслан известный впоследствии британский разведчик-ориенталист сэр Фрэнсис Янгхазбенд (1863—1942) и выдворен китайский пикет у оз. Яшилкуль. Отрядом Ионова были произведены топографические съемки и сформированы карты (всего три документа, по материалам которых в 1892 г. была издана «Карта Памира» (составлена и литографирована при Туркестанском Военно-топографическом отделе). Возможно, что решительные действия отряда Ионова спровоцировали тогдашнего правителя Кундуза (Хунзы) просить русского подданства, что наносило еще один удар по престижу Великобритании и афганского эмира<sup>27</sup>.

К более активным действиям русские власти перешли в следующем году. После возвращения из Петербурга по результатам Особого совещания по «Памирскому вопросу» (15—29 апреля 1892) полковнику Ионову было поручено сформировать пограничный отряд и, установив серию постов, окончательно закрепить за Россией Памир (точное описание задания выглядело следующим образом:

«Охранять спокойствие и безопасность в районе Алайской долины, в окрестностях оз. Каракуль и в местности перед точно определенной границей с Китаем до Узбеля. В районе, прилегающем к Мургабу, Рангкулю и Кудару, отряд должен был стараться мирными средствами достигнуть очищения края от китайских постов и афганских разъездов <...> от окрестностей Мургаба до хребта Кух-и Баланд, отряду Ионова предстояло ограничиться простым наблюдением, избегая движения к Гиндукушским проходам, и лишь следить, чтобы и другие противники не утверждались в этой части края»<sup>28</sup>).

Отряд Ионова был значительно многочисленнее его первой экспедиции: 2-ой Туркестанский линейный батальон, усиленный охотничими командами шести других батальонов Ферганской долины, три сотни 6-го Оренбургского казачьего полка, два взвода Туркестанской конной горной батареи. Общая численность отряда составила 53 офицера и 902 нижних чина<sup>29</sup>. 30 июня 1892 г. отряд Ионова разбил лагерь на р. Мургаб, откуда были посланы разведывательные партии. Поход 1892 г. детально описан одним из его участников подпоручиком Б. Л. Тагеевым (более известным под псевдонимом Рустам-бек)<sup>30</sup>.

Дорог не было, движение было крайне сложным, вследствие большого падежа выочных животных была утрачена значительная часть боеприпасов и продовольствия. Однако, несмотря на все сложности, цели похода были достигнуты: около оз. Яшилькуль был разгромлен обосновавшийся там афганский пост, отряд капитана А. Г. Скерского дошел до крайнего предела Памира — урочища Ак-Таш, откуда выдворил обосновавшийся там китайский пикет. Таким образом, была установлена русская граница по Восточному Памиру. Она доходила до Сарыкольского хребта, т. е. до пределов бывших Кокандских владений. В 1893 г. под руководством капитана А. Г. Серебренникова на месте впадения р. Акбатал в р. Мургаб было возведено стационарное пограничное укрепление — Шаджанский пост, ставший времененным штабом Памирского отряда<sup>31</sup>. С окончания строительства поста (01.10.1893 г.) можно вести отсчет регулярной русской пограничной охране этого региона.

Однако еще 16 ноября 1892 г. в рапорте командующего войсками Туркестанского генерал-губернаторства отмечались результаты дей-

ствий Ионова и его отряда: 1) китайские войска со всем снаряжением отошли за Сарыкольский хребет и более не стремятся вернуться; 2) постоянный китайский пикет у Ак-Таша разрушен, а его гарнизон выдворен; 3) афганский пост у Яшилкуля разгромлен; 4) организовано регулярное русское управление над местным населением; 5) выработаны планы занятия Северного Памира небольшим контингентом войск. Была учреждена должность заведующего памирским населением, которую занял военный ориенталист подполковник Б. Л. Громбчевский (1855—1926)<sup>32</sup>.

Важным результатом второго похода Ионова стало мирное разграничение на Памире между Россией и Китаем, а к концу 1892 г. эмир Афганистана также отказался от своих притязаний на Памир, возникших в ходе успешного для афганцев возвращения под свое господство памирских территорий 1889 г.

Несмотря на очевидные успехи в восточном Памире и отказ Афганистана от притязаний на Памир, западные области края еще страдали от периодических набегов афганцев. Необходимы были решительные действия, однако единой позиции по т. н. «Памирскому вопросу» не было даже на самом высоком уровне. Так, министр иностранных дел востоковед барон Н. К. де Гирс (1820—1895), сторонник осторожной линии в отношениях с западными державами, выступал против движения в Западный Памир, опасаясь ухудшения отношений с европейскими странами. Однако жесткая позиция А. Б. Вревского сделала поход русских войск на запад края возможным. В 1893 г. штабс-капитан С. П. Ванновский с небольшим отрядом произвел разведку в Рушане и Бартанге, где вынудил отступить численно превосходящий отряд афганцев, а уже в следующем году был подготовлен поход основных сил. Продвижение осуществлялось тремя отрядами, во главе которых стояли генерал-майор М. Е. Ионов, подполковник Н. Н. Юденич и капитан А. Г. Скерский. 28 июля 1894 г. отряд Скерского, двигаясь по Шах-даре, столкнулся с отрядом афганцев, сопротивление встретил и Юденич, отряд которого шел по Гунту. Все атаки афганцев обоими отрядами были отбиты, а когда противник получил известие о подходе основных сил, то поспешил отойти на свою сторону<sup>33</sup>. Более на всем протяжении существования имперской границы афганцы не переходили через Пяндж. 23 августа

1894 г. отряды Ионова, Юденича и Скерского соединились в кишлаке Хорог, который впоследствии стал главным городом края и резиденцией пограничного начальника. Эта дата считается окончательным присоединением Западного Памира к Российской империи.

Прибытие Памирского отряда, которое для местного населения означало избавление от афганского владычества, было встречено с большой радостью. Надо сказать, что памирцы оказывали русским самую разнообразную помощь, причем как простолюдины, так и знать. *Минг-баси* (тысяцкий) Шах-дары Азиз-хан лично встретил отряд генерала М. Е. Ионова и провел его в обход афганских постов. Он же помог отряду Ионова с продовольствием и фуражом.

Прибытие русских было столь ярким событием, что до настоящего времени народная память хранит некоторые сюжеты этого времени. Русский отряд крайне нуждался в продуктах питания, поскольку обоз был фактически утрачен за время похода, тогда Азиз-хан приказал на летовке (*аол*) поблизости от своей резиденции в селении Синдиф собрать весь имевшийся в его распоряжении скот. Приказав двум своим нукерам растянуть веревку посередине стада, он представил русским офицерам выбирать, какую половину они заберут себе, а какую оставят хозяину. В резиденции (*тупхона*) Азиз-хана было объявлено и о переходе жителей Западного Памира в российское подданство<sup>34</sup>. Встал вопрос об уточнении границы, для чего была сформирована совместная русско-британская комиссия. Дипломаты закончили свою работу 27 февраля 1895 г., когда был подписан договор о размежевании. Необходимо было произвести демаркацию на месте, что и сделала команда под руководством генерала Повало-Швейковского<sup>35</sup>.

Первоначально управление новым краем было возложено на начальника Памирского отряда, он, в свою очередь, подчинялся начальнику войск Ферганской области. В 1895 г. в рамках выполнения русско-британских соглашений Николай II (правил 1894—1917) передал ряд Бадахшанских областей под управление Бухарского эмирата<sup>36</sup>. Данный шаг негативно сказался на развитии края, вследствие чего по многочисленным просьбам местного населения, а также в силу обострения международной обстановки на Памире снова было введено прямое правление начальника Памирского от-

ряда, однако еще до этого важного шага, окончательно утвердившего присутствие России на Памире, начальники пограничного отряда и пограничных постов (Ишкашимского, Лангарского, Шаджанского и др.) играли важную роль в политической, экономической и культурной жизни местного населения.

В заключение хотелось бы выразить огромную признательность коллегам из Хорогского государственного университета и Памирского отделения Академии наук Республики Таджикистан за неоцененную помощь в сборе материалов для представленной статьи.

### Примечания

<sup>1</sup> Цит. по: Гаврилюк А. А., Ярошенко В. А. *Памир* (М., 1987), с. 81.

<sup>2</sup> Мясников В. С. «К читателю», Постников А. В. *Схватка на «Крыше мира»: политики, разведчики и географы в борьбе за Памир в XIX вв. (монография в документах)* (М., 2001), с. 3—13.

<sup>3</sup> Подробнее о проектах иностранных государств в Таджикистане и Узбекистане см. наше исследование: *Вопросы политического и социально-экономического развития Таджикистана и Узбекистана на руб. XX—XXI вв.* (СПб., 2011); данному вопросу посвящена также монография: Жуков С. В., Резникова О. Б. *Центральная Азия в социально-экономических структурах современного мира* (М., 2001). Достаточно сказать, что Горный Бадахшан, равно как и вся территория Таджикистана, имеет огромное геополитическое значение как участок глобальной транспортной системы, соединяющий активно развивающиеся промышленные зоны Восточной, Южной и Юго-Восточной Азии с районами потребления Старого Света и Передней Азии. В этом контексте любая дестабилизация в Центральной Азии или в отдельных ее историко-культурных областях будет иметь весьма тягостные последствия.

<sup>4</sup> См., например: Алимшоев М. М. *История взаимоотношений российской пограничной службы на Памире с местным населением в XIX—нач. XX в.*: Дис. ... к. и. н. (2003) и др.

<sup>5</sup> Постников. Указ. соч.

<sup>6</sup> Халфин Н. А. *Английская колониальная политика на Среднем Востоке (70-е гг. XIX в.)* (Ташкент, 1957); он же. *Присоединение Средней Азии к России (60—90-е годы XIX в.)* (М., 1965); он же. *Россия и Бухарский эмират на Западном Памире* (М., 1975).

<sup>7</sup> Коргун В. Г. *История Афганистана. XX век* (М., 2004).

<sup>8</sup> Шохуморов А. *Разделение Бадахшана и судьбы исмаилизма* (М.; Душанбе, 2008).

<sup>9</sup> Искандаров Б. И. Англо-русское соглашение 1895 г. о Памире. *Труды ТГУ им. В. И. Ленина. Серия исторических наук* (Сталинабад, 1960), т. 27, с. 125—154; он же. Англо-русское разграничение 1872—1873 гг. *Ученые записки ДГПИ им. Т. Г. Шевченко. Серия общественных наук* (Сталинабад, 1961), т. 26, вып. 4, с. 84—103; он же. *Восточная Бухара и Памир во второй половине XIX в.* (Душанбе, 1962), ч. 1, с. 165—355; он же. *Из истории дореволюционного Таджикистана* (Душанбе, 1974), с. 27—71; он же. Из истории присоединения Памира к России. *Крыша Мира* (Душанбе, 1965), с. 5—12; он же. Присоединение Памира к России и его прогрессивное значение. *Очерки по истории Советского Бадахшана* (Душанбе, 1981), с. 35—53.

<sup>10</sup> Кисляков Н. А. История Каратегина, Дарваза и Бадахшана. *Материалы по истории таджиков и Таджикистана*, вып. 1, (Сталинабад, 1945), с. 71—113.

<sup>11</sup> Пирумшоев М. *Памир в русской историографии второй половины XIX — начала XX вв.* (Душанбе, 2012).

<sup>12</sup> Hopkirk P. *The Great Game. The Struggle for Empire in Central Asia* (N.Y.; Tokyo; L., 1992).

<sup>13</sup> Тагеев Б. Л. *Памирские походы 1892—1895. Десятилетие присоединение Памира к России* (Варшава, 1902).

<sup>14</sup> Архив востоковедов ИВР РАН, ф. 115, оп. I, ч. 3.

<sup>15</sup> Лужецкая Н. Л. Материалы штабс-капитана Тумановича в Архиве востоковедов ИВР РАН. *Рахмат-наме. Сборник статей к 70-летию Р. Р. Рахимова* (СПб., 2008), с. 203—212.

<sup>16</sup> Германов В. А., Тутова А. В. *Российский форпост на «Крыше мира». Геополитический феномен Памирского поста в обеспечении имперских интересов и безопасности в Туркестане и сопредельных странах (второй половине XIX — начале XX вв.)*. <http://www.predistoria.org/index.php?name=News&file=article&sid=596>.

Подробнее о соглашении 1872—1873 гг. см.: Искандаров. Указ. соч., с. 84—103; Hopkirk. *Op. cit.*, p. 229—230.

<sup>17</sup> Постников. Указ. соч., с. 137.

<sup>18</sup> Там же, с. 241.

<sup>19</sup> Коргун. Указ. соч., с. 8—9; *Афганское разграничение. Переговоры между Россией и Великобританией. (1872—1885)* (СПб., 1886), с. 3—4. Тагеев (Рустам-бек) пишет, что эти территории были оккупированы после 1888 г.: «Китайцы и афганцы, однако, пользуясь отсутствием русской

администрации на Памире, стали хоронить, подчиняя себе местное население (киргизов), делая разные насилия и даже ставя укрепления и посты. В 1888 году, когда в Афганистане совершились события, известные под названием афганской смуты, когда брат афганского эмира Исхан-Хана Абдурахман отложился, и сам Исхан-хан принужден был бежать в пределы России, самостоятельные же ханства: Шугнанское, Рошанское, Бадахшанское и Ваханское, были покорены афганцами, а правители этих провинций были или истреблены, или бежали, — афганцы, прогнав китайцев, появились на русской территории».

<sup>20</sup> Алексеев А. К. Россия на «Крыше мира»: Памирский отряд в политической и культурной жизни Бадахшана. К 115-летию похода генерала М. Е. Ионова в Западный Памир (1894 г.). *Вестник СПбГУ*, серия 13, вып. 1/3 (СПб., 2009), с. 80—81.

<sup>21</sup> Постников. Указ. соч., с. 273.

<sup>22</sup> *Афганское разграничение*, с. 3; Кисляков Н. А. История Карагеина, Дарваза и Бадахшана. *Материалы по истории таджиков и Таджикистана* (Сталинабад, 1945), с. 108—112.

<sup>23</sup> Германов, Тутова. Указ. соч.

<sup>24</sup> Григорьев С. Е., Собянин А. Д. *Большая игра продолжается. Место и роль Памира в geopolитической схватке России и США*. <http://www.centrasia.ru/news>.

<sup>25</sup> Гаврилюк, Ярошенко. Указ. соч.

<sup>26</sup> Германов, Тутова. Указ. соч.

<sup>27</sup> Гаврилюк, Ярошенко. Указ. соч., с. 81—85; Постников. Указ. соч., с. 248—271.

<sup>28</sup> Там же, с. 270.

<sup>29</sup> Там же, с. 271.

<sup>30</sup> Тагеев Б. Л. *Памирские походы*, с. 23 и далее.

<sup>31</sup> Он же. *Русские над Индией. Очерки и рассказы их боевой жизни на Памире* (СПб., 1900).

<sup>32</sup> Постников, с. 271—272.

<sup>33</sup> Тагеев, *Памирские походы*, с. 121—139.

<sup>34</sup> По сведениям, предоставленным информантами и потомками Азизхана, он был удостоен нескольких наград Российской империи и участвовал в мероприятиях, посвященных 300-летию дома Романовых, но после установления Советской власти в Хороге и Шах-даре был арестован и расстрелян, а его семья выслана.

<sup>35</sup> Искандаров. Указ. соч., с. 125—148. В словаре Брокгауза и Эфрана приведены основные положения этого договора: «Границей русских и афган-

ских владений принята снова р. Памир. Пограничная черта, направляясь на восток от оз. Сарыкуль и отрезая к Афганистану верховья р. Ак-су, при-мыкает к русско-китайской границе у пер. Бейк, в восточной оконечности Гиндукуша. Линия эта, а затем р. Памир и далее Пяндж по договору разграничивают сферы влияния России и Англии, причем Вахан и часть Дарваза, лежащего на левом берегу Пянджа, подчиняются Афганистану, а Шугнан и Рушан передаются России (Бухаре)». Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. *Энциклопедический словарь* (СПб., 1897), т. XXII, с. 396.

<sup>36</sup> Кисляков. *Указ. соч.*, с. 113.

**П. В. Башарин, Ю. А. Аверьянов**

## **СУФИЗМ СРЕДИ ТАДЖИКОВ**

Первыми мусульманскими мистиками на территории Мавераннахра были *захиды* (подвижники, воздерживающиеся от мирского) — воины за веру (*гази*), распространявшие ислам в регионе и участвовавшие в войне за веру (*джихаде*). Суфийская традиция связывает появление мистиков с хорасанской школой начиная от легендарных сведений пребывания в Бухаре Ибрахима б. Адхама. С Мавераннахром был связан Фудайл б. ‘Ийад (ум. 188/803), по преданию раскаявшийся разбойник, ставший рьяным поборником благочестия и проповедником. Его ученик Бишр ал-Хафи («Босой»), один из основателей багдадской школы, происходил из Мерва (ум. 227/841)<sup>1</sup>.

Ряд ранних мистиков из Мавераннахра переселился в Ирак, оседая в столице, Багдаде, как, например, Фудайл б. ‘Ийад и Бишр ал-Хафи. Специфической чертой хорасанских мистиков была критика *факихов* и *мухаддисов* как людей, предавшихся мирской суете. Этому они противопоставляли добродетельные поступки и отказ от мира, проповедуя необходимость внутреннего очищения перед грядущим Судным днем. Другой важной чертой стала проповедь безраздельного упования на Бога (*таваккул*). Мировоззрение многих мистиков сближалось с идеологией доктрины маламатийя (порицание), у истоков которой стояли хорасанские наставники: Хамдун ал-Кассар, Абу Хафс ал-Хаддад, Абу ‘Усман ал-Хири. Маламатийя отвергала всякое показное благочестие и проповедовала скрытие набожности<sup>2</sup>.

Раннее мусульманское подвижничество на территории Хорасана и Мавераннахра испытывало влияние буддизма, прочно укоренившегося на этих территориях по крайней мере с I в. до н. э. Оно нашло отражение в преданиях о Ибрахиме б. Адхаме, Бишре ал-Хафи и др. Ранняя суфийская дидактическая литература также полна реминисценций буддийских сюжетов.

Ученики Шакика ал-Балхи образовали в IX в. школу балхских мистиков, к которой относятся Хатим ал-Асамм, Абу Тураб ан-

Нахшаби, Ахмад б. Харб, Ахмад б. Хидруйа, Абу-л-Хусайн ал-Варрак, Мухаммад б. ал-Фадл ал-Балхи. Ряд хорасанских мистиков носил самоназвание «мудрецы» (*хукама*). К этой традиции относится Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. ‘Али Мухаммад ал-Хаким ат-Тирмизи (ум. между 318/936—320/938), крупнейший представитель хорасанского мистицизма<sup>3</sup>. Он родился в Термезе. Первым его учителем в религиозных науках, согласно автобиографии, был отец. В 27 лет ат-Тирмизи совершил паломничество в Мекку, затем изучал *хадисы* в Басре. После возвращения обратился к мистицизму, уделяя много времени аскетической практике, начал изучать суфийские трактаты. В суфизме его наставниками стали знаменитые хорасанские *шайхи*: Абу Тураб ан-Нахшаби, Йахья ал-Джалла’, Ахмад б. Хидруйа. Своими проповедями и сочинениями ат-Тирмизи вызывал недовольство *факихов* и вместе с женой, разделявшей его взгляды, эмигрировал в Балх, который в то время являлся центром исламского мистицизма, а затем в Нишапур. После того как его противники в результате политических изменений вынуждены были покинуть Термез, вернулся на родину, где и умер в окружении учеников.

Ат-Тирмизи — автор около восьмидесяти трактатов по суфийской космологии, антропологии и психологии. Среди них наиболее известным стал «Хатм ал-аулий» («Печать святых»).

Согласно космогоническим идеям ат-Тирмизи становление человеческой природы проходит несколько стадий. Вначале Бог рассеял людей по земле, наделяя их в различной степени частицами света. Так появились неверные, сомневающиеся и верующие («День судеб» (*йаум ал-макадир*)). Затем через пятьдесят тысяч лет Бог создал тело Адама и вдохнул в него дух. После Он извлек духи грядущих поколений из чресл Адама, и они признали Его владычество, заключив с Ним предвечный договор (*мисак*). Однако души праведников ответили Богу из любви, а грешников — из страха.

Человеческое существо является ареной борьбы между духом / сердцем (*рух / калб*) и плотской душой (*нафс*). Плоть, сотворенная из праха, источник обмана и искушения.

Ключевую роль в процессе творения играет свет, озаряющий человека на различных стадиях развития его природы, являющейся свидетельством договора между человеком и Богом. Только благо-

даря ему и возможно спасение человека, обуреваемого соблазнами плотской души.

Свет — залог возможности познания Бога. Дискурсивное знание при помощи разума (*зихн*) основано на понимании (*фаҳм*), исходит из чувственного познания и не в силах постичь то, что выходит за рамки опыта. Бог наделил каждого «врожденным разумом» (*‘акл ал-фитра*), благодаря которому опытное знание о мире переходит в «сердечное знание», очищающее природу человека, вытесняя низменные чувства и трансформируя их. Сердце очищается, словно зеркало от ржавчины, и становится способным внимать договору. В результате свет Божественного познания (*ма’рифа*) и свет единобожия (*таухид*) сливаются в «свет уверенности (*йакин*) и любви к Богу».

Бог раскрывается человеку через три стадии: (1) закон (знание до-зволенного и запретного) — ступень *факихов*, людей предания (*ахл ал-хадис*), людей мнения (*ахл ар-ра’й*) и разъясняющих (*муфасси-рун*); (2) творение (постижение божьей премудрости (*хикма*), состоящее из знания порядка мироустройства (*‘илм ат-тадбир*) и овладения наукой о внутреннем (*‘илм ал-батин*) — ступень мудрецов (*хукама*’); (3) Божественное познание (*ма’рифа*), которое заключено в Божественном свете в человеческих сердцах. Оно отличается от обычного дискурсивного знания, которое приобретается в процессе обучения. Сущность познания — раскрытие (*кашафа*) реальности, о которой говорит язык веры, это обнаружение знания и веры через вкушение (*заук*) и непосредственность (*мубашара*) раскрытия. Таким образом мистик способен проникнуть в истинную сущность вещей и познать Истинного — Бога. Для обретения *ма’рифа* необходимо очистить душу от мирского и сосредоточиться на Истинном. На это способны только святые (*аулийа’*) — избранныки, которым милостью Богадается этот дар.

Ат-Тирмизи первым детально разработал учение о святых. Он выделил праведников (*сiddикун*), которые борются с плотской душой (*нафс*), опасаясь ее превосходства; «благородные великодушные» (*ахрап кирам*) в силу света близости и милости успешно противостоят *нафсу*, однако также могут подвергаться ее наущениям; сорок праведников (*сiddикун*) полностью охвачены любовью к Богу и имеют непосредственное общение с Творцом через сны, но не полностью

освободились от влияния *нафса*. Полностью преодолеть ее влияние способен только «единственный» (мунфарид), статус которого достигает статуса пророков (*анбийа'*) и посланников (*русул*). Он стоит во главе иерархии святых, являясь «полюсом» (*кутб*), «печатью святости» (*хатт ал-аулийа'*). Святые — гаранты мирового порядка и правители мира. Ат-Тирмизи ратовал за признание за святыми возможности совершать чудеса<sup>4</sup>.

Гробница ат-Тирмизи недалеко от Термеза построена в X в. на месте буддийского святилища, от которого частично сохранились пещерные кельи монахов. После монгольского нашествия и вызванного им запустения комплекс мавзолея ат-Тирмизи был восстановлен заново и пользовался почитанием как окрестных таджиков, так и тюркского населения, вносившего туда большие пожертвования.

С X в. появляются обобщающие сочинения по суфизму в рамках набиравшей популярность «науки о суфизме» (‘*ильм ат-тасаввуф*’). Одно из них было написано на территории Мавераннахра, в Бухаре. Это «ат-Та‘арруф ли мазхаб ахл ат-тасаввуф» («Введение в учение суфииев») Мухаммада ал-Калабази (ум. 380/990 или 385/995), уроженца бухарского квартала Калабад (Калабаз). Оно преследовало цель доказать, что взгляды суфииев не расходятся с основными положениями ислама<sup>5</sup>.

В период формирования братств (*тарикият*) в Средней Азии большинство из них возводило свои цепочки духовной преемственности (*саласил*) к знаменитому «опьяненному» иранскому мистику Абу Йазиду (Байазиду) ал-Бистами (ум. 234/848 или 261/875)<sup>6</sup>.

Среди хорасанских суфииев XI в. первенствующее место принадлежит Фадл Аллаху б. Аби-л-Хайру Ахмаду Абу Са‘иду Майхани (ум. 440/1049), знаменитому хорасанскому суфию, автору первого дошедшего до нас текста устава для суфийской общины. Первостепенными источниками сведений о жизни и речениях Абу Са‘ида являются две персидские агиографии, написанные потомками *шайха*: «Халат ва суханан-и Абу Са‘ид Абу-л-Хайр» («Жизнь и речения Абу Са‘ида Абу-л-Хайра») Джамал ад-Дина Абу Рауха Лутф Аллаха и «Асрар ат-таухид фи макамат аш-шайх Аби Са‘ид» («Тайны единобожия в деяниях шайха Абу Са‘ида») Мухаммада б. Нур ад-Дина Мунаввара<sup>7</sup>.

Абу Са‘ид Майхани родился в 357/967 г. в Майхане (Михане, Михне), небольшом хорасанском городке. Его отец был аптекарем, водившим знакомства с суфиями и участвовавшим с сыном в их родаениях (*сама‘*). Во время одного из радений юный Абу Са‘ид познакомился со своим первым наставником, поэтом и мистиком Абу-л-Касимом Бишром Йасином (ум. 380/999). Юношей он отправился в Марв, где изучал шафиитское право под руководством Абу ‘Абд Аллаха Хидри (ум. между 373/983 и 390/1000) и Абу Бакра Каффала (ум. 417/1026). Также он изучал экзегетику, ‘акиду и хадисы в Сарахсе под руководством шафиитского *факиха* Абу ‘Али Захира (ум. 389/999). Там Абу Са‘ид встретил блаженного старца (*дивана*) Лукмана ас-Сарахси, который свел его с суфием Абу-л-Фадлем Мухаммадом б. Хасаном ас-Сарахси. Он и стал наставником молодого человека. По приказу своего *пира* Абу Са‘ид вернулся в Майхану, где в течение пятнадцати лет предавался сугубому подвижничеству как в пределах самого города, так и в ближайших горах и пустынях. Иногда он навещал своего учителя. Согласно «Асрар ат-таухид», после смерти своего учителя он отправился в Нишапур к знаменитому суфию Абу ‘Абд ар-Рахману ас-Сулами, от которого получил «рубище руководства» (*хирка-ийи иршад*). Это было поставлено под сомнение Ф. Майером. Известно, что сразу после Абу-л-Фадля Абу Са‘ид отправился в Амул к суфию ханбалитского толка Абу-л-‘Аббасу ал-Кассабу. После годового пребывания у него он получил «рубище благословения» (*хирка-ийи табаррук*). После своего возвращения в Майхану Абу Са‘ид обратился к сугубой аскезе в своей келье (*саяма‘а*) и в доме своего отца. Иногда он останавливался в христианском монастыре (*рибат-и кухан*).

В сорок лет Абу Са‘ид обратился к самостоятельному проповедничеству. В Нишапуре, в квартале ‘Аданикубан, он поселился в *ханаке*, основанной Абу ‘Али Тарсуси. Там у него обучались известные *мухаддисы*: Абу Мухаммад ал-Джурайни (ум. 438/1085), отец знаменитого ашаритского богослова Абу-л-Ма‘али ‘Абд ал-Малика ал-Джурайни, Исма‘ил ас-Сабуни (ум. 499/1057), знаменитый богослов и мистик ‘Абд ал-Карим ал-Кушайри (ум. 465/1057) и известный суфий Ибн Бакуйя (ум. 428/1074).

В Нишапуре Абу Са‘ида дважды посетил знаменитый суфий ханбалитского толка ‘Абд Аллах Ансари (ум. 481/1089). Там, вероятно,

он также встречался с Ибн Синой. Сохранились тексты двух писем, которыми они обменялись. Письмо Ибн Сины вошло в «Халат ва суханан». Наибольшую популярность приобрело несколько историй, вошедших в «Асрар ат-таухид» и «Халат ва суханан». Особую известность снискали слова Ибн Сины после беседы с шайхом: «Все, что я знаю, он видит» (*хар чи ман миданам у мибинад*) — и слова Абу Са‘ида: «Все, что мы видим, он знает» (*хар чи ма мибиним у миданад*). Суфийская литература подчеркивала факт признания превосходства суфия ученым. Так, Абу Са‘ид совершает чудо, пробивая камышом гранит, после чего Ибн Сина падает *шайху* в ноги («Асрар ат-таухид»). Однако в «Тамхидат» («Пролегоменах») ‘Айн ал-Кузата Хамадани приводится апокрифическое свидетельство, что Ибн Сина посвятил Абу Са‘иду свое сочинение «кал-Адхавийя» («О жертвах»), обнаруживающее явное превосходство философа в понимании сути мистического познания. Суфий признает, что слова ученого позволили достигнуть того, чего он не смог бы достичь и за тысячу лет служения.

Всю оставшуюся жизнь Абу Са‘ид поочередно проживал в Нишапуре и Майхане. Некоторое время он путешествовал по северо-восточному Ирану (Мерв, Маварруд, Герат, Кайн и т. д.). Абу Са‘ид намеревался совершить *хаджж* со своим сыном Абу Тахиром и женой, но задержался в Харакане у знаменитого суфия Абу-л-Хасана ал-Харакани (ум. 425/1033)<sup>8</sup>. После он отправился в Бистам для посещения гробницы Абу Йазида ал-Бистами. Абу Са‘ид посетил также Дамган. Скончался он в Майхане.

До сорока лет Абу Са‘ид предавался суровому подвижничеству. В этот период его главным принципом стало обуздание плотской души (*нафс*). Он начинал с подметания мечетей, чистки бани и отхожих мест. Абу Са‘ид ввел в мистическую практику принцип служения бедным (*хидмат-и дарвишан*). Все добытые средства он тратил на нищих, в том числе собирая для них милостыню. Через заботу о ближних реализуется любовь к Богу. Для достижения состояния любви следует отречься от своей самости (*нафс*). Абу Са‘ид сочетал преданность Богу (*сидк ма‘ ал-Хакк*) с мягким отношением к миру (*рифк ма‘ ал-халк*).

Проживая среди руин или в пустыне, он подвергал себя суровому посту и ночным молитвенным бдениям. Абу Са‘ид практиковал

чилла-ий ма 'куса (сорокадневный пост, во время которого мистик подвешивает себя вверх ногами). Согласно суфийской традиции он получил дар пророчества (*фирасат*). Одновременно Абу Са'ид преподавал со своими сторонниками суфийским радиениям (*сама*) под музыкальный аккомпанемент с рецитацией поэтических текстов, танцами и публичным пролитием слез. В финале в состоянии экстаза они разрывали свои одежды. Затем эти клочки распределялись между ними (*хиркабази*).

За это Абу Са'ид стал подвергаться обвинениям со стороны богословов и суфииев. Каррамит Абу Бакр Мухаммад б. Исхак б. Махмашаз и ханафит Абу-л-'Ала' Са'ид б. Мухаммад обратились с письменным обвинением к газнавидскому султану Махмуду. Также среди критиков суфия был его собственный ученик Ибн Бакуя и знаменитый захиритский богослов Ибн Хазм (ум. 456/1064).

В сорок лет Абу Са'ид оставил аскетизм. Он начал тратить все собранные средства на организацию *сама* и угождения для своих последователей. От обильной пищи суфий располнел. В итоге он даже влез в долги. В этой связи 'Ауфи писал, что в этот период суфий жил не как подвижник, а скорее как султан.

Традиция приписывала Абу Са'иду способность творить чудеса (*карамат*). Сам суфий называл чудесами любое действие мистика, доверившегося Богу. В мечети в Майхане у него было видение. Поклонение суфия вылилось в то, что люди покупали брошенные им дынны корки, навозом из-под его коня мазали голову и лицо. Абу Са'ид часто использовал экспрессивные мистические речения (*шатхийат*). Самое известное из них: «Под моим рубищем нет никого, кроме Бога» (*лайса фи джуббати сива-л-Лах*). Подчеркивая полное растворение своего я в Боге, Абу Са'ид называл себя «никто сын никого» (*хичкас ибн-и хичкас*).

Он несерьезно относился к внешним обрядам. Суфий никогда не был в Мекке, но утверждал, что Ка'ба сама является к нему по несколько раз в день и совершает ритуальный обход вокруг его головы. Абу Са'ид называл себя *киблой* для людей (*киблай халк*).

Он стал первым суфийским наставником, от которого дошли записанные правила поведения в суфийской общине, их он диктовал своему писцу Абу Бакру Ахмаду б. 'Али ал-Хасану ал-Му'аддибу

ал-Байхаки (ум. после 477/1085). Они состоят из десяти пунктов и включают основные нормы общежития и поведения послушников. Позже Абу Са‘ид дополнил устав описанием десяти качеств наставника и десяти — послушника.

Среди учеников Абу Са‘ида особенно выделялись десять человек (*асхаб-и ‘ашара*). Г. Беверинг идентифицировал двух из них: ‘Абд ас-Самада из Сарахса и Абу Са‘ида, известного как Дуст-и Дада (ум. 477/1074), основавшего *рибат* в Багдаде, будущей резиденции *шайх аиши-шуйух*. Через свою жену Абу Са‘ид вручил *хирку* женщине Иши Нили в Нишапуре.

Как минимум двое из пяти сыновей Абу Са‘ида были связаны с суфийской практикой. Абу Тахир, старший сын, был назначен им наследником (*хваджса*) и полюсом (*кутб*). Он был похоронен в гробнице со своим отцом. Абу-л-Бака‘ Муфаддал (ум. 492/1099) наследовал отцовскую *ханаку* в Нишапуре. Согласно традиции школы своим преемником Абу Са‘ид сделал Ахмад-и Джама Жандапиля. Некоторые преемники *шайха* распространяли его традицию, основав *ханаки* в Ширване, Башхване (недалеко от Нисы), Шукане (к западу от Сарахса). Традиция Абу Са‘ида существовала до 1154 г. Гробница суфия и его *ханака* были разрушены гузами, вторгшимися в Хорасан. Во время их набега в Майхане было умерщвлено 115 человек из его рода.

Сочинения, посвященные мистической практике, приписанные традицией Абу Са‘иду, не аутентичны. Это «ал-Масабих» («Светильники»), приписанный ему ‘Айн ал-Кузатом Хамадани, и «Макамат-и арба‘ин» («Сорок стоянок»). То же самое относится и к получившим широкое хождение в суфийской среде *руба‘и*. Их подлинным автором является Бишр б. Йасин.

Абу Йа‘куб Йусуф ал-Хамадани (ум. 535/1140) родился в Хамадане, обучался наукам в Багдаде, там же приобщился и к мистическому пути. После переселения в Мерв он примкнул к *шайху* Абу ‘Али ал-Фармади (Фармази). Некоторое время Йусуф ал-Хамадани преподавал и читал проповеди в Бухаре и Самарканде, где у него появились многочисленные последователи. Затем он возвратился в Мерв, но часто покидал его для поездок в другие города Хорасана. Во время одной из таких поездок в Герат и Гур он скончался и был похоронен

в склепе близ дороги (по некоторым сведениям, в Бамиане). Затем один из его *муридов* по имени Ибн Бухари выкопал тело и перенес его в Мерв, где оно было перезахоронено в Старом городе<sup>9</sup>.

В сочинении Хусайна Ва'иза Кашифи «Рашахат 'айн ал-хайат» («Капли из источника жизни»), являющимся основным агиографическим сочинением братства накшбандийя, Йусуфу ал-Хамадани отведено первое место в духовной генеалогии (*силсила*) среднеазиатских *шайхов*-хаджаган. Жизнеописание Йусуфа ал-Хамадани изложено в сочинении «Рисала-йи сахибийя (сахабийя)» («Послание о господстве»), автором которого обычно считают 'Абд ал-Халика Гидждуви, преемника (*халифы*) ал-Хамадани<sup>10</sup>.

Мавзолей Йусуфа ал-Хамадани и мечеть при нем в более позднее время стали духовным центром для проживавших в окрестных областях туркмен. В Хорезме существовало святилище (*макам*) Йусуфа ал-Хамадани. При нем ежегодно устраивались празднества (*сайил*), сопровождаемые народными гуляньями и ярмарками. В дни *сайиля* допускалось вольное общение прибывших на поклонение ему мужчин и женщин. Кроме того, Йусуф ал-Хамадани воспринимался как *пир* местных шаманов и целителей (*порхан*)<sup>11</sup>.

В среднеазиатских суфийских сочинениях его часто называют *гаус* (« тот, кто оказывает помощь»), т. е. признают святым (*вали*) вы- сочайшего ранга, общим патроном братств накшбандийя, ясавий- я, кубравийя<sup>12</sup>.

Согласно традиции, Йусуф ал-Хамадани назначил своим преемником старшего из четырех своих избранных преемников — 'Абд Аллаха Бараки (Барраки), происходившего из Хорезма. Его предки якобы разводили и продавали мелкий рогатый скот. Он похоронен в Бухаре поблизости от *мазара* Абу Бакра Исхака Гулабади. 'Абд Аллаха Бараки сменил в качестве главы *муридов* Йусуфа ал-Хамадани Хасан Андаки, родившийся в селении Андак под Бухарой. Он долгие годы служил Йусуфу ал-Хамадани и сопровождал его во время путешествий в Хорезм и Багдад. Находясь в услужении у *пира*, Хасан Андаки настолько погрузился в мистические состояния, что перестал заботиться о пропитании для своей семьи («жен и детей»)<sup>13</sup>. Он скончался в 552/1157 и похоронен в Бухаре за воротами Гулабад, рядом с *мазаром* *шайха* Абу Бакра Исхака Гулабади. Обращает на

себя внимание тот факт, что два первых халифы ал-Хамадани тесно связаны с Бухарой, где, по-видимому, находился центр суфийского сообщества его *муридов* (*ханака* ал-Хамадани). Оба первых халифы не прославились никакими выдающимися деяниями, поэтому позднее сочинения братства накшбандийя часто опускают их имена.

Наибольшие дискуссии вызывает личность третьего халифы ал-Хамадани — Ахмада Йасави (ум. между 561/1166—563/1168 или в нач. XIII в. (датировка Д. Ди Уиса), местом рождения и упокоения которого был город Йасы в Туркестане. Говорится, что в детстве его воспитывал тюркский *шайх* Баба Арслан, после смерти которого Ахмад по его указанию отправился в Бухару и поступил в услужение к Йусуфу ал-Хамадани. Под его руководством он достиг подлинного совершенства. После Хасана Андаки Ахмад Йасави некоторое время возглавлял *муридов* ал-Хамадани в Бухаре, но затем, следуя призыву свыше, вернулся в Туркестан, поручив руководство бухарскими *муридами* ‘Абд ал-Халику Гидждувани. Ученые склонны не доверять в этом вопросе накшбандийским источникам XV—XVI вв. Агиографическое сочинение «Ламахат мин нафахат ал-кудс» («Отблески дуновений святости») (нач. XVII в.), составленное *шайхом* ‘Алимом, возводит *силсулу* йасавийя к Шихаб ад-Дину ‘Умару ас-Сухраварди (ум. 632/1234), багдадскому суфию, эпониму-основателю братства сухравардийя<sup>14</sup>.

Ахмад Йасави считается главой всех «турецких *шайхов*» (*маша’их-и турк*); его окружение в источниках часто именуется также *джихрийя* (т. е. «исполняющие громкий зикр — джихр»).

Согласно Д. Ди Уису, учение Йасави нельзя реконструировать на основе сложившегося гораздо позднее сборника приписываемых ему стихотворений — «Диван-и хикмат» («Диван мудрости»), влияние учения Йасави на узбеков и другие тюркские народы в XIII—XVI вв. сильно преувеличено<sup>15</sup>. Неясно, был ли вообще Ахмад Йасави учеником ал-Хамадани. Автор «Рашахат» попытался включить *силсулу* йасавийя во главе с ее *пиром* в *силсулу* братства накшбандийя, превратив ее в боковую линию последней. В XIV в. источники отмечают существенные разногласия и трения между общинами хаджаган и йасавийя на территории Мавераннахра (в первую очередь в Бухарском оазисе).

Среди учеников Ахмада Йасави «Рашахат» выделяет Сулаймана Бакиргани (Хаким-ату), Занги-ату, Узун-Хасана-ату, Сайида-ату, Исма‘ила-ату, Исхака-ату, Садра-ату, Бадра-ату, Камал-шайха и Хадим-шайха. О Хаким-ате говорится как о хорезмском святом, похороненном в местечке Ак-курган<sup>16</sup>. Занги-ата жил в вилайате Шаш (Ташкент). Он был внуком Баба Арслана, прислуживал Хаким-ате, после смерти последнего женился на его вдове Анбар-ане. Он был от природы очень смуглым, почти черным. Занги-ата оставил после себя также четырех преемников. Старший из них, Узун-Хасан, безоговорочно поверил в силу своего наставника, хотя тот был простым неученым пастухом. Второй *халифа* Сайид-ата, гордый своим происхождением от Пророка ислама, долгое время не мог смириться с волей рока, предопределившей ему служение у «черного губастого» пастуха (*гавчаран*) Занги-аты<sup>17</sup>. Сайид-ата был современником шайха хваджаган *хваджи* ‘Али Рамитани.

Как Занги-ата и Сайид-ата, Исма‘ил-ата жил в окрестностях Ташкента, причем местное население относилось к нему крайне недружелюбно. Сын Исма‘ила-аты Исхак-ата был старшим современником Баха’ ад-Дина Накшбанда и проживал в селении Истахаб в вилайате Шаш. Камал-шайх и Хадим-шайх жили, по-видимому, в начале XV в. В рассказе о Камал-шайхе упоминается особая техника зикра, характерная для братства йасавийя, — «зикр пильы» (зикр-и *appa*), которая осуждается устами *хваджи* Ахрара<sup>18</sup>. Все эти данные показывают, что братство йасавийя в XIV в. действовало не только в Туркестане, но и в различных областях Мавераннахра (Хорезме, Бухарском оазисе, Ташкенте и Ходженте), причем его позиции были достаточно прочными (для более раннего периода сведения отсутствуют).

То же самое положение во многом верно и для другого среднеазиатского суфийского братства, сформировавшегося в XIII в., — кубрайийи. Его основателем стал *шайх* Абу-л-Джаннаб Ахмад б. ‘Умар Наджм ад-Дин ал-Кубра (ум. 617/1220), получивший прозвище ал-Кубра (от коранического *ат-таммат ал-кубра* — «величайшее бедствие») из-за его блестящего таланта полемиста. Он родился в Хиве, в Хорезме в 540/1145 г. Вначале изучал *хадисы* и *калам*. Позже отправился в Египет. Согласно ‘Абд ар-Рахману Джами, к мистицизму он

обратился только в 35 лет. Некоторые источники упоминают мистическое видение, которое он узрел в Александрии или по возвращении из нее. Наджм ад-Дин примкнул в персидскому суфию Рузбихану ал-Ваззану ал-Мисри (ум. 585/1189), принадлежавшему к братству сухравардийя. На его дочери он женился. Также Наджм ад-Дин обучался у Исма‘ила ал-Касри (ум. 589/1193) в Дизфуле и ‘Аммара б. Йасира ал-Бидлиси (ум. 583/1187) в Хамадане. От них он получил по хирке. Через некоторое время Наджм ад-Дин переехал в Табриз, где изучал *калам* под руководством Абу Мансура Хафда. Там же он познакомился со старцем Баба Фараджем и стал его учеником. После возвращения в Египет Рузбихан ал-Ваззан счел его созревшим для самостоятельной проповеди и послал в Хорезм в 540/1145, наделив правом посвящать учеников. Наджм ад-Дин основал *ханаку* в Гургандже (Ургенче), которая положила начало формированию братства кубравийя. *Шайх* умер во время завоевания Хорезма монголами, возможно, погиб. Позже с этим событием было связано большое количество легенд. Согласно агиографической традиции он отверг предложение завоевателей покинуть город перед массовой резней. По одному из преданий, Наджм ад-Дин погиб в сражении во главе группы сподвижников. Другая легенда гласит, что, когда *шайху* отрубили голову, он схватил ее одной рукой, а другой ухватил за волосы убийцу, сына Хулагу, так крепко, что разнять их было невозможно<sup>19</sup>.

Его могила стала центром массового паломничества. Узбек-хан построил над гробницей святого в Куня-Ургенче мавзолей.

Наджм ад-Дин воспитал большое количество учеников, за что получил прозвище *валитарави* («ваятель святых»). Среди них более всего прославились Маджд ад-Дин ал-Багдади (ум. 616/1219), Наджм ад-Дин Дайа ар-Рази (ум. 654/1256), автор «Мирсад ал-‘ибад» («Засады рабов Божих»), Са‘д ад-Дин Хамуя (ум. 650/1252), Баба Камал Джанди, Сайф ад-Дин Бахарзи (ум. 658/1260) и Ради ад-Дин ‘Али Лала (ум. 642/1244).

Главным трудом Наджм ад-Дина считается «Фава’их ал-джамала фаватих ал-джалал» («Преимущества красоты и начала величия»). Также следует выделить «ал-Усул ал-‘ашара» («Десять принципов»), «Рисалат ал-ха’иф ал-ха’им мин лаумат ал-ла’им» («Послание испытывающего страх [перед Богом], одержимого любовью от порицания

порицающего»), суфийский комментарий Корана «‘Айн ал-хайат» («Источник жизни»), продолженный его учеником Наджм ад-Дином ар-Рази, письма.

Благодаря Наджм ад-Дину кубравийя более чем другие братства занималась разработкой философских идей. Человек является микрокосмом, отражающим макрокосм. Само слово «человек» (*инсан*), по Наджм ад-Дину, возводится к слову «дружественный» (*анис*), поскольку он рождается благим, обладающим чувственным обликом. Бог отражается как в макрокосме, так и в микрокосме, являясь их сокровенной сутью «содержимым содержимого», «духом духов», «сердцем сердец» и «смыслом смыслов». Поэтому все вещи могут быть познаны только через Бога. Он же не может быть познанным через Свое творение.

Существует два типа растворения (*фана*): в себе самом (*фарданнийя*) и в Божественном единстве (*вахданийя*). В последнем случае Бог дарует мистику состояние Божественного господства (*рубубийя*).

В связи с этим Наджм ад-Дин развивал концепцию о *лата’иф* — тонких жизненных телесных центрах. Это учение позже развивал ‘Ала’ ад-Даула ас-Симнани. Объектом восприятия *лата’иф* являются различные образные идеи (*хаватир*). Однако они могут винуться не только Богом, но и *джиннами*. Распознать их истинный характер может только опытный мистик. Поэтому ученик нуждается в общении с учителем, которому обязан рассказывать все свои видения и сны.

Единственный способ постижения Бога — любовь. Она проходит четыре этапа: корыстная любовь к другому, бескорыстная любовь, растерянность и обретение единения.

Наджм ад-Дином была выдвинута концепция «скрытого свидетеля» (*шахид ал-гайб*) — двойника души в мире идей. Он может являться мистику на некоторых стадиях пути. Учение о двойнике было развито на древнем Ближнем Востоке и в учении о фраваши в Иране. Позже оно приобрело популярность в иранском мистицизме (ас-Сухраварди, Мулла Садра и др.). Фактически это означало признание особого мира идей. Опытный мистик благодаря энергии (*химма*) может вызывать к жизни события и даже оказывать влияние на другие сердца<sup>20</sup>.

Кубравийя тщательно разработала цвето-световую символику. Белый цвет олицетворял ислам, желтый — веру (*иман*), темно-синий — божественную милость (*ихсан*), зеленый — умиротворение (*итминан*), голубой — уверенность (*икан*), красный — интуитивное знание ('ирфан), черный — страстную любовь, основанную на экстатическом смятении (*хайман*). Это цвет Божественной сущности (*зат*), который невидим сам, но благодаря которому видно все. Черный цвет воплощает божественное величие (*джамал*), тогда как остальные — божественную красоту (*джалал*). Позже цвето-световую символику продолжил разрабатывать 'Ала' ад-Даула ас-Симнани.

Братство возводило свою цепочку к ал-Джунайду и его «трезвому» методу (а через него и Ма'руфа ал-Кархи к 'Али б. Аби Талибу). Это нашло отражение в системе аскетической практики и в укреплении института *шайх* — *мурид*. Десять главных принципов братства были сформулированы Наджм ад-Дином: (1) *тауба* (покаяние, отказ от своего «я»); (2) *зухд фи-д-дунайя* (аскетизм в миру, отказ от мирского); (3) *таваккул 'ала-л-Лах* (упование на Бога, примат пассивного метода (*джазаб*)); (4) *кан'a* (умеренность, отказ от дорогих одеяний и вкусных яств, довольство малым); (5) 'узла (абсолютное уединение); (6) *мулазамат аз-зикр* (постоянное поминание имени Бога); (7) *таваджжух ила-л-Лах* (обращение к Богу, утрата всех интересов, кроме Него); (8) *сабр* (терпение); (9) *муракаба* (очищение и успокоение сердца с помощью созерцания); (10) *рида'* (удовлетворение Бога по-ведением мистика).

Вначале кубравийя практиковала громкий *зикр*, однако позже многие общины перешли на тихий.

Из Средней Азии идеи кубравийи проникли в Кашмир и Турцию. «Мирсад ал-'ибад» бежавшего от монгольских завоевателей в Анатолию Наджм ад-Дина ар-Рази стало наиболее популярным сочинением иранских, турецких, а позже и индийских суфииев.

Кубравийя была представлена многочисленными ответвлениями. Они не имели единой организации, но только общую идеологию. Во главе многочисленных *ханака* стояли *халифы*.

Самым известным мыслителем, связанным с кубравийей, стал 'Ала' ад-Даула ас-Симнани (ум. 736/1336), чьи философские идеи

воспринимались как эталон. Он стал знаковой фигурой для персидской и персоязычной индийской религиозно-философской мысли. Его критика доктрины *вахдат ал-вуджуд* Ибн ‘Араби оказала решающее влияние на всю персидскую культуру в Индии, в том числе на индийскую накшбандийскую.

Кубравийя породила множество дочерних братств: фирдаусийя — в Индии (основатель Сайф ад-Дин Бахарзи), нурийя — в Багдаде (‘Абд ар-Рахман ал-Исфара’ини), рукнийя (Рукн ад-Дин ‘Ала’ ад-Даула на основе учения *вахдат аш-шухуд*), игтишашийя (Исхак ал-Хутталани) и т. д. В XV в. от нее отделились проалидски настроенные захабийя (основатель ‘Абд Аллах Барзишабади Машхади) и нурбахшийя (основатель Мухаммад б. Мухаммад Нурбахш). Последнему в первой половине XVI в. удалось возродить былое влияние кубравийя в Хорезме и Мавераннахре. Однако к концу того же столетия оно было вытеснено политически активной накшбандийской, сохранив центры в Фатхабаде и некоторых *ханаках* Хорезма.

Основные принципы кубравийи и цветовая символика были заимствованы многими братствами (кадирийя, накшбандийя, халватийя)<sup>21</sup>.

Абу-л-Ма‘али Сайф ад-Дин Бахарзи Са‘ид б. Мутаххар б. Са‘ид б. ‘Али ас-Суфи — самый известный представитель братства кубравийя в Средней Азии, почитаемый как святой. Родился в области Бахарз, в Хорасане в 586/1190 г. Изучал Коран, *тафсиры* и *фикх* в Герате и Нишапуре. Согласно «Муджмал» («Сумме») Фасиха Хавафи, в Бахарзе Сайф ад-Дин общался с *хаджой* Санджаном (ум. 593/1196 или 597/1201). Однако, как отметил И. Афшар, эти сведения не соответствуют реальности, так как на момент смерти последнего ему было только 8 или 11 лет.

Уже в Герате он стал суфием. Согласно Фасиху Хавафи, там он получил рубище благословения (*хирка-ий табаррук*) из рук *шайха* Тадж ад-Дина Махмуда б. Хаддада ал-Ушнухи. Позже Сайф ад-Дин уехал в Хорезм, где примкнул к Наджм ад-Дину ал-Кубре, получил из его рук *хирку* и стал одним из его ближайших учеников. Еще до смерти своего учителя он переехал в Бухару, где прожил всю оставшуюся жизнь. Сайф ад-Дин основал *ханаку* в местечке Фатхабад.

Стяжав огромный авторитет и славу среди жителей Бухары, Сайф ад-Дин имел большое влияние также на монгольскую элиту. Вслед-

ствие колоссального уважения, он получил громкий титул «шайх мира» (*шайх ал-‘алам*). Хан Берке, брат Бату, ездил за его благословением в Бухару. Пользуясь своим влиянием, *шайх* пытался усилить роль мусульманского духовенства при монгольских правителях. Например, сохранилось его послание к одному из чагатайских эмиров Хабаш Амиду (или Джайш Ахмаду), в котором он резко критикует того за назначение на ключевые посты неграмотной молодежи и требует вручить власть религиозным авторитетам. На строительство в Бухаре медресе и на основание *вакфа* ханша Соркуктани-бики, сама будучи христианкой-керавиткой, пожертвовала тысячу балишей серебра. Распорядителем *вакфа* был назначен Сайф ад-Дин. Ее сын Мунке также относился к *шайху* с огромным уважением<sup>22</sup>.

Сайф ад-Дин Бахарзи похоронен в Фатхабаде, в Бухаре. В XIV—XVI вв. над его могилой постепенно был возведен мавзолей. Его посетил знаменитый путешественник Ибн Батута, оставив самые лестные упоминания.

Среди литераторов в почитании *шайха* наиболее отметился Хаджу-йи Кирмани (ум. 753/1352), посвятивший ему 45 бейтов своего *дивана*.

Из сочинений Сайф ад-Дина сохранились «Вака’и ал-халва» («Истории затворничества»), «Рисала дар ‘ишк» («Послание о любви»), *руба‘ийат*.

Наиболее известные жизнеописания Сайф ад-Дина приводят его внук Абу-л-Мафахир Йахий Бахарзи в «Китаб аурад ал-ахбаб ва фусус ал-адаб» («Книге источников любящих и гемм вежества») и ‘Абд ар-Рахман Джами в «Нафахат ал-унс» («Дуновениях дружбы»). Также следует отметить «Муджмаль» («Суммы») Фасиха Хавафи, «Тарих-и Мулла-зада» Му’ина ал-Фукара, «Джавахир ал-муди’а фи табакат ал-ханафийя» («Сияющие самоцветы в ханафитских разрядах») Мухаммада ‘Абд ал-Кадира ал-Карши и др.

Сайф ад-Дин оставил после себя трех сыновей, также ставших суфиями: Джалал ад-Дина Мухаммада, Бурхан ад-Дина Ахмада и Мазхар ад-Дина Мутаххара. Некоторые потомки знаменитого суфия осели в Кирмане. Внук Сайф ад-Дина, Абу-л-Мафахир Йахий (ум. 736/1335–36), прибыл в Бухару из Кирмана, куда после *хаджжса* переселился его отец. Он стал составителем сочинения, посвященного Сайф ад-Дину.

Мурид Сайф ад-Дина, Бадр ад-Дин Самарканди совершил путешествие в Индию, где основал дочернее братство фирдаусийя. В рамках последнего наибольшую известность приобрел Ахмад Йахия Манери (ум. 772/1371), автор популярных писем («Мактубат»)<sup>23</sup>.

Хваджа ‘Абд ал-Халик Гидждувани считается *тиром*-основателем суфийского братства хваджаган (ходжаган). Он родился в селении Гидждуван в 25 км к северо-востоку от Бухары. Ему приписывается разработка суфийского метода, присущего хваджаган. Отец ‘Абд ал-Халика был имамом, выходцем из г. Малатья в Малой Азии, переселившимся в Мавераннахр. Подробности биографии Гидждувани до нас не дошли. Даже датировка его смерти точно не установлена и колеблется в пределах 40 лет (576/1180 и 617/1220). Если допустить вероятность его ученичества у Йусуфа ал-Хамадани в возрасте старше 22 лет, дату рождения нужно отнести примерно к 493/1100 г., что противоречит дальнейшей хронологии *силсилы* хваджаган.

На учение Гидждувани повлияли концепции хорасанских маламатийя: он проповедовал бедность, аскетизм, отказ от желаний, кроме самых необходимых, следование *шари ‘ату*, строгий самоконтроль, духовное уединение. Уже в юности ‘Абд ал-Халик постиг преимущество тихого зикра (зикр-и хафи). Между тем Йусуф ал-Хамадани был, насколько известно, сторонником громкого зикра, поэтому ал-Гидждувани не осуждал и эту практику. По легенде, технике задержки дыхания (*хабс-и дам*) его научил святой Хизр, заставляя его погружаться с головой в водоем и, стоя в воде, сердцем произносить зикр<sup>24</sup>.

По преданию, Гидждувани был посвящен Хизром. На этом основании его можно причислить к суфиям *увайси* (посвященным выдающимся покойным *шайхом*). Позднее дух самого Гидждувани таким же образом «передал» свое учение Баха’ ад-Дину Накшбанду. Традиция предписывает ‘Абд ал-Халику Гидждувани разработку восьми принципов суфийской практики: припомнание (*йадкард*), обуздывание [мыслей] (*базгаши*), наблюдение [за мыслями] (*нигахдаши*), концентрация [на Боге] (*йаддаши*), осознанность в дыхании (*хуш дар дам*), путешествие на родину (внутреннее странствие мистика) (*сафар дар ватан*), созерцание [собственных] шагов (*назар бар кидам*), одиночество в толпе (*халват дар анджуман*).

Отношения Гидждувани с Ахмадом Йасави также далеки от ясности.

Из числа текстов, авторство которых ему приписывается, чаще упоминаются «Васийят-нама» («Завещание») и «Рисала-ий са-хабийя». Деяния Гидждувани описаны в небольшом агиографическом сочинении «Макамат-и ‘Абд ал-Халик-и Гидждувани ва ‘Ариф-и Ривгари» («Деяния ‘Абд ал-Халика Гидждувани и ‘Арифа Ривгари»)<sup>25</sup>. После смерти Гидждувани образовалось две общинны его последователей: одна — в Бухаре во главе с *хваджой* Аулийа’ Кабиром, и другая — в Вабкенте (Вабкан), возглавляемая ‘Арифом Ривгари. Как следует из трактата середины XIV в. «Маслак ал-‘арифин» («Путь познавших [Бога]»), написанного Мухаммадом б. Ас‘адом ал-Бухари, обе общинны столкнулись между собой на почве введения громкого зикра Махмудом Анджиrom Фагнави, преемником ‘Арифа<sup>26</sup>. Из этого конфликта мы можем понять, что городские (бухарские) суфии придерживались скорее тихого зикра, а сельские (вабканские) — громкого. В то время как сам ‘Абд ал-Халик Гидждувани проповедовал принцип «*уединения в обществе*» (*халват дар анджуман*), заключавшийся в том, чтобы «*внешне быть с тварями Божьими, а внутренне с Богом*»<sup>27</sup>, другие группы хваджаган чаще практиковали 40-дневное затворничество («Маслак ал-‘арифин»). Сам ‘Абд ал-Халик рисуется в источниках братства накшбандийя противником практики затворничества. Он выступал, по-видимому, против совместного проживания дервишей в обители, как и против суфийских радений, сопровождавшихся музыкой и танцами.

В агиографическом источнике «Манакиб-и хваджа ‘Али ‘Азизан-и Рамитани» («Деяния хваджи ‘Али ‘Азизана Рамитани») говорится о существовании «семейства» (*ханадан*) ‘Абд ал-Халика Гидждувани, придерживавшегося определенного учения, отличавшегося от общепринятых взглядов среднеазиатских суфииев той эпохи: клятва (*бай’ат*) мурида, предусматривающая не его полное подчинение воле *шайха* (*ирадат*); обитель-ханака не имеет решающего значения для совершенствования, так как самое важное — это душевное состояние суфия («*жар и боль*»). Важным признается не суфийское одеяние-хирка, а ремесло (*хирфа*), т. е. стремление жить трудом собственных рук. Гораздо более важным, чем разрешение на проповедь

(шаджара), является «плод» этой проповеди (*самара*)<sup>28</sup>. При этом хваджаган настаивали на строгом соблюдении норм *шари‘ата* как необходимом условии воспитания *муридов*, что отличало их от *шайхов* таких братств, как йасавийя, кубравийя, ‘ишкийя.

Никаких сведений о первом халифе ‘Абд ал-Халика — хваджес Ахмаде Сиддике — не сохранилось. Второй халифа — Аулийа’ Кабир — был, согласно «Рашахат», ученым в Бухаре вплоть до своей случайной встречи на базаре с Гидждувани, которого он якобы по-просил разрешить ему помочь доставить до дома *шайха* купленный там кусок мяса. После этого он поступил в услужение к Гидждувани, за что подвергся нападкам со стороны своего бывшего наставника (который впоследствии раскаялся и сам стал сторонником Гидждувани). Аулийа’ Кабир практиковал 40-дневное чилла в мечети Саррафан. Он был похоронен в Бухаре у подножия башни Айтар, назначив перед кончиной четырех преемников, из которых только четвертый, его родной сын хваджес Гариф, заслужил отдельный рассказ в «Рашахат».

Хваджес Гариф был современником *шайха* Сайф ад-Дина Бахарзи и часто посещал последнего в его обители в Фатхабаде. В возрасте 90 лет он встретился с мистиком из Поволжья Хасаном Булгари, ставшим его преданным послушником<sup>29</sup>. Община последователей Аулийа’ Кабира продолжала существовать и в XIV в. Именно в этой общине было создано сочинение «Маслак ал-‘арифин».

Другая линия преемственности хваджаган шла от Гидждувани через его четвертого халифу ‘Арифа Ривгари (ум. 657/1259). Он родился в Ривгаре, в Бухарском оазисе, и впоследствии был похоронен там же. От Гидждувани он получил право заниматься наставничеством. Однако никаких конкретных фактов его биографии до нас не дошло. После него суфийское сообщество хваджаган возглавил Махмуд Анджир Фагнави (ум. 685/1286), происходивший из окрестностей Вабкана. Он ввел в практику своих последователей громкий зикр еще при жизни своего наставника ‘Арифа, который вначале возражал против этого, но затем примирился, найдя, что этот вид зикра находится «в соответствии с велением времени и в интересах учеников»<sup>30</sup>. ‘Абд ал-Рахман Джами в «Нафахат ал-унс» ничего не говорит о введении громкого зикра Махмудом. В «Рашахат» и «Маслак ал-

‘арифин’ эта история изложена по-разному. Но ни одна практика не получила преимущества перед другой вплоть до времени Баха’ ад-Дина Накшбанда. В «Манакиб-и хваджа ‘Али ‘Азизан-и Рамитани» предпочтение отдается громкому зикру.

Махмуд Анджир Фагнави был горшечником (*кулал*). Он утверждал, что громким зикром может заниматься только тот человек, чей язык не вкушает запретной пищи (*харам*) и чье сердце свободно от двуличия и стремления к мирской славе<sup>31</sup>. Старшим халифом Махмуда был Амир Хурд, выходец из Вабкана, который впоследствии был похоронен рядом с хваджой Махмудом.

Однако большую известность обрел его второй халифа — ‘Али ‘Азизан Рамитани (ум. 716/1316 или 721/1321). Он родился в селении Рамитан под Бухарой и был ткачом по профессии. Призываая дервишей постоянно трудиться, не забывая при этом о молитвах и поминании Бога, ‘Али Рамитани жил в деревне, как и его учитель Махмуд Анджир Фагнави, но слава о нем быстро докатилась даже до стен Симнана, и один из величайших суфиев братства кубравийя Рукн ад-Дин ас-Симнани послал к нему своего человека, чтобы задать ему несколько вопросов, на которые тот дал достойные ответы. Маулана Сайф ад-Дин Фидда также направил *шайху* ‘Али Рамитани вопрос о предназначении громкого зикра<sup>32</sup>.

В какой-то период своей жизни ‘Али Рамитани переселился из Бухары в Хорезм. Там он ходил по городским рынкам и призывал ремесленников вместе с ним совершать зикр. Число его сторонников в Хорезме быстро возрастало, что вызвало беспокойство хорезмшаха. Он лично посетил *шайха* и убедился в его высоких духовных качествах. ‘Али Рамитани дожил до преклонного возраста (свыше 100 лет). В момент смерти *шайха* его старшему сыну было уже 80 лет, поэтому ‘Али передал наставничество своему младшему сыну Ибрахиму, о котором мало что известно. *Мазар* ‘Али Рамитани находится в Куня-Ургенче.

«Манакиб-и хваджа ‘Али ‘Азизан-и Рамитани» содержит его изречения и их толкования. Составителем сочинения был Мухаммад б. Низам ал-Хваразми ал-Арзанги. Он воспользовался записями речений *шайха* ‘Али, собранными сыном последнего — хваджой Ибрахимом, возглавлявшим обитель хваджаган в Хорезме после смерти

отца. Это собрание было дополнено Мухаммадом ал-Хваразми. В тексте «Рашахат» «Манакиб» ‘Али Рамитани не упоминается, что заставляет усомниться в раннем происхождении этого источника (Ди Уис датирует его XV в.)<sup>33</sup>.

Рамитани также приписывается небольшой трактат «Рисалаи шарифа-йи хаджа ‘Азизан ‘Али Рамитани» («Благородное послание хаджи ‘Азизана ‘Али Рамитани»), перечисляющий десять «условий» (*шарт*) его «путей» и сохранившийся только в сборниках накшбандийских текстов позднего происхождения<sup>34</sup>.

‘Али Рамитани по традиции также оставил после себя четырех преемников (кроме сына Ибрахима, ум. 793/1391), из которых «наилучшим и совершеннейшим» был Мухаммад-баба Сямаси (ум. 730/1340). Будучи земляком своего *шайха* (деревня Сямас находится поблизости от селения Рамитан), он в отличие от учителя был грамотным человеком и не покидал пределов Бухарского оазиса (скорее всего, ‘Али ‘Азизан оставил его на своем месте перед переселением в Хорезм в качестве своего заместителя). В «Рашахат» упоминается агиография «Макамат-и Баба Сямаси» («Деяния Бабы Сямаси»), которая до сих пор не обнаружена. В источниках братства накшбандийя рассказывает о том, что у Бабы Сямаси был виноградник, и *шайх* по преданию нередко сам срезал грозди винограда с лозы<sup>35</sup>. Он умер в своей родной деревне Сямас. У него было также четверо преемников, из которых лучшим был Сайд Амир Кулал<sup>36</sup>.

Сайд Амир Кулал (ум. 772/1370) родился в селении Сухари под Бухарой и был по профессии горшечником. В молодости он увлекался борьбой и не пропускал ни одного соревнования, что рассматривалось суфиями-накшбанди как метафора борьбы с грехами и с низменной душой (*нафс*). По преданию, Мухаммад Сямаси остановился возле арены состязаний и бросил взгляд на Амира Кулала и тот почувствовал, что охвачен мистическим влечением (*джазаб*) к *шайху*. Он последовал за Бабой Сямаси и стал его учеником. В течение 20 лет Амир Кулал постоянно сопровождал своего наставника, обучаясь зикру и другим суфийским практикам и полностью посвятил себя суфийскому служению. Баба Сямаси усыновил его и сделал своим преемником<sup>37</sup>. У Амира Кулала было четверо сыновей, воспитание которых он поручил своим четырем преемникам.

Правнук Амира Кулала Шихаб ад-Дин (ум. 840/1436–37) составил его «житие» — «Макамат-и Амир Кулал» («Деяния Амира Кулала»)<sup>38</sup>. Это сочинение отражает взгляды потомков Кулала, руководивших общиной его последователей. Старший сын Амира Кулала — Амир Бурхан — избегал общения с людьми, сторонился общества. Но Амир Кулал объявил своим наследником не его, а своего второго (или третьего) сына Амира Хамзу (ум. 808/1406), который был птицеловом по профессии. Его воспитанием занимался ‘Ариф Диггарани. Амир Хамза передал руководство общиной своему племяннику — Амиру Калану, сыну Амира Бурхана. В дальнейшем община Кулала вошла в братство накшбандийя. Шайх Кулал почитался у бухарцев в качестве покровителя горшечников<sup>39</sup>.

Линия Амира Кулала и Амира Хамзы была продолжена заместителями последнего, из которых первое место принадлежит Хисам ад-Дину Шаши, одному из наставников *хваджи* Ахрара. Улугбек (правил в Самарканде в 808/1405—859/1449) назначил Хисам ад-Дина против его воли *кади* Бухары. Хисам ад-Дин редко говорил о сокровенных вещах, особенно в присутствии богословов<sup>40</sup>. Другим значительным *халифом* Амира Хамзы был Баба Мубарак Бухари.

Второй *халифа* Амира Кулала — Маулана ‘Ариф Диггарани (ум. 784/1382) — также считается одним из учителей Баха’ ад-Дина Накшбанда (в поздних сочинениях он назван первым *халифом*)<sup>41</sup>.

Из прочих *муридов* Амира Кулала в «Рашахат» уделяется место Амиру Калану Ваши. Он также был одним из наставников *хваджи* Ахрара, пришедшего к нему в обитель в 16-летнем возрасте. Амир Калан обучил Ахрара «молчаливому» *зикру*<sup>42</sup>.

Баха’ ад-Дин Мухаммад б. Бурхан ад-Дин Мухаммад ал-Бухари Накшбанд (ум. 791/1389) стал эпонимом братства накшбандийя. Баха’ ад-Дин, получивший известность как Шах-и Накшбанд и Хваджа-айи бузург, родился в 718/1318 г. в селении Каср-и хиндуван (Кушк-и хиндуван). От отца ремесленника он унаследовал прозвище *накибанд* (мастер по шитью золотом). Его дед, почтавший суфиеv, привил внуку склонность к мистицизму и отдал его в обучение *шайху* Мухаммаду Баба Саммаси. Незадолго до смерти тот поручил юного Накшбанда заботам своего духовного преемника — Амира Кулала<sup>43</sup>.

В «Макамат-и Амир Кулал» встречается апокрифический рассказ, согласно которому Баха' ад-Дин был палачом при падишахе Казан-султане. Однажды он получил приказ казнить одного из *муридов* Амира Кулала, но обнаружил, что не может отсечь ему голову, поскольку тот повторяет про себя имя своего наставника. Тогда Накшбанд оставил должность палача и отправился к Амиру Кулалю просить принять его к себе в услужение<sup>44</sup>.

Несмотря на прохождение обучения у известных суфиеv Бухарского оазиса, Баха' ад-Дин Накшбанд считался в духовной традиции накшбандийя суфием-*увайси*, поскольку наибольшее воздействие на его личность оказал живший в XII в. 'Абд ал-Халик Гидждувани, *пир* суфийского течения хваджаган.

Он проходил суфийское послушание, включавшее покаяние (*тауба*),очные бдения (*йакзат*) и пребывание в затворе (*халват*), слышал мистические голоса, ходил по оазису в состоянии духовной отрешенности. Амир Кулал подвергал своего *мурида* различным испытаниям. Так, согласно суфийской традиции, однажды послушник пролежал всю ночь на снегу, положив голову на порог дома *шайха*, и Амир Кулал, выйдя из дома, наступил ему на голову. Он поручил Баха' ад-Дину таскать дрова для очага<sup>45</sup>. Также по преданию Амир Кулал устраивал Баха' ад-Дину испытание огнем: посыпал его доставать из огня свою шубу, которую бросил в пламя, так как она кишила насекомыми (ни шуба, ни *мурид* от огня не потерпели никакого вреда).

Часто молодой Баха' ад-Дин бродил по кладбищам на окраинах Бухары и молился по ночам на могилах суфиеv. Именно там, согласно преданию, ему явился 'Абд ал-Халик Гидждувани.

Семь месяцев Баха' ад-Дин провел с *халифой* Амира Кулала — 'Арифом Диггарани. Также он учился у ясавийских тюркских *шайхов* — Кусам-шайха и Халиля-аты (у последнего около двенадцати лет)<sup>46</sup>.

Наставления самого Накшбанда показывают, что он, подобно 'Абд ал-Халику Гидждувани, придерживался принципов маламатийя. Исповедуя суровое подвижничество, Баха' ад-Дин стал помогать слабым и убогим. Под руководством некоего мужа (вероятно, из братства кубравийя) он заботился о бродячих собаках квартала и

старался всячески услужить им. Униженно кланялся Баха' ад-Дин и перед хамелеоном, встреченным в степи, прося одарить его своей милостью. Он чистил также отхожие места в бухарских медресе. Его самопорицание дошло до того, что он стал сравнивать себя с навозом.

Идеи Накшбанда в его эпоху были ограничены в своем распространении таджикским населением Мавераннахра и не привлекали особого внимания тюрко-монгольской знати вплоть до времени правления Шахруха (811/1409—850/1447). Баха' ад-Дин, по-видимому, не одобрял крайние формы аскетизма и считал, что сознание должно постоянно контролировать все поступки суфия. Некоторые высказывания, приписываемые ему, показывают его противником почитания мазаров святых.

О взорениях Накшбанда можно судить по «Рисала-айи кудсийя» («Послание о святости») Мухаммада Парса, «Анис ат-талибин» («Друг ищущих [Бога]»), «Рисала-айи баха'ийя» («Бахаево послание») и др., а также по позднейшим обработкам и агиографическим трудам, составлявшимся уже в столице государства Тимуридов — Герате, особенно «Нафахат ал-унс» 'Абд ар-Рахмана Джами. Самым значительным источником по истории ранней накшбандийской традиции времен Баха' ад-Дина, включая его самого, является «Рашахат».

Свое время Накшбанд разделял между Бухарой и Каср-и хиндуван (которое благодаря нему получило вскоре название Каср-и 'арифан). Он часто путешествовал: два раза совершил *хаджж*, был во многих городах Хорасана (Нишапур, Симнан, Марв, Сарахс, Герат). У Баха' ад-Дина не было ни своего личного дома, ни другой собственности. Он мог спать на сухих листьях и пить из разбитого кувшина.

Увеличению числа *муридов* способствовал тот факт, что Накшбанд, судя по всему, не настаивал на непременном личном общении со своими учениками (они могли лишь время от времени видеть его во сне и получать от него наставления). В отношении к ученикам Баха' ад-Дина нельзя назвать ни строгим, ни слишком мягким. Он разрешал задавать вопросы наставнику только начинающим *муридам*. Накшбанд не порицал чтение суфийских стихов и иногда даже сам декламировал их.

Он поощрял профессиональные занятия горожан (которые принимали суфийское учение, не отрываясь, в итоге, от производства). Баха' ад-Дин, видимо, не подвергался критике мусульманских богословов, не видевших в его наставлениях никакой «ереси».

Баха' ад-Дин был весьма общительным при жизни и даже лежа на смертном одре собрал вокруг себя многих сподвижников и успел поговорить с каждым из них. Он умер в одном из караван-сараев Бухары, где снимал каморку, и был погребен в Каср-и 'арифан. Над его могилой был воздвигнут мавзолей. Последнее пристанище знаменитого суфия стало одним из самых знаменитых святых мест Средней Азии. Троекратное посещение *мазара* Баха' ад-Дина заменяло для мусульман *хаджж*. Там же проводился праздник роз ('ид-и *гул-и сурх*). В самой Бухаре вместо призыва «О Боже!» постоянно слышно «О Баха' ад-Дин!» Жители города, считавшие святого своим покровителем, называли его «отвратителем бед» (*хваджса-ий бала'-гардан*)<sup>47</sup>.

Основные источники жизнеописания Баха' ад-Дина: «Фадл ат-тарика» («Достоинство пути») и «Тазкират ал-маша'их» («Поминание шайхов») 'Ала' ад-Даула ас-Симнани, «Нафахат ал-унс» 'Абд ар-Рахмана Джами<sup>48</sup>.

С первых лет существования накшбандийя придерживалась умеренной идеологии. К восьми принципам 'Абд ал-Халика Гидждувани Баха' ад-Дин добавил еще три: временная остановка (контроль за времяпровождением) (*вукуп-и замани*), остановка для исчисления (контролирование зикра) (*вукуп-и 'адади*), приостановка сердца (представление своего сердца с изображенным на нем именем Бога, поскольку в нем не должно быть ничего кроме Него) (*вукуп-и калб*).

Традиционное правило *даст ба кар ва дил ба йар* («руки в работе, а сердце с Возлюбленным-Богом») появилось среди хваджаган, видимо, раньше Баха' ад-Дина, но его часто приписывают именно ему.

Главным отличием братства считается тихий зикр (*зикр-и хафи*). В этом Баха' ад-Дин отличался от Амира Кулаля, практиковавшего громкий зикр. Тихий зикр был характерен для 'Абд ал-Халика Гид-

ждувани. Накшбандийя боролась со сторонниками громкого зикра в лице йасавийи, кубравийи, бекташийи и практикой *сама*’ маулавийи. Другой особенностью является практика внутреннего уединения (*халват дар анджуман*), которая позже стала пониматься как запрет на физическое затворничество.

Третьей особенностью является общение (*сухбат*) ученика с наставником. В результате устанавливается связь (*рабита*) между сердцем учителя и ученика (*таваджжух*). Так наставник контролирует духовные состояния подопечного. Последний таким образом попадает в поток божественной энергии (*файз*)<sup>49</sup>.

После смерти Накшбанда произошла консолидация и укрепление позиций братства. Из его преемников наибольшую известность стяжали ‘Ала’ ад-Дин ‘Аттар, главный преемник Баха’ ад-Дина, Мухаммад Парса и Йа’куб Чархи. Накшбандийя начинает завоевывать позиции среди кочевого населения. Братство хаджаган формально возглавил его первый халифа ‘Ала’ ад-Дин ‘Аттар (ум. ок. 802/1400). Его род происходил из Хорезма, но сам он жил и учился в Бухаре. Он вел чрезвычайно скромный образ жизни: спал на полу на ветхой подстилке, подкладывая под голову кирпич, совершал омовение из разбитого кувшина. Баха’ ад-Дин сам посвatal за него свою дочь. Он обучал его исполнению тихого зикра, на собраниях сажая его всегда рядом с собой. В общине ‘Аттара (которая тоже признавала принцип наследственного руководства) особое внимание уделялось практикам *рабита* (мистическая связь между *муриидом* и *муридом*) и *муракаба* (созерцание), которые затеняли собой исполнение зикра (возможно, заимствование из суфийской школы кубравийя). Изречения ‘Ала’ ад-Дина зафиксированы в «Макамат», составленном, видимо, Мухаммадом Парса и «Рисала-иийаха», как и в более поздних «Рашахат» и «Нафахат»<sup>50</sup>. В отличие от Парса ‘Ала’ ад-Дин сохранял состояние «трезвости» во время суфийских упражнений. Именно он был (или считался) активным сторонником метода концентрации *мурида* на образе своего *шайха* (что и подразумевает технику *рабита*).

Школа ‘Ала’ ад-Дина (‘ала’иийа) продолжала существовать и в XV в. благодаря деятельности сына ‘Ала’ ад-Дина Хасана ‘Аттара (ум. 826/1423), обладавшего, судя по данным источников, огромной

силой воздействия (*тасаррүф*) на учеников. Эта школа распространилась в Чаганиане (Западный Таджикистан). «Желающий» (*мурид*) и «желанный» (*мурад*), т. е. наставник, по мнению adeptов данной школы, должны быть связаны между собой особой связью (*рабита*), возникающей на основе концентрации на внутреннем и внешнем облике *шайха*<sup>51</sup>. Позже Хасан перебрался в Герат, где был принят Шахрухом (807/1405—851/1447), сыном Тимура. Хасан отправился в хаджж, но по дороге скончался в Ширазе. Его тело было перевезено в Чаганиан и похоронено рядом с могилой его отца. Сын Хасана Йусуф ‘Аттар продолжал проповедь своего отца. В Герате ему пришлось вести спор с известным *шайхом* братства кубравийя Баха’ ад-Дином ‘Умаром по поводу техники задержки дыхания при исполнении зикра<sup>52</sup>.

Позднее данный метод использовал другой выдающийся таджикский суфий Йа‘куб Чархи (ум. ок. 851/1447). Роль *шайха* в духовном продвижении *мурида* считалась решающей, и *мурид* всегда должен был быть готов пожертвовать собой ради своего наставника.

*Хваджа* Мухаммад Парса (ум. 822/1420) был выходцем из известной семьи бухарских ‘улама’. Согласно традиции, он подчинался ‘Ала’ ад-Дину ‘Аттару. Это подтверждается тем фактом, что Парса выступил главным передатчиком высказываний последнего. Часто он называется вторым *халифой* Баха’ ад-Дина. Агиографическая традиция говорит о том, что он был одним из наследников Накшбанда. Мухаммад Парса стал главным ученым систематизатором ранней накшбандийской традиции. Ему принадлежат ключевые сборники высказываний Баха’ ад-Дина и ‘Ала’ ад-Дина ‘Аттара<sup>53</sup>. Мухаммад Парса инкорпорировал в учение накшбандийской доктрины *вахдат ал-вуджуд* (единство бытия) Ибн ‘Араби. Скорее всего, ему принадлежит дошедший до нас комментарий на «Фусус ал-хикам» («Геммы мудрости») Ибн ‘Араби («Шарх Фусус ал-хикам»). Он составил «Фасл ал-хитаб» («Окончательное решение») — суфийскую энциклопедию, построенную на подборке цитат из различных сочинений по суфизму. Помимо Ибн ‘Араби, *хваджа* Парса опирается на интеллектуальную традицию кубравийи (Наджм ад-Дина ар-Рази, ‘Ала’ ад-Даула ас-Симнани) как братства с самой разработанной интеллектуальной доктриной. Помимо суфийских идей, базисом его

доктрины стал ханафитский *фикх*. В связи с этим, он получил прозвище «объединителя двух знаний — *шари‘ата* и [Божественной] истины» (ал-джами‘ байн ‘илмайн аиши-шари‘а ва-л-хакика). С *хаджой* Парса связано появление ряда оригинальных сочинений, положенных в основу традиции братства. Разработка собственной интеллектуальной мистической доктрины, с одной стороны, и опора на *фикх* — с другой, стали залогом перехода накшбандийий на принципиально новый уровень. Так у братства, чьими последователями были сельские жители Бухарского оазиса, появилась возможность завоевать поддержку в городских интеллектуальных кругах и встать в один ряд с самыми влиятельными братствами. Благодаря *хаджес* Парса складывается интеллектуальная доктрина, привлекающая широкие круги богословов, особенно интеллектуалов Герата. Поддержка последних оказалась решающей в занятии накшбандийей лидирующих позиций в регионе<sup>54</sup>.

О взаимоотношениях между братствами накшбандийя, с одной стороны, и кубравийя, зайнийя и ‘ишкийя, с другой, мы узнаем из скучных замечаний источников XV в., касающихся той или иной личности. Братство ‘ишкийя появилось в Средней Азии в начале XV в. Его *шайхи* передавали свою духовную власть по наследству. Учение этого братства выдвигало на первый план страстную любовь (‘иик) к Творцу, которая заслоняет от адепта все происходящее в миру. Обители братства располагались, главным образом, в долине р. Кашкадарья. Братство вербовало последователей среди проживавших там тюркских (карлукских) племен. *Шайх* Илиас ‘Ишки (ум. 877/1472) соперничал с *хаджой* Ахраром, но, проиграв борьбу, вынужден был покинуть свою обитель Астана-ату в горах Нур, к западу от Самарканда (вскоре он умер от холеры). Другие видные деятели братства накшбандийя (например, Мухаммад Кази (ум. 920/1514), наставник знаменитого Махдум-и ‘Азама) пытались поддерживать дружеские отношения с *шайхами* ‘ишкийи и разделяли с ними общие элементы суфийской практики (*чилла, сама*). Братство ‘ишкийя нашло много приверженцев в Ферганской долине, где ему принадлежало святилище Бурхан ад-Дина Кылыча в г. Узгенде. Обители братства носили название *лангар*. В главной обители — Катта-Лангар, расположенной в верховьях Кашкадары, ежегодно устраи-

вались празднества в честь святых (*сайил*). В более поздний период учение братства ‘ишкийя легло в основу воззрений синкретического братства *ишиан-и имла*’ в Бухаре<sup>55</sup>.

Основатель братства зайнийя Зайн ад-Дин Хвафи (Хафи) (ум. 843/1439) обучался вместе с Йа‘кубом Чархи, но впоследствии их пути разошлись. Братство зайнийя действовало, в основном, в Герате и Самарканде и являлось ответвлением сухравардийи. В Самарканде одним из учеников Зайн ад-Дина был Ахмад б. Джалал ад-Дин Самарканди. Дервиш Ахмад читал с *минбара* стихи персидского, прошиитского поэта Касима ал-Анвара (ум. 816/1433). За это многие суфии порицали его<sup>56</sup>.

С приходом ‘Убайд Аллаха Ахрара (ум. 895/1490) главной задачей братства становится обретение политического влияния. С этого времени накшбандийя развивает линию абсолютного доминирования в Средней Азии. Начинается идеологическая борьба с конкурирующими братствами — кубравийей, йасавийей (особенно Лутф Аллахом Чусти (ум. в 1571–1572 г.)<sup>57</sup>.

В XV в., при Тимуридах, наступает подлинный расцвет братства накшбандийя, сопровождавшийся появлением агиографических сводов «Нафахат ал-унс» Джами (ум. 898/1492) и «Наса’им ал-махабба» («Дуновения любви») ‘Алишира Нава’и (ум. 907/1501)<sup>58</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Кныш А. Д. *Мусульманский мистицизм: краткая история* (М.; СПб., 2004), с. 25—27, 29—31, 57—58; Gramlich R. *Alte Vorbilder des Sufitums* (Wiesbaden, 1995), vol. I, S. 135—282.

<sup>2</sup> Gramlich R. *Op. cit.*, vol. II (1996), S. 113—248.

<sup>3</sup> Radtke B. Theologen und Mystiker in Hurasan und Transoxanien. *Zeitschrift der Deutschen Morganländischen Gesellschaft*, 136 (1986), p. 536—567. Перевод см. в: Радтке Б. Теологи и мистики в Хурасане и Трансоксиании. *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сборник статей памяти Ф. Майера*, сост. и ред. Хисматулин А. А. (СПб., 2001), с. 40—76; Gramlich. *Op. cit.*, vol. I, S. 325—344; vol. II, S. 63—112, 242—266, 267—412.

<sup>4</sup> Radtke. *Al-Hakim al-Tirmidi: Ein islamischer Theosoph der 3/9. Jahrhunderts* (Freiburg, 1980).

<sup>5</sup> Кныш. Указ. соч., с. 138—140.

<sup>6</sup> Там же, с. 78—81.

<sup>7</sup> Böwering G. Abū Sa‘īd Abī l-Kayr *Encyclopaedia Iranica*, vol. I/4, p. 377—380; Meier F. *Abu Sa‘īd-i Abū l-Hayr Wirklichkeit und Legende* (Teheran — Liège, 1976) (*Acta Iranica* 11).

<sup>8</sup> Деяния и изречения Харакани были описаны одним из его муридов через некоторое время после его смерти и составили его «житие» (на русский язык частично переведено Е. Э. Бертельсом) (Бертельс Е. Э. *Избранные труды: суфизм и суфийская литература* (М., 1965), с. 269—280).

<sup>9</sup> Мавлоно Фахриддин Алии Сафи. *Рашахом* (Душанбе, 2009), с. 14—15 (трансл. с литогр. издания Лакхнау, 1890); Фахр ад-Дин ‘Али б. **Хусайн Кашифи** Ва‘из. *Рашахом ‘айн ал-хайат* (Техран, 1973).

<sup>10</sup> Ал-Гидждувани. «Рисала-йи сахабийа», ба мукаддима ва тасхих-и Са‘ид Нафиси. *Фарханг-е Иранзамин* (Техран, 1332/1953), 1/1, с. 70—101.

<sup>11</sup> Снесарев Г. П. *Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии* (М., 1983), с. 127—141.

<sup>12</sup> Algar H. “Abū Ya‘qūb Hamadānī”. *Encyclopaedia Iranica*, vol. I/4, p. 395—396.

<sup>13</sup> *Рашахом*, с. 15—17.

<sup>14</sup> Хисматулин. От составителя. *Суфизм в Центральной Азии*, с. 28.

<sup>15</sup> Ди Уис Д. Машаих-и турк и Хваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийя и Накшбандийя. *Суфизм в Центральной Азии*, с. 211—243.

<sup>16</sup> *Рашахом*, с. 20.

<sup>17</sup> Там же, с. 24—25.

<sup>18</sup> Там же, с. 30.

<sup>19</sup> В Хорезме наряду с Наджм ад-Дином местное тюркское население осо-бо почитает его любимого ученика Маджд ад-Дина (ум. 1209 или 1219 г.), считающегося невинноубиенным (Снесарев. Указ. соч., с. 142—158).

<sup>20</sup> Акимушкин О. Ф. Ал-Кубра. *Ислам на территории бывшей Российской империи* (М., 2006), с. 219—220; Meier, *Die Fawa‘ih al-jamal wa fawatihi al-jalal des Najmuddin al-Kubra* (Wiesbaden, 1957).

<sup>21</sup> Акимушкин. Кубравийя. *Ислам на территории бывшей Российской империи*, с. 220—222; Шиммель А. *Мир исламского мистицизма* (М., 1999), с. 201—204; Algar. Kubrawiyya. *The Encyclopaedia of Islam, CD-Rom Edition* (Leiden, 1999), vol. V, p. 300a—301b.

<sup>22</sup> Кныш. Указ. соч., с. 271.

<sup>23</sup> Чехович О. Д. *Бухарские документы XIV в.* (Ташкент, 1965), с. 7—24; Äfşär I. *Sārgozašt-e Seyf od-Din Bāxärzi* (Техран, 1341/1962).

<sup>24</sup> Акимушкин. Ал-Гидждувани. *Ислам на территории бывшей Российской империи*, с. 112—114.

<sup>25</sup> «Макамат-и ‘Абд ал-Халик-и Гидждувани ва ‘Ариф-и Ривгари». *Фарханг-е Иранзамин* (1954), 2, с. 1—18.

<sup>26</sup> Paul J. Maslak al-‘arifin. Ein Dokument zur frühen Geschichte der Hwağagan-Naqşbandiya. *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*, 25 (1998), p. 174—188.

<sup>27</sup> Анис ат-талибин. Цит. по: Пауль Ю. Доктрина и организация Хаджаган-Накшбандийя в первом поколении после Баха’ ад-Дина. *Суфизм в Центральной Азии*, с. 114—210, 144.

<sup>28</sup> Ди Уис. Истоки Хаджаган и критика суфизма: риторика по поводу общинной уникальности в «Манакиб» хаджи ‘Али ‘Азизана Рамитани. *Суфизм в Центральной Азии*, с. 244—274.

<sup>29</sup> *Рашахом*, с. 51.

<sup>30</sup> Пауль. *Указ. соч.*, с. 134.

<sup>31</sup> Шейх Мухаммад Амин ал-Курди ал-Эрбили. *Книга вечных даров*, пер. с араб., коммент. и прим. И. Р. Насырова (Уфа, 2000), с. 113.

<sup>32</sup> *Рашахом*, с. 59—60.

<sup>33</sup> Ди Уис. Истоки Хаджаган и критика суфизма, с. 255.

<sup>34</sup> *Там же*, с. 252, прим. 13. Другое название трактата — «Рисала-ий Хазрат-и ‘Азизан».

<sup>35</sup> *Рашахом*, с. 70.

<sup>36</sup> Algar. Bābā Sammāsī. *Encyclopaedia Iranica*, vol. III/3, p. 294—295.

<sup>37</sup> *Рашахом*, с. 73.

<sup>38</sup> См. литографическое издание *Макамат-и амир Кулал* (Бухара, 1328/1909). Русский перевод: *Мудрость суфьев*, пер. О. М. Ястребовой, Ю. А. Иоаннесяна, Б. М. Бабаджанова (СПб., 2001), с. 33—270.

<sup>39</sup> *Там же*, с. 31—32.

<sup>40</sup> *Рашахом*, с. 76—78.

<sup>41</sup> *Там же*, с. 81—84.

<sup>42</sup> DeWeese D. Khojagānī origins and the critique of Sufism: the rhetoric of communal uniqueness in the *Manāqib* of Khoja ‘Alī ‘Azīzān Rāmītanī. *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. by F. de Jong and B. Radtke (Leiden; Boston; Köln, 1999), p. 492—519.

<sup>43</sup> Акимушкин. Накшбанд. *Ислам на территории бывшей Российской империи*, с. 299—301.

<sup>44</sup> *Мудрость суфьев*, с. 92—93.

<sup>45</sup> Ал-Эрбили. *Указ. соч.*, с. 129—130.

<sup>46</sup> Джами. *Нафахат ал-унс мин хазарат ал-кудс*, под ред. М. ‘Абиди (Тегеран, 1373/1994), с. 388; *Мудрость суфииев*, с. 92—93.

<sup>47</sup> Акимушкин, Некрасова Е. Г., Тураев Х. Накшбанд. *Ислам на территории бывшей Российской империи*, с. 301—305.

<sup>48</sup> Пауль. Указ. соч., с. 118—129.

<sup>49</sup> Там же, с. 114—199; Хисматулин А. А. *Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийя)* (СПб., 1996); Meier. *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya* (Istanbul; Stuttgart, 1994).

<sup>50</sup> Пауль. Указ. соч., с. 119—120, 125—126.

<sup>51</sup> См.: Там же, с. 154—156.

<sup>52</sup> *Рашахом*, с. 146—149.

<sup>53</sup> См. выше.

<sup>54</sup> Пауль. Указ. соч., с. 139—143, 159—167; Муминов А., Пауль. Мухаммад Парса. *Ислам на территории бывшей Российской империи* (М., 2006), с. 293—297.

<sup>55</sup> Бабаджанов Б. М. ‘Ишкийа. *Ислам на территории бывшей Российской империи*, с. 166—168.

<sup>56</sup> *Рашахом*, с. 158—165.

<sup>57</sup> Gross J. A., Urumbabaev A. *The Letters of Khwāja ‘Ubayd Allāh Ahrār and His Associates* (Leiden; Boston; Köln, 2002).

<sup>58</sup> Nevâyî Alî Şîr. *Nesâyîmü ’l-mahabbe men şemâyîmî ’l-fütüvvé*, nrş. K. Eraslan (İstanbul, 1979).

***К. С. Васильцов***

## **ИЗ ИСТОРИИ ИСМА‘ИЛИТСКОГО ПРИЗЫВА В БАДАХШАНЕ**

Исма‘илитская традиция в Бадахшане складывалась на протяжении долгого времени под влиянием иранской низаритской ветви исма‘илизма и шире — других ши‘итских течений (исна‘ашарийа, кармитийа)<sup>1</sup>, мусульманского мистицизма (*тасаввуф*), в какой-то степени, возможно, буддизма, а также локальных религиозных культов, представлений и верований. Смешение и взаимодействие различных религиозных традиций, характерное для других областей Центральной Азии, да и всей территории *дар ал-ислам* в целом, привело в специфических географических, исторических и культурных условиях Горного Бадахшана к появлению столь удивительных и причудливых форм религиозной жизни, что заставило даже некоторых европейцев, посетивших Памир в начале XX в., поставить под сомнение принадлежность местного населения к мусульманам вообще. «Учение это, несомненно, народилось из исма‘илизма, — писал секретарь Политического агентства в Бухаре А. Черкесов в своем донесении, — но отошло от него так далеко, что я положительно считаю “пэндж-тэн” совершенно особой религией, имеющей с мусульманством столько же общего, сколько персидский бабизм, т. е. почти ничего <...> К этому народ от себя прибавил остатки древнего огнепоклонничества и фетишизма, и в результате получился странный конгломерат, каким ныне представляется по внешности религия “пэндж-тэн”»<sup>2</sup> (рис. 1). Едва ли стоит сейчас пытаться критически разбирать или указывать на иные неточности и погрешности в подобного рода заметках, нередко весьма тонких и во многих отношениях справедливых, поскольку они отражают степень изученности не только исма‘илизма, но и ислама в целом в европейской востоковедной науке того времени.

Сведения, которыми мы в настоящее время располагаем относительно жизненных судеб ислама в Горном Бадахшане, нельзя, разумеется, считать исчерпывающими. Основные сложности, которые



Рис. 1. Камень с изображением и надписью (с. Сучан, р. Гунт).  
И. И. Зарубин. МАЭ. Колл. № 2499-23

возникают у исследователей при изучении истории проникновения и утверждения ислама на Памире, связаны преимущественно с отсутствием серьезной базы нарративных источников: материалы не-исма‘илитских исторических хроник отличаются весьма кратким и поверхностным изложением фактов, касающихся истории ислама на Памире в целом и истории исма‘илизма в этом регионе в частности. Локальная историографическая традиция, в той особенно ее части, где речь идет раннем периоде исма‘илитского *да‘ва*, крайне непоследовательна, изобилует явными анахронизмами и по большей части фиксирует сведения, имеющие отношение более к памирскому фольклору, нежели к историческим сочинениям как к специально-му жанру средневековой мусульманской научной литературы, хотя, разумеется, при отсутствии иных, более надежных источников эти материалы могут с известными оговорками привлекаться для воссоздания истории принятия ислама горцами Бадахшана.

Обращение населения Западного Памира в ислам не является единственно результатом военных кампаний завоевателей, однако представляет собой растянувшийся на несколько веков процесс

смены религиозных ценностей и религиозной идентичности, в котором существенную роль играли не только военные, но и экономические факторы, торговые отношения, деятельность многочисленных мусульманских проповедников и миссионеров. Большое значение, отразившееся впоследствии на характере центральноазиатской религиозности в целом и памирской в частности, имело то обстоятельство, что в значительной степени проповедь новой религии велась представителями различных «еретических» мусульманских «сект», последователями тех или иных течений в рамках ислама.

Многие ши‘итские проповедники пользовались покровительством как местных, так и центральных правителей, а в некоторых случаях получали поддержку определенных внешних сил, какими были, например, египетские Фатимиды или кармата<sup>3</sup>. На основании материалов письменных источников (Ибн ан-Надим (ум. 995), ас-Са‘алиби (ум. 1038), Низам ал-Мулк (ум. 1092) можно говорить о том, что во времена Саманидов (872—999) целая сеть *да‘и* во главе с Мухаммадом б. Ахмадом ан-Насафи (ум. 943) весьма активно вела пропаганду исма‘илитских идей и в целом не без успеха распространялась в Центральной Азии как среди городского населения (Бухара, Самарканд, Хорезм и др.), так и в сельских районах, в особенности в годы правления Насра б. Ахмада Самани (913—943)<sup>4</sup>.

О влиянии различных ши‘итских сект, в том числе исма‘илитов (карматов) в этот период, а также об ‘алидских симпатиях, которые были весьма сильны среди представителей правящих кругов и придворной знати, ученых и поэтов, свидетельствуют многочисленные факты из культурной жизни Бухары и Самарканда той эпохи. Например, известный поэт Ма‘руф-и Балхи приводит такие слова «Адама поэтов» Рудаки, недвусмысленно указывающие на исма‘илитскую ориентацию:

از روکی شنیدم سلطان شاعران  
کاندر جهان بکس مگروجز بفاطمی

Слышал я от Рудаки, сultана поэтов:  
В мире не прилепляйся ни к кому, кроме Фатимида<sup>5</sup>.

В основу популярного дидактического сочинения «Калила и Димна» был положен арабский перевод одного из значительных и влиятельных представителей шу‘убитского движения ‘Абдаллаха б. ал-Мукафы, среди современников известного под почетным прозвищем *аз-зиндик ал-ла ‘ин* (букв. «подлый безбожник»)<sup>6</sup>. Абу Али ибн Сина в некоторых своих произведениях высказывал исма‘илитские взгляды<sup>7</sup>. Согласно словам ‘Унсури, султан Махмуд Газнави считал Среднюю Азию, в особенности Хорезм, «карматским гнездом»<sup>8</sup>. Можно предположить, что политические успехи Саманидских правителей, создавших в Центральной Азии мощное, независимое от арабского халифата государство, во многом были связаны или по крайней мере в значительной степени использовали ши‘итскую (исма‘илитскую) пропаганду, встретившую широкую поддержку среди населения.

Несмотря на то что в политическом отношении успех Насафи оказался временным, а после установления в Центральной Азии власти тюркских династий Газневидов (962—1186), Карабханидов (840—1212) и Сельджукидов (1037—1194) начались преследования ши‘итов (исма‘илитов), в результате чего те вынуждены были покинуть традиционные городские центры и бежать на периферию в труднодоступные районы, влияние этого периода в культурной истории Центральной Азии едва ли можно переоценить. С известной осторожностью можно утверждать, что это влияние продолжает сказываться в некоторых сферах религиозной жизни суннитского по преимуществу населения Центральной Азии и в современных условиях<sup>9</sup>. Кроме того, *да‘ват-и Насафи* (букв. «призыв Насафи») во многом создал благоприятную обстановку и подготовил почву для принятия горцами Бадахшана исма‘илизма в качестве основной религии, в особенности если учесть довольно пеструю религиозную картину, которая характеризовала этот регион до появления там Насир-и Хусрава, с именем которого локальная традиция связывает распространение и утверждение ислама<sup>10</sup>.

В знаменитом сочинении *Худуд ал-‘алам*<sup>11</sup> есть такое упоминание: «Город Сикашим (современный Ишкашим. — К. В.) является столицей области Вахан. Обитатели ее являются огнепоклонниками (*габракан*) и мусульманами, и правитель Вахана (*малик*) обитает



Рис. 2. Китайская кумирня. И. И. Зарубин. МАЭ. Колл. № 2621-61

здесь. Хамдуд (современный Хандуд в Афганистане. — *K. B.*) — это место, где располагаются святилища идолов (*бутхана-ии вахани*)»<sup>12</sup>. Действительно в селении Хандуд в афганском Вахане и поныне существуют развалины замка, который некоторые исследователи считают буддийским храмом (рис. 2). Интерес для исследователей представляет буддийский монастырь в с. Вранг, расположенный на скальном выступе по левому берегу р. Врангдарья. Этот монастырь имеет аналогии в Восточном Туркестане, где известны пещерные монастыри. Наиболее вероятной датой его появления считают обыкновенно III — середину IV в. н. э.<sup>13</sup>

Существуют также развалины замков доисламских правителей Вахана и на таджикской стороне, из которых самым знаменитым является Кала-и Ках-каха (с. Намадгут), крепость названа по имени правителя. Широко распространена следующая легенда: арабское войско под руководством ‘Али и его сыновей Хасана и Хусайна пришло в Вахан, чтобы завоевать область *сийахпушей* или *аташ-парастов* и ее правителя (*кафир-и сийах-пуш*) и обратить их в веру Мухаммада. ‘Али успешно справился с этой задачей и вместе с сыно-

вьями возвратился в Аравию. После их пребывания остался лагерь, где они отдыхали между сражениями, превратившийся впоследствии в священное место<sup>14</sup>. Кроме крепости Ках-каха на территории Бадахшана сохранились развалины еще нескольких крепостей, датируемых приблизительно шестым веком, владельцами которых, согласно местной устной традиции, были родственники Ках-каха — Замр в Йамчуне и Зангигар в Хисаре<sup>15</sup>.

Доисламских правителей Вахана в источниках обыкновенно называют *аташпараст*, т. е. огнепоклонники, они носили черные одежды (*сийахпуш*), и брали себе в жены своих сестер и дочерей<sup>16</sup>. Данные письменных источников подтверждаются и археологическими материалами. На территории Западного Памира в различных областях находятся развалины храмов огня (Зонг (Вахан), Кафиркала (Шугнан) и др.). Храм огня в с. Зонг — это крестообразное в плане сооружение, внутри которого могли разместиться четыре-шесть человек (рис. 3). Храмы огня Кафиркала иной планировки, круглые по форме. В обоих храмах для священнослужителя было выделено специальное возвышение на сухе (в храме огня Зонг это место на верху двухступенчатой сухи). Датируются храмы приблизительно V—VIII вв. В это же время, как считают некоторые исследователи, в Бадахшане появляются и домашние святыни (*алав-хана*), ставшие прототипом известных в Таджикистане домов огня<sup>17</sup>.

Вплоть до начала XIX в. на Памире сохранялся древний, восходящий к доисламским временам куль камней. С почитанием священных гор связан и куль священных камней. В различных областях Западного Памира до сих пор существуют многочисленные свидетельства почитания камней в прошлом. Как правило, почитаемые камни (*санг*) представляют собой валуны, отличающиеся своими размерами или необычностью формы, либо осколки скал. Почитаемые камни имеют свою дифференциацию, связанную с наличием или отсутствием на них высеченных рисунков, знаков или надписей<sup>18</sup>. Уже упоминавшийся нами А. Черкасов писал по этому поводу: «Священных камней, больших и малых, в Шугнане и Вахане множество. Лежат они большей частью при дорогах и тропинках, и всякий прохожий и проезжий считает долгом остановиться у такого камня и положить на него или возле него маленький камешек. Такие же

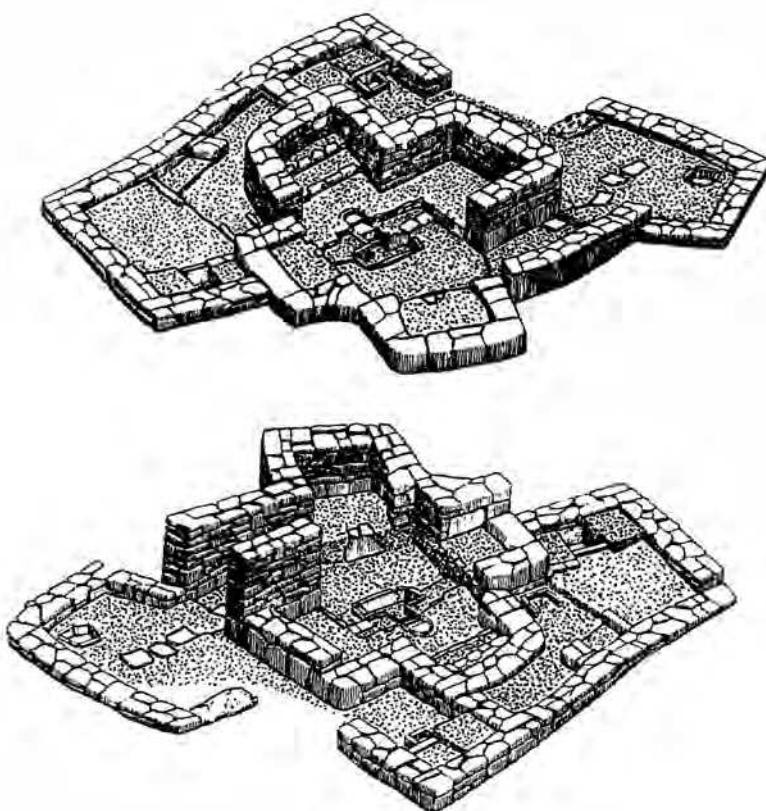


Рис. 3. Храм огня (с. Зонг, Вахан) (по: *История Горно-бадахшанской автономной области* (Душанбе, 2005), с. 183)

камешки кладут поклонники на мазары — могилы имамов Мухаммеда Багира на Гунте, близ урочища Вам-Кала, и Зейнуль Абдина близ кишлака Тын на Пяндже, а в Вахане близ кишлака Намадгут — самого Али, зятя пророка. Иногда священным камням делают жертвоприношения, обливая их растопленным маслом и зажигая перед ними светильники. В таджикских жилищах часто можно видеть положенные на почетном месте один или несколько камней, покречневших от обильных возлияний масла, — это домашние святыни.

В ряду последних особым почетом пользуются камни, имеющие форму phallus'a, один из которых мне удалось получить в собственность»<sup>19</sup>.

Согласно приводимым А. А. Бобринским сведениям, горцы молятся у этих камней по всякому поводу: благодарят за счастливое возвращение с летовок, просят исцеления при болезнях и при этом жгут на камнях чираги (светильники), возливают масло, делают приношения в виде пригоршней зерна, тута, муки, иногда собираются вокруг камня, устраивают общую трапезу, режут барана, варят похлебку. Считалось, что всякая молитва, произнесенная у такого рода камня, будет услышана<sup>20</sup>.

Говоря о миссии Насир-и Хусрава в Бадахшане, следует отметить, что, хотя сам факт его приезда, а позже смерти в этом регионе не вызывает сколько-нибудь серьезных сомнений, сведения, которыми мы располагаем относительно его проповеди в Бадахшане, крайне скучны. Как следует из автобиографического сочинения *Сафар-нама* («Книга путешествия»)<sup>21</sup>, во время своих странствий по Ближнему Востоку он оказался в Каире, где ему довелось встретиться с исма‘илитским *да‘и* *ад-ду‘ат* (букв. *да‘и* [всех] *да‘и*) ал-Му‘айядом фи’д-Дин Ширази (ум. 1078) и принять участие в религиозных дебатах *ал-маджалис ал-му‘айиадийа* (букв. «му‘айядовы собрания»)<sup>22</sup>. Насир-и Хусрав не упоминает подробности своего обращения в исма‘илизм, однако в родной Балх он возвращается уже в качестве *худжжата* Хорасана и начинает там активную проповедь. Впрочем, политическая ситуация в это время была не в его пользу: область Хорасан находилась в это время под контролем династии Сельджукидов, основных противников ши‘итов на Востоке, которые при поддержке суннитских ‘улама’ развернули активную антиисма‘илитскую кампанию. Проповедь Насир-и Хусрава не находит, по всей видимости, отклика среди местных жителей, кроме того, насколько можно судить из его *Дивана*, в котором нередко встречаются довольно резкие выпады против «турок» (сельджуков) и багдадских халифов, он не ограничивался вопросами сугубо религиозными, но касался и «скользких» политических тем<sup>23</sup>. Во всяком случае, вскоре против него начинаются преследования, и он вынужден бежать сперва в Мазендаран, а затем дальше, пока не находит

убежища в Йумгане (совр. афганский Бадахшан), где начинается новый этап его жизни, о котором у нас столь же мало достоверных сведений, сколь много легенд и фантастических преданий, составляющих большую часть «памирской биографии» Насир-и Хусрава.

В Бадахшане, как пишет сам Насир-и Хусрав, он нашел себе покровителя по имени ‘Али б. Асад из числа местных правителей, который, как и другие представители местной династии, претендовал на то, что ведет свое происхождение от Александра Македонского. Об этом, кстати, существует упоминание и у Марко Поло: «Бадахшан — это провинция, население которой поклоняется Мухаммаду и говорит на особенном языке. Царская власть наследственная. Все царской крови произошли от Александра Великого и дочери Дария, персидского царя. И все эти правители называют себя на сарапинском языке Зулкарнайн, что означает то же самое, что Александр, и это происходит по причине почтения к Александру Великому»<sup>24</sup>. Правление ‘Али приходится приблизительно на 60-е годы (462/1069), время составления *Джса ‘ми ал-хикматайн* («Собрание двух мудростей»). Согласно Насир-и Хусраву, по какой-то причине ‘Али был вынужден бежать и некоторое время находился в изгнании, однако затем вновь стал верховным правителем Бадахшана<sup>25</sup>. По словам этого автора, ‘Али б. Асад проявлял интерес к мусульманскому богословию (*калам*), философии (*хикма*) и другим наукам, а также имел склонность к сочинительству — в своей работе Насир-и Хусрав приводит три его небольших *газели* дидактического характера<sup>26</sup>. Исма‘илитский философ Абу-л-Хасан Ахмад б. Хасан Гургани<sup>27</sup> преподнес ‘Али б. Асаду свою *касыду*, которую последний рассказал в одной из бесед Насир-и Хусраву. *Касыда* состоит из восьмидесяти двух *байтов*, в которых содержится девяносто один вопрос, касающийся философии (*хикма*), богословия (*калам*), логики (*мантик*), коранической экзегетики (*та‘вил*). Ответам на эти вопросы Насир-и Хусрав посвятил свой знаменитый труд *Джами‘ ал-хикматайн*, где изложил точку зрения на них греческих и исма‘илитских философов.

По сведениям, приводимым в *Гавхарриз* («Россыпь жемчужин»)<sup>28</sup>, Насир-и Хусрав прибыл в Бадахшан вместе с Имамом ал-Мустансиром, который поселился в с. Мах-и май района Дарваз современного Афганистана. Его могила, согласно местным легендам,

находится в этом селении и является одним из наиболее почитаемых мест на Западном Памире как среди исма‘илитов, так и среди суннитов (рис. 4)<sup>29</sup>.

В этом же источнике приводится значительный по объему матери-ал, впрочем, часто фантастического характера и, безусловно, изрядно приукрашенный, о деятельности Насир-и Хусрава, его проповеди и первых неофитах из числа знати и образованных людей Бадахшана, впоследствии ставших *да‘и* и исма‘илитскими проповедниками на Памире. Из числа таких новообращенных упоминаются имена правителя Йумгана Малик Джахан-шаха, после обращения в исма‘илизм принял имя Баба ‘Умара Йумги, и Сайида Сухраб-и Вали Бадахшани (иногда его еще называют Сайид Алави)<sup>30</sup>. Последнего местная традиция называет учеником Насир-и Хусрава, которого тот чудесным образом излечил от болезни. Сухраб-и Вали Бадахшани является автором нескольких работ по исма‘илитскому вероучению, из которых до нас дошла лишь одна под названием *Си ва шиши сахифа* («Тридцать шесть страниц») (рис. 5). В тексте этого труда приводится и дата его составления — 1453 г., что, таким образом, опровергает местные легенды, поскольку Насир-и Хусрав умер в 1088 г., т. е. за несколько веков до составления *Си ва шиши сахифа*<sup>31</sup>. *Да‘ват-и насири* (букв. «призыв Насира»), если судить по тем сведениям, которые приводятся в *Гавхарриз*, имел довольно четкую организационную структуру. В тексте упоминается также имя Шаха Мадани, *сардара* (военачальника) армии местного правителя, его заместители (*абдадан*), *каландаран* и *дам-дараан* (букв. «обладающие [чудесным] дыханием»)<sup>32</sup>.

Исма‘илитский призыв в Бадахшане, начавшийся во время *да‘ват-и насири*, дальнейшее свое развитие, возможно, даже в более активной и масштабной форме получил после трагических для иранской общины событий, связанных с падением исма‘илитского государства и взятием крепости Аламут войсками монголов (1256 г.). В низаритской историографической традиции последующий за этим период вплоть до XVIII в. принято называть *ас-сатр* («период сокрытия»). Несмотря на то что это время нельзя, разумеется, считать «золотым веком» в истории исма‘илитской общины Ирана, тем не менее для бадахшанских низаритов одним из последствий преследо-

نشان ماند مثل در خمیر کچیری نشان یا نقش میکانند نجفی  
از نهان سوار نشان ماند در بالای سنگ امان شخص شاه  
ولایت میکانند و از اوقات در امان جاه در بالای کوه  
زیارت کاه کردند و بنای عمارت نهادند و قلعه دیران شد  
آلا او را هزار حضرت شاه ولایت میکویند و نزد و نزد و  
اورا شیخهای او که وزیر نهان مزار گیاشند در بین خود را  
 تقسیم میکانند و در که او را چهیشه خاروب و پاکیزه میکنند  
اما تغایی کار مزار را دشیخهای برای خواسته وزیرین زیاد رکاشد  
نمیدارم برای من خوب معلوم نیست و دیگر نمیدارم کارین  
نمیگام شد و دیگر مزار را کی خود خور در لایچ نمیدارم و قشلاق  
سروچان و غند و بعد از آن جاه آمده و قشلاق خاروق  
یک چهارم از قشلاق خاروق با لاستر در یکدشت خوردا و ۳  
مزار سلطان ولد میکویند یعنی که پسر سلطان پشته  
نقل او را نهیخنیں که ترشیخیده هم که در وقت قدیم در بین

Рис. 4. *Хикайат-и мазарха-йи Кухистан*  
«Сказание о мазарах Кухистана»). 20,0×12,5 см, 16 л.  
Бадахшан, начало XX в. Архив ИВР РАН, ф. 121, оп. 1, ед. хр. 336, л. 5

صحیفه اول در تحقیق کلیمه کن بر و جه جاوید آنکه شهر در میان تمام طوائف  
 افیت کلیمه کن علت تمام موجود است چنانچه قرآن بدان ناطق است  
 قوله لعما اما امر فاذا آرا و شئی ائن یقیول لذکن فیکون یعنی بدست یکه  
 امر مسکن هر خسرا که وجود او خواهیم داشت که بکویم بتوپس شود و کلیمه کن نزد ارباب  
 تایل عبارت از شر مبارکه مکون است و اور ذات خود احتیاج لغبیه ندارد  
 و این اثر اغیر موقر تصور باید کرد تا ما در ای اول از نیاید و میتواند بود که کلیمه کن  
 عبارت از امامت و بولایت تعلق کرده است و الیه برجای ای ام رکله و باز  
 کشت و احتیاج جمیع موجودات امری و خلقی بولایت و امامت بود و هر جا که  
 ذکر امام و امامت شود این مرد باشد که او را احتیاج باسوانیست و شخصیت  
 منظر و حافظ مرتبته بولایت و امامت باشد اور امام ممکن بود و از نیجا است

که امام را

Рис. 5. Суҳраб Вали Бадаҳшани. *Си ва шии сахифа*  
 («Тридцать шесть страниц»). Бумага, 28,0×22,5 см, 105 л.  
 Бадаҳшан, время переписки: 10 ша'бана 1333 г. / 23 июня 1915 г.,  
 переписчик Сайид Шахзада Мухаммад. ИВР РАН. С-1704, л. 4

ваний, которыми со стороны монголов подвергались их единоверцы, стало расширение исма‘илитского *да‘вата* и активизация миссионерской деятельности *да‘и* на территории Западного Памира, нашедших в горах надежное убежище и обретших здесь свою вторую родину. Как заметил по этому поводу А. А. Бобринский: «Непроходимые горные дебри, расположенные у самого котла, в котором кипела жестокая жизнь крупных исторических событий, управлявших судьбами людей и народов, создававших счастье одних и несчастья других, не могли не манить в свои надежные крепкие убежища всех терпевших крушение на бурном море житейском. В горах должны были искать приют все обессиленные, обездоленные в непосильной борьбе, все угнетаемые злым роком, деспотом или победителем, все преследуемые за вину и безвинно, все непокорные, все недовольные или существующим, или вновь вводимым укладом жизни»<sup>33</sup>.

Сведения письменных источников и фольклорные нарративы свидетельствуют о появлении в Бадахшане большого количества ши‘итских религиозных деятелей, выходцев из Ирана и Центральной Азии, среди которых наиболее значительными фигурами являются Шах Хамуш, Шах Маланг и Шах Кашан, обосновавшиеся в Шугнане, Шах Камбар-и Афтаб и Шах Исам ад-Дин в пределах Вахана, к потомкам которых, как утверждает автор *Тарих-и Бадахшан* («История Бадахшана»), принадлежат *пирсы* и *миры* Памира<sup>34</sup>.

Согласно этому источнику, *сайийид* Мир Хасан Шах Хамуш через Хасана и Хусайна ведет свою родословную от пророка Мухаммада. Он родился в районе Шахр-и Бузург в 495/1066 г. и умер в возрасте 72 лет в 531/1136 г. До двадцати одного года он прожил в Исфагане. Завершив образование, Шах Хамуш отправился в Багдад, где встретился с ‘Абд ал-Кадиром Джилани. Вместе они отправились в *хаджж* в Мекку. Во время исполнения *тавафа* он неожиданно услышал тайный глас, исходивший из могилы Мухаммада. Пораженный этим голосом, Шах Хамуш не ответил на троекратное обращение к нему *шайхов* ‘Абд ал-Кадира Джилани и Джунайда ал-Багдади, отчего, вероятно, и получил прозвище Хамуш (букв. «молчаливый», «безмолвный»). Джунайд ал-Багдади передал ‘Абд ал-Кадиру Джилани и Шах Хамушу свои духовные силы и знания и отправил последнего в «горные страны Хатлана». Шах Хамуш вместе с четырьмя спут-

никами прибыл через Индию на берега Пянджа, откуда отправился в Шугнан, где вскоре приступил к обучению местных жителей религиозным наукам (*‘ilm*) и основам веры (*усул-и дин*). Здесь он женился на дочери правителя Шугнана. Потомки Шах Хамуша являются «великими шахзада и ишанами Кухистана. Каждая [их] ветвь владеет [укрепленной] горой или замком. Некоторые из них заняты светским управлением, а другие обучаются вере в качестве муршидов и пиров»<sup>35</sup>. По прошествии какого-то времени он отправился в Хатлан, где своей проповедью обратил местных *кафиров* в ислам. Конец своей жизни Шах Хамуш провел в Хатлане, в местечке Дарайи Туркийа<sup>36</sup>.

Сведения *Тарих-и Бадахшан* о происхождении памирских *тиров* подтверждаются словами Сайида Йусуф ‘Али Шаха, записанными А. А. Бобринским во время его поездки в Бадахшан в 1901 г.<sup>37</sup>

Трудности, которые возникают при установлении характера исма‘илитской пропаганды в этот период и роли в ней *да‘и*, заключаются в том, что достаточно сложно определить религиозную идентичность этих миссионеров. Очевидно, они проповедовали какие-то ши‘итские идеи, однако это не дает нам сколько-нибудь весомых оснований причислять их к исма‘илитам. В этот период низаритская община раскололась на две ветви — касим-шахи и мухаммад-шахи<sup>38</sup>, к которой, как принято считать, принадлежали памирские исма‘илиты вплоть до ее исчезновения в XVIII в. Имам Мухаммад-шахи Ради ад-Дин установил в Бадахшане свою власть и в течение двух лет (1507—1509) управлял этой областью, пока не был разбит тимуридским правителем Мирза Ханом<sup>39</sup>. Дальнейшая судьба линии Мухаммад-шахи в Бадахшане пока остается не вполне ясной по причине отсутствия достоверных исторических свидетельств. Тем не менее в упоминавшемся нами *Гавхарриз* существуют указания на объединение памирских мухаммад-шахи с ветвью касим-шахи, которое произошло в первой половине XVIII в. В частности, приводятся сведения о визите бадахшанского *тира* Хаджи Мухаммада Халиха в Кабул к имаму касим-шахи Мавлане Шах-и дину Хасану б. Мавлане Сайиду ‘Али и признании последнего памирской исма‘илитской общиной. Там же сообщается, что Мухаммад Халих встретился с худжжатом касим-шахи Мавланой Йа‘кубом, вручившим ему

фирманы имама, которым должны были следовать низариты Бадахшана. Таким образом, этот период можно считать переходным в религиозной жизни памирской исма‘илитской общины, возникшим, хотя нам и неизвестны конкретные его причины, в какой-то степени и в силу известных политических обстоятельств. Именно в эти десятилетия начинаются преследования мухаммад-шахи в Индии, где они постепенно утрачивают свое политическое значение, а после Амира Мухаммада ал-Бакира их линия имамата прекращает свое существование<sup>40</sup>. В то же самое время имамы касим-шахи постепенно усиливают свое влияние, в особенности благодаря браку, заключенному имамом Хасаном ‘Али Шахом (1817—1881) с Сарв-и Джахан, дочерью Фатх ‘Али-шаха Каджара (ум. 1834). Хасан ‘Али Шах получил почетное звание Ага-хан, а после своего переезда в Индию стал пользоваться значительной поддержкой британских властей.

Говоря в целом о характере исма‘илитского призыва в Бадахшане, следует отметить характерную черту памирской историографической традиции, которая пытается установить взаимосвязь между *да‘ват-и насири* и низаритским *да‘ват-и джадид* (букв. «новый призыв»), разработанным Хасан-и Саббахом (ум. 1124 г.). По одной версии Насир-и Хусрав по дороге домой из Каира в Балх встретил Хасан-и Саббаха, и тот признал его в качестве наставника (*тир*). По другой — Насир-и Хусрав был назначен худжжатом Имама Хади (сына Низара) в Кухистане (Бадахшане), а Хасан-и Саббах был худжжатом в Дайламане. Принимая во внимание то обстоятельство, что встреча этих двух исма‘илитских проповедников и могла иметь место в действительности, тем не менее стоит подчеркнуть, что Насир-и Хусрав умер за десять лет до возникновения исма‘илитского государства с центром в крепости Аламут и за четырнадцать лет до раскола исма‘илитского движения на низаритов и муста‘литов<sup>41</sup>. Поэтому, хотя сейчас и сложно говорить о том, в каком именно виде Насир-и Хусрав проповедовал исма‘илитские идеи в Бадахшане, скорее всего, он придерживался фатимидской доктрины, вдохновившей его изменить собственные религиозные убеждения и образ жизни в целом.

Несмотря на отсутствие прямых исторических свидетельств об отношениях между последователями *да‘ват-и насири* и низаритами

Аламута в более поздний период, существуют, тем не менее, достаточные основания для того, чтобы говорить о значительном влиянии идей иранских исма‘илитов на мировоззрение низаритской общины Бадахшана в XIII в., о чем прежде всего свидетельствует анализ дошедшей до нас памирской исма‘илитской литературы<sup>42</sup>.

Низариты Бадахшана сохранили отчетливую литературную традицию, опирающуюся на корпус сочинений исма‘илитской общины в Иране. Бадахшанские исма‘илиты, насколько можно судить по доступным в настоящее время источникам, не создали собственной, оригинальной интеллектуальной школы — со времен Насир-и Хусрава памирская низаритская община не выдвинула, пожалуй, самобытных авторов, сравнимых с Насир ад-Дином Туси (1201—1274) или Абу Исхаком Кухистани (ум. 1553). Вместе с тем литературная традиция исма‘илитов Памира представляет несомненный интерес для исследователей, поскольку сумела сберечь многие сочинения, относящиеся к интеллектуальной продукции как иранской исма‘илитской общины, так и к более раннему периоду. Характерный тому пример — анонимныйprotoисма‘илитский трактат *Умм ал-китаб* («Мать книги»), списки которого были обнаружены в Шугнане. К важной особенности литературного наследия бадахшанской общины низаритов следует отнести также весьма заметное влияние на исма‘илитских авторов сочинений иранских суфииев. Показательно, что персоязычные низариты посталимутского периода стали считать некоторых поэтов-мистиков, таких как, например, Сана’и (р. 1045 г.), Фарид ад-Дин ‘Аттар (1119—1230), Джалал ад-Дин Руми (1207—1273), своими единоверцами, а извлечения и списки их произведений сохранялись в личных библиотеках исма‘илитов Бадахшана.

Кроме того, как в устной, так и в письменной традиции памирской общины заметно влияние определенных элементов исна‘ашарийи. Например, *Гавхарриз* возводит генеалогическое древо некоторых местных худжжас к Мусе ал-Казиму (ум. 799 г.), шестому имаму, из-за разногласий по поводу наследования имамата которого произошел раскол на исна‘ашарийу и исма‘илийу. Во время исполнения обряда *чараг-равшан*<sup>43</sup> на Памире принято читать *Кандил-нама*, текст которой состоит из *айатов* и религиозной поэзии. Авторство

*Кандил-нама* также принято приписывать Насир-и Хусраву. В частности, в этом тексте говорится об исна‘ашарийе как о единственной истинной религии:

Истинной религией является [религия] Двенадцати Имамов,  
Она завершается божественным законом Пророка,  
Неправедны все те, кто [не соблюдают] божественный закон,  
Да приветствует Господь Пророка<sup>44</sup>!

Во время периода *давр ас-сатр*, длившегося несколько столетий, от распада исма‘илитского государства в Аламуте и до анджуданского возрождения, в результате деятельности многочисленных проповедников в ткань низаритского вероучения стали постепенно проникать некоторые элементы исна‘ашариий и мусульманского мистицизма, которые, сохранив нечто от древних культов, объединились в систему верований, которую сами памирцы называют *дин-и панджстани* — «религией пяти [священных] особ».

### Примечания

<sup>1</sup> Карматы (ал-караматийа) — название последователей одного из ранних направлений исма‘илизма. Название этого движения связывают с именем исма‘илитского проповедника Хамдана ибн ал-Аш‘аса, носившего прозвище Кармат (Карматийа). Начало активных действий карматов относят, как правило, к концу IX в. Наибольшего успеха движение достигло в Бахрейне, где в 899 г. было основано независимое карматское государство с центром в г. Лахса (ал-Ахса’). Карматы развивали «внутреннее» (ал-батин) учение ранних исма‘илитов, ввели строгую систему обучения (*ам-та‘лим*). Философско-богословская доктрина карматов во многих чертах испытала влияние философского кружка «Чистые братья» (*Ихван ас-Сафа*). Ислам. Энциклопедический словарь (М., 1991), с. 132—133.

<sup>2</sup> Россия и Бухарский эмират на западном Памире (М., 1975), с. 103.

<sup>3</sup> Дафтари Ф. Да‘ва исмаилитов за пределами государства Фатимидов. Традиции исмаилизма в средние века (М., 2006), с. 83—103.

<sup>4</sup> Stern S. The Early Ismaili Missionaries in North West Persia and in Khurasan and Transoxiana. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), p. 56—90; Crone P., Treadwell L. A New Text on Ismailism at the

Samanid Court. *Text, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*, ed. C. F. Robinson (Leiden, 2003), p. 38—67.

<sup>5</sup> Бертельс Е. Э. *Очерк истории персидской литературы* (М., 1928), с. 271.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> См.: Сагадеев А. В. *Ибн Сина* (М., 1980), с. 34.

<sup>8</sup> Низами ‘Арузи. *Чахар макала* (Тегеран, 1331), с. 163.

<sup>9</sup> Помимо некоторых ритуальных и обрядовых практик наиболее отчетливо это проявляется в почитании святых (*авлийа*’, бузурган) и святынищ (*зий-аратгах*), многие из которых связаны с именами представителей ши‘итской сакральной истории — ‘Али (Шах-и мардан), Фатимы, Хасана, Хусейна, ‘Али Зайн ал-‘Абидина, Мухаммада Бакира, Джа‘фара Садика и др.

<sup>10</sup> Подробно относительно исламизации Центральной Азии см.: DeWeese D. *Islamisation and Native Religion in the Golden Horde* (Pennsylvania, 1994).

<sup>11</sup> *Худуд ал-‘алам мин ал-маширик ила ал-магриб* («Книга о пределах мира от востока к западу») — географический трактат неизвестного автора, самый ранний образец географического сочинения на персидском языке. Составлен около 928 г. См.: *Hudud al-‘Alam, The Regions of the World. A Persian Geography*, 372 A. H. — 982 A. D., tr. and explained by V. Minorsky (Oxford; L., 1937), p. 120—121.

<sup>12</sup> Iloliev A. *The Isma‘ili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims* (N.Y., 2008), p. 45.

<sup>13</sup> *История Горно-Бадахшанской автономной области* (Душанбе, 2005), с. 187—188.

<sup>14</sup> Iloliev. *Op. cit.*, p. 43. Подробнее о крепости Ках-каха и литературе о ней см.: Бубнова М. А. *Археологическая карта Горно-Бадахшанской автономной области: Западный Памир (памятники каменного века — XX в.)* (Душанбе, 2007), с. 222—223. Кроме того, см.: *Хикайат-и мазарха-йи кухистан. Архив ИВР РАН*, ф. 121, оп. 1, ед. хр. 336, л. 5. Ср.: *Фольклори Памир* (Душанбе, 2005), т. II, с. 80—86. Приводимая здесь легенда практически совпадает со сведениями анонимной рукописи *Кисса-йи Ках-каха*. Эта рукопись, хранящаяся ныне в ИВР РАН (А 896), была приобретена в 1909 г. А. Мухановым. Легенды, в которых фигурируют реальные исторические персонажи из ранней истории ислама, имеют широкое распространение в Бадахшане. Согласно одной из них, после событий в Кербеле Зайн ал-‘Абидин, преследуемый сторонниками Йазида Му‘авии, нашел убежище на Памире и обосновался в с. Тим, неподалеку от Хорога. В сходных по своей сюжетной канве фольклорных нарративах упоминается также Мухаммад

Бакир, Фатима бинт Мухаммад, ал-Мустансир Биллах, побывавшие в Бадахшане и прославившиеся здесь своими чудесами.

<sup>15</sup> Бабаев А. *Крепости древнего Вахана* (Душанбе, 1973).

<sup>16</sup> Там же, с. 176.

<sup>17</sup> Там же, с. 185—186. Относительно зороастризма в Центральной Азии см.: Foltz R. When Was Central Asia Zoroastrian?. *The Mankind Quarterly*, 38/3 (1998), р. 189—200.

<sup>18</sup> Большинство древних петроглифов представляет собой схематичные изображения горных козлов, реже — быков или яков, снежных барсов, собаки и коровы. Не менее часто встречаются изображения раскрытый ладони, которые, по словам местных жителей, либо являются отпечатком руки ‘Али, либо же символизируют «святое семейство», панджстан: Мухаммада, ‘Али, Фатиму, Хасана, Хусейну.

<sup>19</sup> *Россия и Бухарский эмирят...*, с. 104

<sup>20</sup> Бобринский А. А. *Горцы верховьев Пянджа* (М., 1908), с. 110.

<sup>21</sup> См.: Насири Хусров. *Сафар-наме. Книга путешествия*, пер. и прим. Е. Э. Бертельса (М., 1933).

<sup>22</sup> Halm H. The Isma‘ili Oath of Allegiance (‘Ahd) and the Sessions of Wisdom (*Majalis al-Hikma*) in Fatimid Times. *Medieval Isma‘ili History and Thought*, ed. by F. Daftary (Cambridge, 1996), р. 91—115.

<sup>23</sup> Насири Хусров. *Указ. соч.*, с. 110.

<sup>24</sup> Легенда о происхождении местных правителей от Александра Великого упоминается Бабуром, а также другими ранними мусульманскими авторами. К потомкам Александра Македонского относили себя также правители Каратегина, Дарваза, Рушана, Шугнана, Вахана, Читрала, Гильгита, Свата. См.: Поло М. *Книга о разнообразии мира*, пер. И. П. Минаева, *Вестник Европы*, 11 (1887), с. 118: «В Баласиане народ — мусульмане; у него особый язык. Большое царство; цари наследственные, произошли они от царя Александра и дочери царя Дария, великого властителя Персии. Все они из любви к Александру Великому зовутся по-ихнему, по-сарацински, Зулькарнем, что по-французски значит Александр».

<sup>25</sup> Naser Khosrow. *Jami al-hikmatayn*, ed. by M. Mo‘in, H. Corbin (Tehran, 1332/1953), р. 16—18, 314.

<sup>26</sup> Там же, р. 16, 100, 315.

<sup>27</sup> О жизни этого автора известно очень немного. Его имя упоминает ‘Али б. Зайд Байхаки: «Я нигде не встречал упоминания его имени, за исключением одной касыды на персидском языке, комментарий на которую составил Мухаммад б. Сурх Нишапури» (Corbin H. Abu'l-Haytam Gorgani, *Encyclopædia Iranica* (L., 1982) I/3, р. 316—317). Абу-л-Хасан, по всей ви-

димости, был современником известного исма‘илитского философа Абу Йа‘куба Сиджистани (ум. ок. 971).

<sup>28</sup> Автор — некий Кучак, живший в южном Бадахшане (с. Джурма недалеко от Файзабада) в первой половине XIX в. Это довольно большой по объему трактат, разделенный на три части. В первой, *Силк-и гавхарриз* («Нить рассыпающихся жемчужин»), говорится о передаче пророчества и имамата от Адама до сорок пятого имама Хасана ‘Али (Ага-хан I). Вторая, *Мабда’-и амадан-и джавхар-и адами* («Источник возникновения субстанции человека»), представляет собой раздел по доксографии, где основное внимание уделяется ши‘итским и исма‘илитским «сектам». В третьей, *Байан-и имамат ва дарвишан* («Разъяснение относительно имамата и дервишей»), приводится генеалогия пиров и *да‘и* Бадахшана XVII—XIX вв. Сочинение написано в стихах и прозе, последний раздел — исключительно прозаический. В частности, в нем говорится, что *пирсы* Бадахшана происходят из чилтанов.

<sup>29</sup> Iloliev. *Op. cit.*, p. 48.

<sup>30</sup> Краткая биография этого автора приводится в: Daftari F. Badakhshanī Sayyid Suhrab-i Valī. *The Persian Encyclopedia of Islam* (Tehran, 1996). p. 1132.

<sup>31</sup> Издание текста см.: Vali Badakhshani S. S. *Si va Shish Sahifa*, ed. by Ujaqī (Tehran, 1961). W. Ivanov, *A Guide to Ismaili Literature* (L., 1933), p. 93; Бертельс А. Е., Бакоев М. *Алфавитный каталог исмаилитских рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской автономной области экспедицией 1959—63 гг.* (М., 1967), с. 112.

<sup>32</sup> Iloliev. *Op. cit.*, p. 87—89.

<sup>33</sup> Бобринский А. А. *Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы)* (М., 1908), с. 40.

<sup>34</sup> *История Бадахшана. Та’рих-и Бадахшан.* Фотографическая репродукция рукописного текста, введение, указатели А. Н. Болдырева (Л., 1959), л. 118а.

<sup>35</sup> Там же, л. 119б.

<sup>36</sup> *История Бадахшана*, фотографическая репродукция рукописного текста, введение, указатели А. Н. Болдырева (Л., 1959).

<sup>37</sup> Бобринский А. А. Секта исмаилья в русских и бухарских пределах Средней Азии. *Этнографическое обозрение*, 1 (М., 1902), с. 5.

<sup>38</sup> Иванов В. А. Забытая ветвь исмаилизма. *Очерки по истории исмаилизма* (СПб., 2011), с. 109—129.

<sup>39</sup> Искандаров Б. И. *Социально-экономические и политические аспекты истории памирских княжеств (X в. — первая половина XIX в.)* (Душанбе, 1983), с. 57.

<sup>40</sup> Daftary. *The Ismailis — Their History and Doctrines* (Cambridge, 1990), p. 490—491.

<sup>41</sup> О исма‘илитском государстве с центром в крепости Аламут см.: Hodgson M. The Ismaili State. *Cambridge History of Iran* (Cambridge, 1968), vol. 5, p. 422—482.

<sup>42</sup> По поводу исма‘илитской литературы на Памире см.: Ivanov, *A Guide to Ismaili Literature* (L., 1933), p. 88—119; Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (L., 2004); Бертельс, Бакоев. Указ. соч.

<sup>43</sup> По поводу обряда чараг-равшан см.: Hunzai N. *Chiragh Rawshan* (Karachi, 1994); ‘А. Наджиб. *Назар-и ба та’рих-и чараг-равшан* (Карачи, 1976); Ivanow. Sufism and Ismailism: Chiragh-Nama. *Revue Iranique d’Anthropolo*, 3 (1959), p. 13—70.

<sup>44</sup> Цит. по: Iloliev. *Op. cit.*, p. 123.

***Н. С. Терлецкий***

## **К ВОПРОСУ О ПОЧИТАНИИ ДЕРЕВЬЕВ У ТАДЖИКОВ (КУЛЬТ КИПАРИСА В КОНТЕКСТЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ ПРАКТИКИ ПАЛОМНИЧЕСТВА И ПОКЛОНЕНИЯ)**

Почитание деревьев занимает важное место в традиционном мировоззрении таджиков, являясь составной частью тех представлений, формирующих местный духовный субстрат, которые стадиально относятся к эпохе, предшествовавшей появлению ислама в Центральной Азии. Природные культуры, получив новое осмысление в рамках религии пророка Мухаммада, сыграли существенную роль в сложении культурного многообразия мусульманского мира, во многом определив специфику региональных форм бытования ислама.

Вопросы почитания деревьев у таджиков в частности и у оседлого населения Центральной Азии в целом, их роль в традиционной обрядности уже становились предметом исследований. Среди авторов, обращавшихся к данной проблематике, следует отметить А. К. Писарчик<sup>1</sup>, Р. Р. Рахимова<sup>2</sup>, Я. И. Калонтарова<sup>3</sup>, О. В. Горшунову<sup>4</sup>. К указанной теме в нескольких работах обращался и автор статьи<sup>5</sup>. Однако степень изученности вопроса все еще весьма далека от удовлетворительной, а многие аспекты многогранного и многопланового культа деревьев вовсе остаются пока не охваченными. Целью предложенной вниманию читателя статьи является рассмотрение отношения к одной из пород деревьев в контексте мусульманской практики паломничества и поклонения (*зийарат*) на примере *мазара* Биби-Савр, расположенного в селении Симиганч.

Внимание автора на указанный *мазар* обратил Р. Р. Рахимов. В 2012 г. мне посчастливилось побывать на объекте в ходе выполнения полевых исследований в составе Центральноазиатской этнографической экспедиции МАЭ РАН. В 2009 г. на этом *мазаре* в составе экспедиции работал и сам Рахимов, отразивший результаты наблюдений в своих статьях.

Селение Симиганч расположено в 11 км к северу от районного центра Вахдат в верхнем течении реки Симиганч, правого притока

Кафирнигана, в предгорье Гиссарского хребта Гиссаро-Алайской горной системы. *Мазар* Биби Савр расположен в северной части кишлака приблизительно в 200 м от центра поселка, сформированного развиликой дорог перед недавно (в 2009 г.) отстроенным комплексом мечети имени ‘Абд ар-Рахмана Джами, включившим в себя почитаемое место захоронения Ни‘мат Аллаха Бухараи (Хазрати шайх Нематуллохи Бухорой)<sup>6</sup>. *Мазар* Биби Савр представляет собой огороженную территорию площадью в несколько сотен квадратных метров, поросшую деревьями (илл. 1). Среди них преобладают платаны (вид *Platanus orientalis*), или чинары (чинор). Сразу за калиткой, ведущей внутрь участка, находится несколько крупных пальм, под которыми, расстелив на земле матрацы (*курпачи*), обычно помещаются паломники для отдыха и совершения ритуальной трапезы (илл. 2). В глубине территории *мазара* располагается главный объект поклонения: старое раскидистое вечноzelеное дерево впечатительных размеров. Его высота составляет около 15 м, а диаметр ствола у основания около 3 м. Поверхность земли под кроной дерева вытоптана и лишена растительности, а также несколько приподнята над окружающей территорией, формируя пространство, которые местные жители называют *суфа* (илл. 3).

Ритуал паломничества, совершаемый посетителями *мазара*, в целом типичен для подобной категории почитаемых объектов в Центральной Азии. Паломники, среди которых преобладают женщины, могут посещать Биби Савр в любой день недели, однако наиболее благоприятной, специально отведенной для этой цели является среда (*чоршанбе*). Ритуальные действия, называемые *мушилкушио* (букв. «разрешающие затруднения»), начинаются с символического подметания паломницами *суфы*, это считается благочестивым делом, относящимся к категории *саваб* — поощряемых поступков. Вступая в сакральное пространство, локализованное *суфой*, необходимо снимать обувь. С босыми ногами паломники совершают трехкратный ритуальный обход (*таваф*) вокруг дерева, движение выполняется в направлении против часовой стрелки. После этого посетители обращаются с молитвами к эпониму *мазара*, праведной Биби Савр, персонифицированной в образе почитаемого объекта природы. Целуя свои руки, прикасаются ими попеременно к стволу дерева



Илл. 1. Общий вид мазара Биби Савр. Симиганч, Вахдатский район, Республика Таджикистан. Июнь 2012 г. Фото автора



Илл. 2. Паломники совершают молитву рядом с почитаемым кипарисом на мазаре Биби Савр. Апрель 2009 г. Фото автора



Илл. 3. Паломники с детьми на мазаре Биби Савр.  
Июнь 2012 г. Фото автора

и ко лбу, закрепляя тем самым контакт с сакральным местом. Другая распространенная по всему региону традиция, символизирующая как духовную, так и физическую связь с почитаемым объектом, — повязывание на ветвях деревьев вотивных лоскутов ткани (*латта*, *латта-банд*, *латта-бандак*) как знаков обращения-просьбы к «святому», а также данных ему обетов<sup>7</sup> — в случае рассматриваемого нами мазара находится под запретом. Непозволительность привязывания *латта*, наблюдаемая в настоящее время на некоторых мазарах Центральной Азии, объясняется двумя причинами. В первом случае речь идет о восприятии данной традиции как противоречащей нормам мусульманской религии. На волне борьбы со всякого рода пережитками *джихадий*<sup>8</sup> повязывание вотивных лоскутов объявляется проявлением язычества и многобожия (*ширк*)<sup>9</sup>. Во втором случае подобный запрет объясняется вредом, который могут нанести *латта* самому почитаемому дереву. Как указывает Р. Р. Рахимов, «в среде таджиков существует мнение, что ритуальные лоскутки сдержива-

и от развитие дерева, они могут стать причиной высыхания “зеленого объекта”<sup>10</sup>. Подобное представление кажется более чем обоснованным при виде некоторых деревьев на *мазарах*, ветви и ствол которых сплошь увиты бесчисленными обрывками ткани и платками паломников, а в последнее время даже полиэтиленовых пакетов.

Что касается Биби Савр, то мотивы запрета на *латта* в этом случае обусловлены представлениями, относящимися ко второй категории. Впрочем, эта традиция является столь укоренившейся, что уверещивания смотрителей *мазара* не всегда оказываются единственными — паломники продолжают повязывать вотивные лоскуты, используя для этого деревья и кусты, растущие по соседству. Однако и само почитаемое дерево не избегает подобной участи, а работа смотрителя *мазара*, в частности, заключается и в очищении ветвей от оставляемых *латта*. Среди других его обязанностей — поддержание территории в чистоте и подметание *суфы*. Как и во многих других местах паломничества и поклонения Центральной Азии, смотритель *мазара* именуется термином *джорубкаш* (букв. «подметальщик»). На момент работы в Симиганче Центральноазиатской этнографической экспедиции МАЭ РАН (2012 г.) работу *джорубкаша* на *мазаре* Биби Савр выполнял Холмухаммад (Холмамад / Холмахмад) Ашурали (1921 г. р.), выступивший также в роли информанта. Убираемые с *суфы* опавшие ветви не используются в качестве топлива. Существует также запрет и на отламывание сухих веток от самого дерева. По поверьям, человеку, который даже по незнанию сломает ветку, во сне явится недовольный дух дерева, который свою обиду выражает словами: «Ты сломал мои крылья»<sup>11</sup>. В обязанности *джорубкаша* также входит чтение молитв за паломников во время *зийрат*, они читаются как непосредственно перед деревом, так и во время ритуальной трапезы под упоминавшимися ранее чинарами.

Популярность *мазара* Биби Савр у паломников (в первую очередь паломниц) обусловлена представлением о способности эпонима этого места, персонифицированном в дереве, и / или самого почитаемого дерева отражать воздействие и оберегать от сглаза и порчи. По представлениям местного населения, сглаз (*чишм* / *чаим*) обладает разрушительной силой, а его катастрофические последствия могут вылиться во всевозможные несчастья, неудачи, болезни, в частно-

сти сплаз является одной из основных причин отсутствия потомства. Сам облик почитаемого вечнозеленого дерева, возраст которого исчисляется несколькими сотнями лет, наглядное свидетельство наличия в нем мощной силы, способной противостоять злоторным явлениям. Приобщиться к ней ради избавления от порчи стремятся посетители *мазара*. Молитвы паломниц сформированы *нийятатами* («сокровенными желаниями», «обетами», «помыслами») об ограждении их самих и членов их семей от влияния и / или последствий дурного глаза, материальном благополучии, здоровье и т. п.<sup>12</sup> После совершения *тавафа* и произнесения молитвы паломницы уходят, не оборачиваясь на дерево, поскольку в противном случае насланная на человека порча может вновь вернуться к нему.

Согласно агиографической легенде, название описываемого *мазара* связано с некой мусульманской праведницей, носившей имя Биби Савр (букв. «бабка Савр»)<sup>13</sup>. По словам Холмамада, где-то в Аравии имеется *мазар* сестры Биби Савр, *мазар* еще двух сестер находится в Муминабадском районе Таджикистана. Более подробная информация о жизни праведной женщины отсутствует. Обращает на себя внимание тот факт, что на самом *мазаре* нет никакого захоронения. На некотором удалении слева от тропинки, ведущей к почитаемому дереву, впрочем, находятся две могилы. На вопрос о них *джорубкаш* ответил, что подходить к ним не стоит во избежание «их гнева», отметив, что отношения к Биби Савр они не имеют. Предания также гласят, что первоначально название *мазара* было Биби Зумрад (букв. «бабка Изумруд»). Впрочем, объяснение этого названия также отсутствует. В мусульманской Центральной Азии слово *зумрад* помимо обозначения драгоценного камня используется также для обозначения эпитета «изумрудно чистый», применимого к воде. Возможно, в нашем случае имеет место аллюзия на существование здесь когда-то ранее почитаемого целебного источника, или же данный термин символизирует изумрудный оттенок зелени дерева, однако какой-либо конкретной информацией по данному вопросу в настоящий момент мы не располагаем.

Среди почитаемых мусульманских мест паломничества и поклонения Таджикистана эпоним Савр встречается также на территории Муминабадского района Хатлонской области. В селении Душанбеча

(известном также как Хонатарош) имеется *мазар*, который ассоциируется с именами двух праведных сестер: Биби Савро и Биби Навро. Согласно легенде, рассказанной местным *джарубкашем* Бобо Маджнуном Воситзаде (1931 г. р.), этот *мазар* является местом захоронения двух из четырех родных сестер. *Мазары* двух других сестер, Биби Мохру и Биби Хавво, также находятся на территории Муминабадского района. Небольшая постройка, обозначающая место погребения Биби Савро и Биби Навро, была возведена в 1999 г. на средства некоего бизнесмена. Выполненные паломниками, среди которых преобладают женщины, обряды сводятся к чтению молитв, троекратному *тавафу* вокруг гробницы, подметанию территории вокруг нее и совершению омовений водой из расположенного рядом водоема, питающегося, по всей видимости, ключами, бьющими со дна. Отмечая очевидную схожесть слов «Савр» и «Савро», Р. Р. Рахимов выдвинул предположение, что конечное «-о» во втором связано с разговорной формой и образовано от показателя множественного числа «-хο»<sup>14</sup>.

Еще одним примером отражения слова «Савр» в сакральной топонимике Таджикистана можно считать культовый комплекс Савристон (Савристан) в селении Ругунд Истаравшанского района Согдийской области. Населенный пункт Ругунд находится в 8 км к северу от районного центра города Истаравшан (ранее Ура-Тюбе). Комплекс, территория которого составляет более двух гектаров, включает в себя несколько объектов. Помимо мечети, представляющей собой большое внутреннее помещение и просторный *айван*, оформленные резными колоннами, имеется также почитаемое захоронение (*кабр*) Ходжи Мирфозила (Х<sup>в</sup>аджа Мир Фазил), которого местная легенда называет племянником арабского военачальника Абу Бакра ас-Сиддика<sup>15</sup>. Еще один объект носит название Чилзина (букв. «сорок ступеней») и представляет собой расположенную на глубине около 13—15 м пещеру, в которую ведут ступени. Это помещение использовалось в качестве *чилла-хона* — места для сорокадневного ритуального уединения. Едва ли не основными объектами почитания и поклонения у посетителей этого *мазара* являются большие старые деревья, *савр*, которые и дали название всему комплексу. Возраст деревьев составляет около 1100—1200 лет. Предание свя-

зывает происхождение этих деревьев с популярнейшим персонажем центральноазиатской агиографии Хазрати 'Али, личность которого отождествляется с четвертым праведным халифом 'Али б. Аби Талибом (ум. 661 г.). Согласно легенде, 'Али вместе с десятью сопровождавшими его сподвижниками, уходя от преследования кафиров-неверных, оказался в этой местности. Решив остановиться на отдых, беглецы спешились и привязали своих лошадей к воткнутым в землю колышкам. Однако внезапно появились преследовавшие их враги, и 'Али с соратниками были вынуждены спасаться бегством: вскочив на коней, они поспешили покинуть место, однако колышки последовали за ними следом. Опасаясь, что они могут стать обузой и задержать его отряд, 'Али обернулся и сказал: «Сабр! ("Подожди!"»). Внемля его призыву, колышки остановились и превратились в огромные деревья, преградившие путь неверным. Место, в котором с 'Али произошли эти чудесные события, стало называться Сабристан (букв. «место ожидания»), а со временем звук «б» изменился на «в», образовав современный вариант названия Савристан. Упрощенный вариант легенды повествует о том, что колышки просто проросли и превратились в деревья *савр*. Изначально существовало одиннадцать деревьев. Однако при советской власти в здании мечети была устроена школа, и в холодную зиму в годы Великой Отечественной войны пять деревьев были срублены с целью отопления помещения<sup>16</sup>.

Поиски объяснений происхождения названий упомянутых *мазаров* подталкивают к попыткам связать их с несколькими вариантами значения термина *савр*. Первое имеет отношение к жизни пророка Мухаммада и ранней истории ислама. Сакральная география Мекки включает в себя значительное число природных объектов, имеющих религиозное значение. Одним из них является пещера Гар Савр, расположенная на труднодоступной вершине одноименной горы (Джабал Савр) в семи километрах к югу-юго-востоку от ал-Масджид ал-Харам<sup>17</sup>. В этой пещере Мухаммад скрывался вместе с Абу Бакром в течение трех дней в самом начале *хиджры*, перед тем как отправиться в Медину<sup>18</sup>. Этот эпизод нашел отражение в Коране (9:40): «Вот изгнали его те, которые не веровали, когда он был вторым из двух. Вот оба они были в пещере, вот говорит он своему спутнику: «Не печалься, ведь Аллах — с нами!»»<sup>19</sup>

Чудеса, позволившие Мухаммаду и Абу Бакру оставаться незамеченными во время пребывания в пещере, описываются в многочисленных *хадисах*, многие из которых входят в авторитетные сборники преданий. Так, Ибн Са'д<sup>20</sup>, Байхаки<sup>21</sup> и Абу Нуайм<sup>22</sup> передают от Абу Мусаба ал-Макки со ссылкой на Анаса б. Малика<sup>23</sup>, Зайда б. Аркама<sup>24</sup> и Мугибу б. Шуба<sup>25</sup> следующий *хадис*: «В то время как пророк и его спутник прятались в пещере, у входа пещеры по повелению Аллаха выросло дерево, которое укрыло их от взора преследователей. Также по повелению Аллаха паук заплел паутину, которая спрятала их от преследователей. Также по повелению Аллаха два диких голубя ждали у входа в пещеру. Хорошо вооруженные курайшиты, преследовавшие пророка, вплотную подошли ко входу пещеры. Когда до пещеры оставалось сорок шагов, они послали одного из них проверить пещеру. Этот юноша дошел до входа пещеры но, не зайдя туда, вернулся обратно. А его соратники кричали ему: “Почему ты возвращаешься обратно?” На что он ответил: “У входа в пещеру были два голубя, если бы в пещере кто-то был, голуби бы улетели бы оттуда”».

Впрочем, несмотря на некоторые сюжетные совпадения преданий о Гар Савр с приведенными нами выше *ривайатами* о центральноазиатских *мазарах* Биби Савр и Савристан (наличие пещеры, выросшие деревья, преследование врагов и т. д.), заимствование аравийского топонима кажется мало вероятным. Столь же сомнительным кажется перенесение и другого значения слова *савр* на рассматриваемые нами сакральные объекты. Речь идет о термине *савр*, обозначающем зодиакальный знак и созвездие Тельца. По всей видимости, это заимствование в арабский язык греческого слова Ταύρος (Телец)<sup>26</sup>. В солнечном календаре месяц *савр* соответствует апрелю — маю. Письменные источники рассказывают, что некоторые *мазары* Центральной Азии пользовались особой популярностью в месяц *савр*. Так, рассказывая о *мазаре* Нур-Аты, Мирза Салимбек<sup>27</sup> в своем сочинении говорит: «Ежегодно в месяце *савр* на целых четыре недели это место становится местом прогулок и паломничества. Сюда приходят паломники со всех сторон, из дальних и близлежащих *вилайатов*. А в дни четверга и пятницы здесь собирается до 100 000 человек, мужчин и женщин»<sup>28</sup>. Однако никаких указаний на то, что подоб-

ное явление было характерно для *мазаров* Биби Савр, Биби Савро и Биби Навро или Савристан не имеется. Также нет свидетельств, которые дали бы нам основание связывать указанные объекты паломничества с каким-либо персонажем мусульманской агиографии (исторической личностью, мифологическим героем, праведником и т. д.), носящим имя Савр. В случае *мазара* Биби Савр и Биби Савро подобное вряд ли можно допустить, поскольку имя Савр (происходящее от зодиакального знака Телец) мужское<sup>29</sup> и несовместимо с обращением женского рода «Биби». В отношении *мазара* Савристон мы не располагаем какими бы то ни было сведениями, которые позволяли считать какого-либо деятеля эпонимом этого сакрального объекта.

С большой долей вероятности, если не сказать уверенности, можно говорить о том, что названия упомянутых выше *мазаров* происходят от слова *сарв*, обозначающего породу деревьев — кипарис. Чередование согласных, подобно *савр-сарв*, представляет собой довольно распространенное явление в таджикском / персидском языке. В пользу подобного прочтения названий исследуемых здесь мест паломничества свидетельствуют несколько аргументов. Рассмотрим каждый из *мазаров* отдельно. В случае Биби Савр обоснованность доводов вполне очевидна. Во-первых, единственный объект культа здесь — венчозеленое дерево. Сверка с описаниями, приведенными в научной литературе и иллюстративным материалом, подкрепляют убеждение, что в данном случае мы имеем дело именно с кипарисом. Во-вторых, информанты из числа жителей селения Симиганч сами определяли породу дерева как *сарв*. Что касается *мазара* в Муминабадском районе, то на вопрос о значении слова *савро* в имени Биби Савро собеседники также ответили, что оно обозначает название дерева *сарв* («кипарис»). Однако на этом *мазаре* не наблюдается никаких деревьев, даже отдаленно напоминающих кипарис. На прямой вопрос о том, где же находится сам *сарв*, или вернее *савро* (лит. *савр-хо* — «кипарисы»), давшие имя почитаемому месту, *джорубкаш* ответил, что на своем долгом веку он их не видел, и предположил, что они не сохранились. Представленное смотрителем *мазара* объяснение имени второго эпонима святыни — Биби Навро — подтверждает предположение о том, что эти названия (*савро* и *навро*) являются

персонификацией почитаемых природных объектов: происхождение термина *навр* он связал со словом *нам* («влага», «влажность») и соотнес с водным источником, присутствующим на *мазаре* до сих пор. Таким образом, мусульманское место паломничества, отождествляемое с мусульманскими праведницами, представляет собой результат развития природных культов — почитания деревьев и водных источников. Эпонимы *мазара* в селении Душанбеч (Хонатарош) и Симиганч связаны с культурами антропоморфизированных объектов природы — кипарисов.

На подобное явление, когда за обезличенным персонажем мусульманской агиографии скрывается какой-либо объект доисламского культа, обратил внимание Г. П. Снесарев, рассматривая *мазар* Чинар-бобо, входящий в культовый комплекс Султан-Ваиса (за обликом которого скрывается известный мусульманский деятель Ваис ал-Карани) в Хорезме. Фигура Чинар-бобо представляется весьма примечательной. Этот святой, в сущности, не имеет имени, ибо слово *чинар* означает дерево, платан, и абсолютно лишен каких бы то ни было биографических данных, как реальных, так и легендарных. Практика свидетельствует: за такими безымянными святыми непременно скрывается какой-нибудь объект языческого почитания, в данном случае дерево, культ которого еще в глубокой древности существовал в Хорезме. Особой сакральной силой — злой или добрый — наделялись шелковица, джида, боярышник, гуджум, фруктовые деревья, а с распространением ислама этот культ потерял самостоятельность: священные деревья стали почитаться лишь в связи с каким-либо мусульманским святым и его *мазаром*. Поэтому, как указывал в своей работе Г. П. Снесарев, можно высказать предположение, что хорезмский Чинар-бобо — не что иное, как антропоморфизация древнего растительного объекта поклонения<sup>30</sup>.

Схожая картина наблюдается и в отношении культового комплекса Савристон. Принимая во внимание почтенный возраст деревьев, а также тот факт, что они дали название всему *мазару*, можно сделать вывод о том, что они (а возможно, и пещера) изначально являлись объектами поклонения. Здесь не имела место персонификация культа дерева, как в случаях *мазаров* Биби Савр и Биби Савро, а, вероятно, почитание деревьев получило в рамках ислама новое

осмысление, будучи связанным при помощи легенды с жизнью и деятельностью почитаемых персонажей ('Али, Ходжи Мирфозила). Так же как и в первых двух рассматриваемых нами *мазарах*, порода почитаемых деревьев в комплексе Савристон определена как *сарв*. К сожалению, автор не имел возможности лично осмотреть описываемый объект паломничества, а имеющаяся в наличии крайне скучная информация не дает возможности с точностью определить видовую принадлежность этих деревьев и с полной уверенностью утверждать, что речь идет именно о кипарисах.

Рассматривая представления, связанные с кипарисом вечнозеленым (лат. *Cupressus sempervirens*), следует отметить, что они отличаются совмещением в едином символе противоположных образов. Это общая тенденция для большинства народов, населяющих обширный ареал распространения *Cupressus sempervirens*, простирающийся практически через всю субтропическую зону Евразии<sup>31</sup>. Естественно, восприятие и символизм этого растения в значительной степени обусловлены его природными свойствами и внешним видом. Кипарис — дерево с прямым стволом, обычно пирамидальной узкой вечнозеленой кроной, достигающее высоты 30 м. Характерной особенностью этого растения является большая продолжительность жизни: до двух тысяч лет и более<sup>32</sup>. Это качество способствовало укоренению представлений о кипарисе как о символе бессмертия. Подобное восприятие подкреплялось также широтой его фармакологического применения. Подробное описание целебных свойств кипариса приводит в своем трактате *Канун фи-т-тибб* («Канон врачебной медицины») Абу 'Али ибн Сина (370/980—428/1037): «Листья и шишки [кипариса] связывают. Ему присуща рассасывающая сила, которая рассасывает жидкости. Шишки его во всех отношениях сильнее его листьев. Он склеивает, останавливает кровь и даже устраняет гниение. Если кипарис отварить в уксусе с люпином и помазать им ногти, он удалит с них пятна, а листья кипариса уничтожают *бахак* и чернят волосы. Свежие, мягкие, только что сорванные листья, шишки и веточки кипариса заживляют раны в твердых органах, опухоли и прыщи. Кипарис, особенно в смеси с ячменной мукой, помогает от герпеса и от карбункула. Свежие листья и шишки кипариса, если сделать из них лекарственную повязку, хороши при

грыже. [Если применить его] в виде лекарственной повязки, он укрепляет нервы и стягивает грыжу, укрепляет расслабленные [мышцы] и делает их тверже. Если мелко истолочь кипарисовые шишки с инжиром и сделать, из них фитиль в нос, это избавляет от дикого мяса, а отвар [шишек] в уксусе прекращает зубную боль. Шишки кипариса дают пить в вине при кровохарканье, затрудненном дыхании, “стоячем дыхании” и застарелом кашле. Так же [действует] их отвар. Листья кипариса дают пить в уваренном вине, и это помогает при затрудненном мочеиспускании и истечении излишков в мочевой пузырь. Они полезны также от язв в кишках и в животе, к которым стекают излишки»<sup>33</sup>.

У кипариса мягкая и легкая древесина, обладающая антибактериальными свойствами, а также сильным запахом, отпугивающим насекомых. Высокое содержание смолы в древесине обеспечивает ее хорошую сохранность<sup>34</sup>, что всегда делало ее востребованной в кораблестроении. О ценных качествах древесины кипариса было известно издревле. Так, знаменитый древнегреческий философ и ученый Феофраст (Теофраст) пишет: «Гниению не подвержены по природе своей кипарис, “кедр”, черное дерево, “лотос”, самшит, маслина, садовая и дикая, смолистая сосна, дуб и эвбейский орех. Долговечнее всего, по-видимому, кипарисовое дерево: в Эфесе, по крайней мере, кипарисы, из которых сделаны двери нового храма, хранились четыре поколения<sup>35</sup>. Это единственное дерево, которое можно отполировать, поэтому из него и делают особенно ценные вещи»<sup>36</sup>.

В сознании многих людей, принадлежащих к разным культурам, укоренилось представление о кипарисе как символе смерти, горя и печали<sup>37</sup>. Причины этого, возможно, кроются в мрачном темно-зеленом цвете листвы дерева или в том факте, что, будучи срубленным, оно никогда не дает новых побегов. По-видимому, в силу подобного восприятия кипарис часто разводился на кладбищах. Здесь следует отметить, что эта традиция характерна для многих культур и религий, как христианства, мусульманства, так и языческих культур Средиземноморья или Китая. Не только сами деревья высаживались на могилах, имеются свидетельства нанесения символических изображений кипариса на погребальные сооружения. В частности, кипарис играл заметную роль в погребальной традиции в средневе-

ковом Иране, а также в более поздние периоды. Так, изображения кипарисов в изобилии встречаются на каменных надгробиях вплоть до захоронений, датируемых 1960-ми годами<sup>38</sup>.

Вероятно, не в последнюю очередь укоренению символики смерти за кипарисом способствовала обширная география распространения греко-римской культуры, для которой было характерно подобное восприятие, а также широкое использование этого дерева в похоронно-поминальной обрядности. Древние греки посвящали кипарис божеству подземного мира Аиду (Гадесу), а из древесины кипариса изготавливали гробы. Римляне также связывали кипарис с культом Плутона, который часто изображался с кипарисовым венком на голове, использовали ветви растения в обрядах погребения, клали их на гробницы умерших, украшали ими дома в знак траура, кремационные костры также сооружались из этого дерева. Образ кипариса как символа скорби и тоски нашел свое отражение и в греко-римской литературе и фольклоре. Так, Овидий передает легенду<sup>39</sup>, связывающую происхождение дерева с сыном Телефа, правителя Карфеи на острове Кеос, — прекрасном юноше по имени Кипарис, любимце Аполлона<sup>40</sup>. Случайно убив любимого оленя, опечаленный Кипарис стал просить Аполлона даровать ему вечную скорбь, и в ответ на просьбу был превращен богом в дерево<sup>41</sup>.

С приходом христианства символика кипариса изменилась, из символа смерти он стал символом вечной жизни, хотя двойственность восприятия этого дерева, как одновременно знака смерти и горя, с одной стороны, и бессмертия — с другой, сохранялась. В Библии кипарис перечисляется среди деревьев, растущих в райском саду (Иезекиэль 31.8). По некоторым предположениям, именно кипарис кроется за легендарным деревом гофер, из которого был сделан Ноев ковчег<sup>42</sup>. Считается, что он послужил фундаментом при сооружении первого христианского храма<sup>43</sup>. До настоящего времени в христианской традиции существует практика изготовления крестов и образов из кипариса.

Особое место занимает кипарис в иранской традиции. Целесообразно уделить данному вопросу более пристальное внимание, учитывая то влияние, которое оказал иранский элемент на сложение культурных, мировоззренческих, духовных реалий населения Центральной Азии в целом и таджиков в частности.

В Авесте не имеется каких-либо упоминаний о сакральном кипарисе, и, по-видимому, легенда о нем развились позже, под воздействием мифа о Храме огня Атур борзен-мехр<sup>44</sup>. В «Бундахишне» кипарис упоминается в разделе, посвященном свойствам растений, как дерево, не производящее ничего съедобного: «Все (растения), плоды которых не годятся в пищу людям и (которые) являются многолетними, такие как кипарис, платан, белый тополь, самшит и другие этого вида, называют “дерево”»<sup>45</sup>.

Впрочем, имеются свидетельства, которые позволяют предположить, что кипарис имел важное религиозное значение в доисламском Иране. Весьма любопытную информацию о почитании кипарисов приводит в своем частично сохранившемся труде по лексикографии *Мувазана байн ал-‘араби ва ал-‘аджами* («Равновесие между арабским и персидским») иранский историк и филолог Хамза б. ал-Хасан ал-Исфахани (ок. 280/893 — после 350/961 г.): «Во времена персидских (‘аджам) царей имелось в Нишабуре дерево, которое называлось *сарв-и сахи* (букв. “стройный кипарис”), под которым каждый год на несколько дней собирались знатные люди для поклонения; оно было подобно Мекке для персов (‘аджам). Несколько тысяч людей кормилось за счет обетных подношений и жертв этому дереву, и несколько тысяч изображений (*наки*) и песен (*саят*) было создано, дабы описать его»<sup>46</sup>.

В «Шах-наме» приводится зороастриское предание о том, как молодой побег благородного кипариса (*сарв-и азада*) был принесен Зороастром из рая кайанидскому царю Гоштаспу, который посадил его как памятник своего обращения в зороастрскую веру возле первого храма огня в селении Кашмар<sup>47</sup> в Хорасане. В разделе своего сочинения *Нузхат ал-кулуб* («Услада сердец»), посвященном географии, Хамд Аллах Мустауфи ал-Казвини приводит сведения о городе Туршиз. Среди многочисленных селений в его окрестностях, в частности, упоминается Кашмар, в котором «находился старый кипарис, высота которого превосходила деревья во всем остальном мире. Говорят, что оно было посажено мудрым Йамаспом»<sup>48</sup>. Раздел «Шах-наме», повествующий о времени Гоштаспа и принятии им веры Зердешта, относится к числу *бейтов*, принадлежащих перу Дакики и включенных Фирдоуси в свою поэму:

Немалое время меж тем протекло,  
 И в царстве Гоштасповом древо взросло,  
 Его осеняя священной листвой,  
 Вознесшись до неба нетленной главой.  
 Оно принесло благодетельный плод —  
 Вкусивший его никогда не умрет!  
 Зердешта завет — имя древа тому,  
 Сломить Ахримана под силу ему<sup>49</sup>.

Построив блестательный Мехри-Борзин,  
 Прославил себя на века властелин.  
 Могучее древо, прообраз надежд,  
 Взрастил пред воротами храма Зердешт,  
 На древе такие слова начертал:  
 «Гоштасп правой веры поборником стал!»<sup>50</sup>

Хотя происхождение кашмарского кипариса носит легендарный характер, рассказы о его уничтожении зафиксированы в исторических источниках. Вероятно, наиболее раннее из имеющихся в настоящий момент свидетельств о судьбе этого почитаемого кипариса мы находим у арабского ученого-филолога Абу Мансура ‘Абд ал-Малика ас-Са‘алиби (350/961—429/1038). Он называет дерево «бустским кипарисом» по названию сельского района Буст, к которому относилось селение Кашмар<sup>51</sup>. Слава об этом дереве, поражавшем размерами и красотой, достигла дворов халифа ал-Мутаваккила<sup>52</sup>. Вот как описывается облик священного дерева в «Шах-наме»:

Немалое время еще протекло,  
 И древо все крепло, все выше росло.  
 Не мог уж его охватить и аркан —  
 Столь мощным вознесся тот ствол-великан<sup>53</sup>.  
 Ты древо кешмарским привык называть,  
 Но более было бы древу под стать,  
 Когда бы ты райским его окрестил, —  
 Кто в мире второе такое взрастил?<sup>54</sup>

Халиф, не имея возможности лично посетить Хорасан, приказал тамошнему наместнику срубить кипарис и доставить в Багдад<sup>55</sup>. Несмотря на протесты и мольбы местного населения и их готовность заплатить денежный выкуп за дерево, а также предупреждения о возможных пагубных последствиях подобного повеления для самого халифа, его приказ был выполнен. Однако пророчество сбылось — ал-Мутаваккил не смог увидеть доставленный на 1300 верблюдах груз, поскольку был убит<sup>56</sup>.

Эту легенду практически дословно приводит знаменитый арабский географ Закарийя' б. Мухаммад б. Махмуд ал-Казвини (ок. 600/1203—682/1283) в своем космографическом сочинении *'Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мауджудат* («Чудеса сотворенного и диковинки существующего»). Во второй части этого труда, включающей географические сведения, приводится следующее сообщение.

«Кашмар<sup>57</sup> — селение в *рустаке*<sup>58</sup> Буст<sup>59</sup> в области Нисабур<sup>60</sup>. Там имеется кипарис из кипарисов [породы] *ал-азад*, посаженный царем Киштасбом<sup>61</sup>, и не имеющий равного себе по красоте, высоте и величию. И был он гордостью Хурасана. Дошла весть о нем до ал-Мутаваккила, [который] возжелал его увидеть. Однако не смог отправиться в путь в Хурасан, и написал Тахиру б. 'Абд Аллаху<sup>62</sup> и приказал ему срубить и привезти срубленный ствол и ветви на верблюдах, дабы представить перед ним. Однако увидел то [дерево] и счел неприемлемым для себя [повеление], ибо боялся возмездия. Однако не уберегло кипарис заступничество заступников. И то, что люди собирались и молились и просили принять деньги на освобождение его (т. е. кипариса) тоже не принесло пользы. И срубили [его]. И большое несчастье [случилось] в связи с этим. И поднялись над ним (т. е. кипарисом) плачь и стенания. И обернули его ввойлок и отправили в Багдад.

И убит был ал-Мутаваккил своими слугами<sup>63</sup> до прибытия кипариса, и было предзнаменование тому, что произошло»<sup>64</sup>.

Из другого сочинения ал-Казвини, географического труда *Асар ал-билад ва ахбар ал-‘ибад* («Памятники стран и сообщения о рабах [Аллаха]»), составленного в 674/1275—76 г. вышеуказанный отрывок перекочевал в географическое сочинение начала XV в. *Талхис*

ал-асар ва ‘аджа’иб ал-малик ал-каххар («Сокращение [книги о] “Памятниках” и чудеса царя могучего»), принадлежащего перу ‘Абд ар-Рашида б. Нури ал-Бакуви (вторая половина XIV — начало XV в). Сочинение ал-Бакуви представляет собой сокращенную редакцию указанного труда ал-Казвини<sup>65</sup>.

Плодовитый автор Захир ад-Дин Абу-л-Хасан ‘Али ал-Байхаки (493/1100—656/1169—70) приводит некоторые дополнительные детали указанных событий. Он, в частности, говорит о том, что Зороастр посадил два кипариса, один — в Кашмаре, а другой — в области Тус в селении Фарйумад. Он также говорит, что зороастрийцы Буста предлагали заплатить пятьдесят тысяч нишапурских золотых динаров за свой кипарис, которому, по их утверждениям, было на тот момент уже 1405 лет. Потребовалось значительное время для того, чтобы изготовить пилу, необходимую для спиливания дерева, которое достигло в окружности размера тридцати четырех локтей. Обрушение дерева нанесло значительные повреждения близлежащим постройкам и подземным водным каналам. Куски срубленного кипариса везли тысяча триста верблюдов, а путь каравана до резиденции халифа в Самарре занял восемнадцать месяцев и обошелся в пятьсот тысяч дирхемов<sup>66</sup>. Что касается второго кипариса, согласно легенде посаженного Зороастром в Фарйумаде, то он также был уничтожен. Байхаки говорит, что возраст этого дерева составлял 1691 год, когда в 573/1142—43 он был сожжен по приказу Амира Йанал-текина (Инал-текина), сына Хваризмшаха Кутб ад-Дина Мухаммада. В качестве причины, побудившей к подобному действию, Байхаки указывает поверье, согласно которому на каждого правителя, видевшего это дерево, в тот же год обрушивались несчастья<sup>67</sup>.

Как отмечает в своей работе известный исследователь зороастризма М. Бойс, уничтожение кашмарского кипариса (а равным образом святыни в Фарйумаде) было одним из звеньев в цепочке действий, направленных на «травлю» зороастрийского населения со стороны мусульманских властей: убийство ал-Мутаваккила собственным сыном в глазах зороастрийцев было заслуженным возмездием за разрушение глубокочтимого дерева, несмотря на отчаянные мольбы<sup>68</sup>.

Любопытную аллегорию иранской культуры представил в интервью, записанном на встрече с единоверцами зороастрийской общины

Санкт-Петербурга в 2011 г., мобед из Тегерана Ардашир Хоршидиан: «По легенде, когда Зардуст стал пророком, он посадил хвойное дерево (кипарис или тую). С тех пор символом зороастризма стал кипарис. В состав Ирана ранее входили 28 наций, и их изображали в виде 28 кипарисов. Когда арабы завоевали Иран, они срубили священное дерево и увезли его к себе. С приходом ислама это дерево погибло, и теперь его изображают с согнутой вершиной. Это означает, что Иран стал мусульманским, но не стал арабским, и он сохранил свои традиции, свою культуру, и это главное. Столько пролито крови, что это дерево никогда не засохнет и культура Ирана будет жива всегда. Кипарис без верхушки стал символом шиитского Ирана»<sup>69</sup>.

Кипарис — один из важнейших символов в персидском изобразительном искусстве и художественном слове. Будучи излюбленным образом классической персидской поэзии, он является составной частью многочисленных метафор, передающих стройность стана возлюбленной, величавость походки, чистоту, прямоту, молодость<sup>70</sup>. Без кипариса редко обходятся описания или символические изображения рая. Вытянутая и остроконечная форма кроны пирамидального кипариса порождает различные толкования. Учитывая вышеупомянутую распространенность этого дерева на кладбищах, считается, что направленные в небо кроны кипариса указывают усопшим кратчайший путь на небо. В данном случае кипарис предстает в виде природного отражения мирового дерева, выполняющего, в частности, функцию связующего звена между нижним миром мертвых, и верхним — обителю душ. Двойственный характер образа кипариса определяет его широкое применение в похоронно-поминальной обрядности у иранцев. Кипарис символизирует смерть и обозначает место упокоения, при этом, будучи венчозеленым, он также является знаком воскрешения. Как и другие венчозеленые деревья, кипарис — символ бессмертия, а именно жизни после смерти. Противопоставляясь смерти, он также выступает ее неизменным спутником. Традиция посадки кипарисов на кладбищах во многих частях света, в том числе в Иране, несет в себе подобные представления<sup>71</sup>. В этом контексте любопытно отметить, что в персидском садовом искусстве кипарис и плодовые деревья часто сажаются рядом. В данном случае кипарис символизирует смерть, поскольку, будучи срубленным,

более никогда не дает новых отростков. Плодовые же деревья, на-против, символизируют жизнь и воскрешение. Вместе они символи-зируют взаимозависимость жизни и смерти. Садовники часто фор-мировали крону фруктовых деревьев таким образом, чтобы их ветви обивали крону кипариса<sup>72</sup>.

Ветви кипариса используются зороастрийцами Ирана в ритуалах поминовения усопших. С одной стороны, это можно считать про-явлением восприятия кипариса как дерева мертвых, с другой сто-роны, учитывая то, что другими атрибутами, используемыми в вы-шеуказанных церемониях, являются фрукты (свежие или сушеные), орехи и сладости<sup>73</sup> (т. е. символы жизни), можно с равной степенью отнести кипарис и к символам бессмертия. Побывавший в 1627 г. в Иране с посольской миссией Томас Герберт сообщает, что был сви-детелем того, как на персидской похоронной церемонии некоторые из скорбящих в процессии несли лавровые или кипарисовые вет-ви<sup>74</sup>. В траурных церемониях используются не только ветви кипа-риса, но и его символические изображения. Одно из них — ‘алам (букв. «знамя»), представляющий собой небольшую модель дерева, изготовленную из металла, с нанесенными на ней именами Аллаха, Мухаммада, ‘Али и его семьи, которую несут перед траурной про-цессией. Другим типом символических моделей в форме кипариса является *нахл* (букв. «пальма»), представляющий собой конструк-цию, обычно изготавливаемую из дерева, высота ее может достигать 12 м. Шииты используют *нахл* во время траурного шествия в день поминовения мученической смерти имама Хусайна (‘аиура), когда процессия несет на плечах это сооружение, украшенное цветными материями. Диалектичность кипариса можно усмотреть и в этой традиции, поскольку в других регионах мусульманского мира, осо-бенно в Османской Турции, схожие конструкции, именуемые *нахил*, составляли одну из важных слагаемых торжественных праздничных процессий *мавакиб*, являясь фаллофорическим символом, который иногда принимал форму еловой ветви, но в основном делался в виде кипариса и символизировал изобилие и плодородие<sup>75</sup>.

Среди почитаемых деревьев на зороастрийских местах палом-ничества и поклонения (*пир*, мн. ч. *пиран*, *пиран-гах*) в Иране пре-обладают кипарисы и платаны, выступающие как в качестве само-

стоятельных объектов почитания, так и в виде дополнительных атрибутов других типов святых мест<sup>76</sup>. Описывая современный облик главного зороастриского храма в иранском городе Йезд, В. Ю. Крюкова, в частности, отмечает, что «среди растений, высаженных как на “парадной”, предназначеннной для туристов, так и на “закрытой” (т. е. предназначенной для самих членов зороастриской общины. — *H. T.*) территории, преобладают кипарисы», которые являются зороастриским символом вечной жизни, бессмертия<sup>77</sup>. Ветви кипариса служат атрибутом ритуальных практик, исполняемых как на общественных зороастрискых местах паломничества, так и на частных «домашних алтарях», повсеместно встречающихся в жилищах зороастрийцев современного Ирана<sup>78</sup>. Как и в Центральной Азии, в Иране часто объекты растительного мира становятся главными, а порой и единственными объектами паломничества. Среди наиболее известных Пир-е сарв, Сарв-е Чам, Сарв-е Абаркух или Пир-е Чахар Дерахт (букв. «Пир Четырех Деревьев»).

Кипарис и платан у зороастрийцев Ирана относятся к категории священных и считаются «исполняющими желания» (*мурад даханде*). На них вешают лоскуты одежды, возле них загадывают желания, им дают клятвы и обещания<sup>79</sup>. Наибольшее число подобных мест наблюдается в районе к югу от Йезда, где эти деревья представляют собой характерную особенность некоторых зороастриских поселений. В некоторых местах вокруг Йезда имеются отдельно стоящие прямоугольные сооружения из кирпича с небольшой нишой для светильников, расположенные под сенью кипарисов, как, например, в селении Зайн-абад<sup>80</sup>. Иногда почитаемые кипарисы располагаются близ храмов огня, как, например, в случае знаменитого почитаемого места Чам-и Сарв в селении Чам<sup>81</sup>. Один из самых знаменитых кипарисов, также известный как «кипарис Зороастра», расположен в городе Абаркух в провинции Йезд. Его высота составляет около 25—28 м. Исследователи оценивают возраст дерева в промежутке между 4000 и 4500 годами.

Древний кипарис возрастом более 2000 лет находится в селении Харзавил, между Лошанским мостом и водохранилищем Сефидруд. Два кипариса из числа древних расположены близ селения Дарг (в районе Хукат) в афганском Систане. По местной легенде, они

были посажены во времена Ануширвана, так же как и кипарис в селении Сангун близ Захедана. Повествуя о своем путешествии через Систан, английский военный разведчик Перси Сайкс пишет: «К нашему удивлению, мы обнаружили в этом отдаленном селении (Сангун. — *H. T.*), вероятно, один из самых крупных кипарисов в мире. Его обхват на высоте около 5 футов от земли составлял 25 футов, и сразу над массивным расширением, как у дуба, он разветвлялся. Если бы не цвет, то издали его можно было бы принять за платановое дерево, и нам пришлось проделать довольно значительный путь, чтобы осмотреть его»<sup>82</sup>.

Следует отметить, что кипарисы (*сарв*) и платаны (*чинар*) почитаются в Иране не только зороастрийцами. Они также присутствуют на множестве мусульманских *мазаров*. По сравнению с Ираном в Центральной Азии кипарис крайне редко выступает в качестве почитаемого объекта. На территории расселения таджикского населения автору известны лишь три упомянутые выше примера сакрализации этого дерева, нашедшие отражение в топонимике (*мазары* Биби Савр, Биби Савро и Навро, Савристон). Обращает на себя внимание и тот факт, что во всех трех случаях имеет место искаленная форма названия кипариса — *савр* (а не *сарв*). Данный факт, вероятно, следует объяснить тем, что распространение кипариса пирамидального (т. е. культурной формы), видимо, никогда не было широким в регионе. В хозяйственной сфере его заменил тополь, дрессесина которого хотя и хуже по качеству, но зато он быстро растет и неприхотлив<sup>83</sup>. Предположение о том, что кипарис довольно редко встречался в Центральной Азии, подтверждается упоминанием его в числе деревьев, выращиваемых в конце XIX в. в опытном саду Самарканда: «Благодаря прекрасным качествам туркестанского леса или желтозема <...> для любителей садоводства и растений представилась полнейшая возможность получить отличные результаты опытов культивирования в крае различных европейских пород деревьев, как лиственных, так и хвойных. Чтобы убедиться с этим, достаточно прогуляться в так называемом опытном саду в Самарканде, где можно встретить двух-трехлетние крошечные экземпляры (в том числе и кипарисов. — *H. T.*), полученные при самом обыкновенном, недорогом, вероятно, уходе. Однако дальше питомника и казенного сада хвойные породы деревьев пока не распространились»<sup>84</sup>.

Та сакральная роль, которую играет кипарис в Иране, в Мавераннахре отводилась другим породам деревьев, в первую очередь платану и можжевельнику. Логика размышлений наталкивает на предположение, что место кипариса в условиях Центральной Азии должен занять близкий, если не сказать идентичный, по свойствам можжевельник (*бурс, арча*) (лат. *Juniperus*). Более того, имеются сведения о том, что термин *сарв* также используется в Иране для обозначения двух других родов семейства кипарисовых: можжевельника<sup>85</sup>, а также туи, которую, в частности, именуют *сарв-и хумра'и* (букв. «бочкообразный кипарис»)<sup>86</sup>. Оба дерева относятся к семейству кипарисовых. Однако следует отметить, что на *мазарах* Центральной Азии можжевельник встречается исключительно в дикорастущем виде и преимущественно в горных районах, в то время как в Иране кипарисы на местах паломничества в основном посажены человеком. По этой причине в равнинных районах и городах Таджикистана роль главного или по крайней мере наиболее распространенного почитаемого дерева играет чинара. Определенное сходство между платаном и кипарисом отмечено у Овидия: в поэме «Две любви», приписываемой Лукиану, при описании храма Афродиты в Книде говорится, что наряду с плодовыми деревьями его внутренний двор осеняли и те, «которые плодов не приносят, но которым красота заменяет плод: кипарисы и платаны, до неба высотою»<sup>87</sup>.

Подводя итог, следует отметить, что в среде таджикского населения современной Центральной Азии проявления культа кипариса в рамках мусульманской традиции *зийарат* носят единичный характер. Учитывая доминирующее положение кипариса как главного почитаемого дерева в доисламском Иране, существует соблазн воспринимать факт существования *мазаров*, связанных с эпонимом *савр / сарв*, как возможные реминисценции зороастрской традиции, однако подобные выводы были бы преждевременными и требуют тщательной проверки.

### Примечания

<sup>1</sup> Писарчик А. К. О пережитках культа ивы у таджиков (материалы). *Прошлое Средней Азии* (Душанбе, 1987), с. 251—260; она же. Ива в новогодних

и других весенних обрядах таджиков. *Этнография в Таджикистане* (Душанбе, 1989), с. 18—38.

<sup>2</sup> Рахимов Р. Р. *Нухоли 'умр*: дерево в мифоритуальной символике таджиков. *Центральная Азия: традиция в условиях перемен*, вып. III (СПб., 2013), с. 106—159; он же. За что в Симиандже деревья почитают? К вопросу о религии дерева у восточных иранцев-таджиков). *Иран-наме. Научный востоковедческий журнал*, 4/12 (Алматы, 2009), с. 147—167; он же. За что в Симиандже деревья почитают? (К вопросу о культе дерева у таджиков). *Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г.* (СПб., 2010), с. 101—105.

<sup>3</sup> Калонтаров Я. И. Пережитки культа ивы у среднеазиатских евреев Сармаканда. *Этнография в Таджикистане* (Душанбе, 1989), с. 38—41.

<sup>4</sup> Горшунова О. В. Священные деревья Ходжи-Барора. Фитолатрия и культ женского божества в Средней Азии. *Этнографическое обозрение*, 1 (М., 2008), с. 71—82.

<sup>5</sup> Терлецкий Н. С. Некоторые аспекты почитания деревьев у оседлого населения Центральной Азии. *Центральная Азия: традиция в условиях перемен*, вып. III, с. 79—105; он же. Лоскутки на мазарах: ткань как вотивный предмет. *Грезы о Востоке. Русский авангард и шелка Бухары* (СПб., 2006), с. 86—91; он же. Некоторые представления о дереве в Коране. *Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г.* (СПб., 2012), с. 452—257; он же. Посох и дерево в представлении населения Центральной Азии. *Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г.* (СПб., 2010), с. 114—118.

<sup>6</sup> По легенде, родственник Йакуба Чархи.

<sup>7</sup> О *латта-банд* см. подробнее: Терлецкий. К вопросу о роли лоскутов ткани (*латта-банд*) на мазарах Центральной Азии. *Лавровский сборник. Материалы Среднеазиатско-Кавказских чтений. 2006—2007* (СПб., 2007), с. 118—122.

<sup>8</sup> *Джахилийя* — состояние неверия, в котором находились жители Аравии до пророческой миссии Мухаммада, в более широком смысле, будучи противоположностью исламу, отражает языческие представления людей доисламской эпохи.

<sup>9</sup> Так, на *мазаре* Х<sup>в</sup>аджи Аламбардари Вали (Бузургвори Хазрати Хоча Аламбардори Вали) близ селения Патру в Шахринавском районе Республики Таджикистан информационный стенд для паломников содержит следующее предписание: *Ба дарахтон латта ва дигар чизхоро набандед, ки ин хуруфотест аз замониちょхилят ва шариати мукаддаси мо инро катъяни маън кардааст* («Не привязывайте лоскуты и иные предметы на деревья,

поскольку это признаки эпохи *джахилийя* и наш священный *шариат* это категорически запрещает»).

<sup>10</sup> Рахимов. Нихоли ‘умр..., с. 134.

<sup>11</sup> Музаффари М., Камол Х., Наботзода З. *Чойхон мукааддаси Тоҷикистон* (Душанбе, 2007), т. 2, с. 31.

<sup>12</sup> Рахимов Нихоли ‘умр..., с. 133.

<sup>13</sup> *Биби* — форма вежливого обращения к уважаемой женщине старшего возраста.

<sup>14</sup> Рахимов. За что в Симигандже деревья почитают?.. *Иран-наме*, с. 97.

<sup>15</sup> Очевидно, здесь имеет место широко распространенное отождествление местного почитаемого праведника с арабскими завоевателями, принесшими ислам в Центральную Азию. Под личностью «арабского военачальника», вероятно, подразумевается первый праведный халиф Абу Бакр (ок. 572—634), носивший титул ас-Сиддик (букв. «наиправдивейший», «утверждающий правду», «праведный», «преданный»), см.: Rippin A. Al-Siddiq. *Encyclopaedia of Islam* (CD-ROM Edition) (Leiden, 1999) — далее *EI*.

<sup>16</sup> Любопытно отметить, что рубка почитаемых деревьев-мазаров обычно находится под строжайшим запретом. Зачастую запрещается использование в хозяйственных целях даже засохших и упавших на землю веток (см. выше запрет на использование веток с дерева на *мазаре* Биби Савр). Рассказы о нарушениях этого запрета обычно изобилуют подробными описаниями бедствий, которые обрушаются на осквернителей святынь. Исключения составляют случаи, когда срубленное дерево используется на крайне нужды всей общины (строительство мечети, моста и т. п.).

<sup>17</sup> Winder R. B. *Makka. EI*.

<sup>18</sup> Уотт М. *Мухаммад в Мекке* (СПб., 2006), с. 196—197.

<sup>19</sup> Перевод И. Ю. Крачковского.

<sup>20</sup> Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. Са‘д (168/784—230/845) — знаток *хадисов*.

<sup>21</sup> Абу Бакр Ахмад б. ал-Хусайн б. ‘Али (384/994—458/1066) — знаток *хадисов*.

<sup>22</sup> Ал-Афадл б. Дукайн ал-Мула’и Абу Ну‘айм (130/748—219/834) — знаток *хадисов*.

<sup>23</sup> Абу Хамза Анас б. Малик (ум. около 91/709—93/711) — знаменитый знаток *хадисов*.

<sup>24</sup> Ал-Аркам (ум. 53/673 или 55/675) — сподвижник пророка Мухаммада.

<sup>25</sup> Абу ‘Абд Аллах Мугира б. Шу‘ба (ум. 48/668 или 51/671) — сподвижник Мухаммада.

<sup>26</sup> Hartner W., Kunitzsch P. Mintakat al-burudj. *EI*.

<sup>27</sup> Мирза Салимбек (1848—1930), сын Мирзы Рахима, занимал высокие государственные посты при последних трех мангытских правителях Бухарского эмирата: Музаффаре (1860—1885), Абдалахаде (1885—1910) и Алимхане (1910—1920). Его сочинение *Тарих-и Салими* («История Салима»), носящее характер мемуаров, содержит ценные и подробные сведения о политической и социально-экономической истории конца XIX — начала XX столетий, культурной и духовной жизни региона.

<sup>28</sup> Мирза Салимбек. *Тарих-и Салими (Источник по истории Бухарского эмирата)* (Ташкент, 2009), с. 108—109.

<sup>29</sup> Гафуров А. *Имя и история: об именах арабов, персов, таджиков и тюрок. Словарь* (М., 1987), с. 184.

<sup>30</sup> Снесарев Г. П. *Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии* (М., 1983), с. 84.

<sup>31</sup> Основные районы распространения кипариса — Средиземноморье, Средний Восток, юг Китая, а также западная часть умеренного пояса Северной Америки.

<sup>32</sup> Так, 17 января 2012 г. в США в результате пожара погиб кипарис, возраст которого составлял три с половиной тысячи лет (см.: <http://world.fedpress.ru/news/america/v-ssha-sgorel-kiparis-prostoyavshii-tri-tysyacheletiya>). Это дерево считалось одним из самых старых на Земле.

<sup>33</sup> Абу Али Ибн Сина (Авиценна). *Канон врачебной медицины* (Ташкент, 1981), т. 3, с. 178.

<sup>34</sup> По этой причине древние египтяне изготавливали саркофаги именно из этого дерева, а кипарисовое масло использовалось при бальзамировании мумий.

<sup>35</sup> Имеются в виду двери знаменитого храма Артемиды Эфесской, сожженного Геростратом в 356 г. до н. э., считавшегося одним из семи чудес древнего мира.

<sup>36</sup> Феофраст. *Исследование о растениях* (М., 1954), с. 175—176.

<sup>37</sup> *Мифологический словарь* (М., 1991); Фоли Дж. *Энциклопедия знаков и символов* (М., 1997); *Энциклопедия символов, знаков, эмблем* (М., 1999).

<sup>38</sup> Данный вопрос подробно освещается в вышедшей недавно богато иллюстрированной книге иранского исследователя Махди Тамизи *Дар сай-и сарв (сарв нигараха-ии санг-и арамгаха-ии мардум-и исфахан)* (*Под тенью кипариса (изображения кипариса на надгробных камнях Исфахана)*) (Тегеран, 2014).

<sup>39</sup> Овидий. *Метаморфозы*. Х 106—140.

<sup>40</sup> Согласно другим версиям, Пана или Зефира.

<sup>41</sup> По другой версии, Кипарис был возлюбленным Сильвана. У него была ручная лань, которую убил Сильван, а Кипарис умер от горя (см.: *Мифы народов мира* (М., 1991—1992), т. 1, с. 651; Любкер Ф. *Реальный словарь классических древностей* (М., 2001), т. 1, с. 402).

<sup>42</sup> *Гофер* (крепкое, смолистое дерево; Быт 6:14) — дерево, из которого был построен Ноев ковчег. Это слово встречается только в означенной цитате. Большинство толкователей Священного Писания думают, что это было кипарисовое или кедровое дерево. Греческое название кипариса имеет сходство с еврейским *гофер*. Он считался самым твердым и прочным деревом и менее всего был подвержен гниению и червоточине. Впрочем, некоторые из древнейших раввинов утверждают, что на построение ковчега было употреблено кедровое дерево по причине легкости, твердости и смолистых свойств оного, еще и потому, что это дерево особенно употреблялось ассирийцами и египтянами для кораблестроения. Впрочем, кипарис (*брон*) и кедр (*эрэз*) в Библии имеют свои обозначения. Не отвергая полностью тождественности дерева Гофер с кипарисом и кедром, естественнее признать, что под этим словом вообще разумеются смолистые, трудно гниющие и годные для постройки кораблей деревья, как-то: кедр, кипарис, ель, сосна и др. из породы хвойных.

<sup>43</sup> Артаномонов В. Кипарис. *Наука и жизнь*, 2 (1989), с. 158—161.

<sup>44</sup> Dahlén A. P. He Addressed the Kayanian King: 'I am a Prophet!' — The Image of Zoroaster in the Dastan-e Goshtasp (Tale of Goshtasp). *Orientalia Suecana*, LX (2011), p. 131.

<sup>45</sup> *Зороастрейские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундашиш) и другие тексты*. Издание подготовлено О. М. Чунаковой (М., 1997), с. 67.

<sup>46</sup> Abu al-Hasan Hamza Esfahani. *Ketab ta'rikh seni moluk al-arz wa 'l-anbia'* («Книга летописи царей земли и пророков»), ed. and tr. J. M. E. Gottwaldt (St. Petersburg, 1844), vol. 1, p. 484—485.

<sup>47</sup> В настоящее время Кашмар представляет собой город с населением около 80 тыс. жителей, расположенный в центре провинции Хорасан, приблизительно в двухстах километрах к югу от Мешхеда.

<sup>48</sup> Йамасп (Джамасп) — визирь Гоштаспа и зять Зороастра. Hamd-Allah Mustawfi of Qazwin, *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub*, tr. by G. le Strange (Cambridge, 1919), p. 143 (<http://persian.packhum.org/persian/main?url=pf%3Ffile%3D16301012%26ct%3D0>).

<sup>49</sup> Фирдоуси, *Шах-наме* (М., 1994), т. 4, с. 66—67.

<sup>50</sup> Там же, с. 68.

<sup>51</sup> Очевидно, здесь имеет место неточная передача названия селения.

<sup>52</sup> Речь идет об ‘аббасидском халифе Абу-л-Фадле Джаваре б. Мухаммаде Мутаваккиле (206/822—247/861).

<sup>53</sup> Фирдоуси. Указ. соч., с. 68.

<sup>54</sup> Там же, с. 69.

<sup>55</sup> Один из вариантов легенды гласит, что мотивы для столь экстравагантного повеления были прозаическими: необходимость в строительных материалах для дворца Джаварии в Самарре, возведение которого началось немногим ранее.

<sup>56</sup> A’lam H. Cypress. *Encyclopædia Iranica* (L., 1993), VI/5, p. 505.

<sup>57</sup> В тексте издания, подготовленного Ф. Вюстенфельдом, дается неверное название города — Кашм (کشم) (см.: El-Cazwini Zakarija Ben Muhammed. *Kosmographie*, Zweiter Theil. *Die Denkmäler der Länder*, Hrsg. von F. Wüstenfeld (Goettingen, 1848), S. 299).

<sup>58</sup> Рустак — арабизированная форма от среднеперсидского термина *ростаг*, обозначающего «сельский район», «окрестности», «предместье». В средневековой арабской и персидской географической литературе использовался как административный термин, так и в более общем смысле — как противоположность городу (см.: Bosworth C. E. Rustak. *EI*).

<sup>59</sup> В тексте издания название города ошибочно указано как Бушт.

<sup>60</sup> Нишапур.

<sup>61</sup> Гиштаспом.

<sup>62</sup> Имеется в виду правитель Хорасана Тахир б. ‘Абд Аллах Зу’л-Йаминайн (ум. в 848 г.).

<sup>63</sup> Букв. мамлюками (т. е. «принадлежащими») — термин, использовавшийся в мусульманском мире для обозначения рабов, особенно рабов-воинов.

<sup>64</sup> El-Cazwini. *Op. cit.*, S. 299.

<sup>65</sup> Абд ар-Рашид ал-Бакуви. *Китаб талхис ал-асар ва’аджа’иб ал-малик ал-каххар* («Сокращение [книги о] памятниках и чудесах царя могучего») (М., 1971).

<sup>66</sup> Цит. по: A’lam. *Op. cit.*, p. 507.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Бойс М. *Зороастрыйцы: верования и обычаи* (СПб., 2003), с. 230. Согласно Байхаки, помимо Мутаваккила кара постигла также плотника, который осуществлял работы по распиливанию дерева, а также участников каравана, перевозившего останки кипариса в Ирак (см.: Tanavoli P. The Cypress of Zoroaster. *Tavoos, Iranian Art Quarterly* (<http://www.tavoosonline.com/News/NewsDetailEn.aspx?src=21048>).

<sup>69</sup> Зороастризм в современном мире (Хоршидиан в Санкт-Петербурге). *Mimra*. 11/15 (2011) (<http://zoroastrian.ru/node/1571>).

<sup>70</sup> Tanavoli. *Op. cit.*

<sup>71</sup> Тамизи. *Указ. соч.*

<sup>72</sup> Reat R. The Tree Symbol in Islam. *Studies in Comparative Religion*, 9/3 (1975) ([www.studiesincomparativereligion.com](http://www.studiesincomparativereligion.com)).

<sup>73</sup> Langer R. From Private Shrine to Pilgrimage Centre: the Spectrum of Zoroastrian Shrines in Iran. *Zoroastrian rituals in context*, ed. M. Stausberg (Leiden; Boston, 2004), p. 582.

<sup>74</sup> Herbert T. *Travels in Persia, 1627—1629* (L., 1928), p. 254.

<sup>75</sup> Burton-Page J. *Mawakib. EI.*

<sup>76</sup> Langer. *Op. cit.*, p. 575.

<sup>77</sup> Крюкова В. Ю. Зороастрейские храмы Йезда и Тегерана. *Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г.* (СПб., 2012), с. 421.

<sup>78</sup> Langer. *Op. cit.*, p. 582.

<sup>79</sup> Иванов В. Б., Додыхудоева Л. Р. Язык ритуальной службы у зороастрейцев Ирана. *Материалы VII международной научной конференции «Язык, культура, общество», 26—29 сентября 2013 года* (М., 2013), с. 45.

<sup>80</sup> Langer. *Op. cit.*, plate XVI/16.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 584—585.

<sup>82</sup> Sykes P. M. *Ten Thousand Miles in Persia or Eight Years in Iran* (L., 1902), p. 354.

<sup>83</sup> Арандаренко Г. А. *Досуги в Туркестане. 1874—1889* (СПб., 1889), с. 571—572.

<sup>84</sup> *Там же*, с. 619—620.

<sup>85</sup> Са‘и К. *Джангаль шинаси* («Лесоведение») (Тегеран, 1327/1948), т. 1, с. 253—255; Сабити Х. *Джангальха, дирахтан ва дирахтчаха-йи иран* («Древья, кустарники и древовидные растения Ирана») (Тегеран, 1976), с. 415 (цит. по: A‘lam. *Op. cit.*, p. 505).

<sup>86</sup> *Там же*.

<sup>87</sup> Лукиан. «Две любви». *Сочинения* (СПб., 2001), т. 2, с. 63.

**P. P. Рахимов**

## **ТРАДИЦИОННОЕ НАЧАЛЬНОЕ ШКОЛЬНОЕ ОБУЧЕНИЕ ДЕТЕЙ У НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ (КОНЕЦ XIX — НАЧАЛО XX В.)<sup>1</sup>**

Традиционная народная практика начального школьного обучения детей (*мактаб*) у народов Средней Азии достаточно хорошо освещена в литературе. Из наиболее ранних работ заслуживают внимания статья «Мусульманские училища Туркестанского края», опубликованная под псевдонимом<sup>2</sup>, и публикация А. Л. Куна<sup>3</sup> (сходство текстов этих статей дает основание предполагать, что они принадлежат одному автору). Интересующий нас вопрос в той или иной мере рассматривался и другими дореволюционными исследователями<sup>4</sup>. О старометодном школьном обучении детей в Средней Азии писали также советские авторы<sup>5</sup>.

Основоположник таджикской советской литературы С. Айни свои школьные годы описал в небольшой повести «Школа», дополнительные сведения о дореволюционной школе грамоты (*мактаби савод*) приведены в воспоминаниях писателя<sup>6</sup>.

Несмотря на существование значительной литературы по рассматриваемой тематике, мы все еще недостаточно осведомлены об этом важном аспекте духовной жизни народов Средней Азии в прошлом. Парадоксально то, что при накоплении достаточно солидного литературного материала по процессам и методике обучения данные о школьном инвентаре практически отсутствуют. В музейных собраниях предметов материальной и духовной культуры по народам Средней Азии инвентарь, относящийся к *мактабу* или к *медресе* — средней и высшей школе, не разграничивается. Это относится также к принадлежностям письма каллиграфа (*хаттом*).

При отборе предметов, относившихся, по нашему мнению, к практике начального школьного обучения, мы исходим из соображений их соответствия возрасту школьера, уровню его умений и навыков в применении того или иного вида учебного инвентаря. Очевидно, что предметы сложной конструкции, такие как многосек-

ционные глиняные чернильницы или состоящие из четырех и более частей подставка для книг, не подходили для целей обучения детей 6—12-летнего возраста. Некоторые элементы школьного инвентаря представляли собой значительную художественную ценность, и вряд ли их можно было доверять учащимся начальной школы. Кроме того, сама обстановка в школьном помещении и особенности его оборудования не подходили для пользования этими сложными и подчас хрупкими предметами.

Задача статьи — привлечь внимание специалистов и других читателей к набору традиционного школьного инвентаря у народов Средней Азии, по возможности систематизировать разбросанные по разным изданиям этнографические материалы относительно помещений *мактабов*, а также предметов и методики школьного обучения в прошлом. Рассматривается также социализирующая роль старометодной школы, просуществовавшей в ряде случаев до конца 1920-х годов. Автор опирается на данные литературы, использует также полевые этнографические сведения, зафиксированные им опросным путем в северных районах Таджикской ССР в течение ряда последних лет.

Фонды МАЭ как по количеству, так и по составу вещей дают далеко не полную картину интересующего нас инвентаря. Это обстоятельство побудило нас обратиться к материалам историко-краеведческих музеев городов Северного Таджикистана (Ленинабада, Ура-Тюбе, Пенджикента, Исфары), а также ГМИКИ в г. Самарканде<sup>7</sup>.

Самой первой и необходимой принадлежностью учащегося *мактаба* была плоская деревянная дощечка (*тахтача*) с рукоятью на одной из торцевых сторон (илл. 1), общая длина 39,0, максимальная ширина 8,0, ручка — 8,5×2,0 см. Подобная дощечка заменяла ученику современную ученическую тетрадь. Она была необходима ему лишь на период изучения азбуки. Учитель камышовым пером писал на дощечке для письма несколько букв, объяснял ученику произношение каждой буквы, а затем возвращал ему *тахтачу* для усвоения заданного урока.

В фондах МАЭ имеется несколько экземпляров глиняных чернильниц (*сиёхдон* (тадж.), *давот* (араб.)). Целью школьного обучения, по-видимому, соответствовала чернильница из коллекции



Илл. 1. Дощечка  
для письма.  
Горные таджики.  
МАЭ, колл. № 2352-6

МАЭ № 3310-181 (илл. 2). Данный экземпляр представляет собой небольшую глиняную обожженную вазочку сферической формы на невысокой ножке. Чернильница поливная, полива светло-желтая с темно-зелеными продолговатыми мазками в виде лепестков и темными затеками. Мазки и затеки расположены в верхней части чернильницы. Высота чернильницы 5 см, диаметр окружности сферического туловища 6, диаметр отверстия для пера 3,5, ножки — 1,5 см.

Чернила в давот наливали поверх кусочка войлока или пучка волокон шелка-сырца. При пользовании чернильницей перо (калам), представлявшее собой часть стебля тростника (най) с отточенным острием на конце (илл. 3), смачивали о вложенные в нее волокна или войлок. (В подобных чернильницах женщины хранили особую глину, разводя которую, наносили пером на ткань рисунки для вышивания.)

Глиняные чернильницы варировали по форме, а также по орнаменту и характеру рисунка. Они различались кроме того по материалу, помимо глиняных были также литые из меди, бытовали и каменные, по-видимому, стационарные.

Представляют интерес приборы для письма (илл. 4). Они были различные по форме и материалу, назывались *каламдон* (букв. «вместилище для калама»). Простейшие формы пеналов изготавливались деревообделочниками из ивового дерева. Основа пенала этого типа имела желобообразную форму с довольно высокими бортиками, крышка его из того же материала была шарнирно присоединена



Илл. 2. Чернильница.  
Оседлое население  
Средней Азии.  
МАЭ, колл. № 3310-181



Илл. 3. Калам, тростниковое перо. Оседлое население Средней Азии.  
МАЭ, колл. № 1485-19д



Илл. 4. Набор для письма. Оседлое население Средней Азии.  
МАЭ, колл. № 1485-19а—г



Илл. 5. Чернильница. Оседлое население Средней Азии.  
МАЭ, колл. № 1485-19в

к слегка сужающейся верхней части основы и вращалась по оси. Длина пенала соответствовала длине пера.

Комплект прибора для письма № 1485-19, хранящийся в фондах МАЭ, состоит из основы — собственно пенала — и футляра, изготовленных из папье-маше, в него входит металлическая чернильница (илл. 5), тростниковое перо и пучок волокон шелка-сырца (илл. 6). Основа пенала, имеющая желобообразную форму с довольно высокими краями, окрашена киноварью. На одном конце прибора имеется насадка из того же материала, служащая ограничителем при сборке и укладке пенала в футляр. Дно каламдона оклеено полоской бумажных обоев. В пенал со стороны насадки вставлена напоминающая форму совочки чернильница, литая из меди, с крышкой, имеющей форму пальметки. Крышка шарнирно присоединена у края отверстия для пера. Верхняя плоская часть чернильницы с выступающим фигурно зазубренным краем, обращенным внутрь пенала, орнаментирована. Орнамент геометрический, сочетающийся с растительным, последний напоминает стилизованные элементы арабской вязи.

Футляр пенала расписан темперными красками с позолотой и покрыт лаком. Орнамент верхней части футляра — в виде трех переплетающихся спиралей. В пространство между переплетениями



Илл. 6. Пучок волокон шелка-сырца. Оседлое население Средней Азии.  
МАЭ, колл. № 1485-19г

спиралей вписаны стилизованные цветы. Орнамент окаймлен завитками темно-синего цвета на том же золоченом фоне. Завитки эти представляют собой бордюр. На золоченом фоне боковой поверхности футляра черной краской нанесен тонкий графический рисунок растительного орнамента. Промежутки между элементами орнаментики заполнены темно-зеленой краской, выделяющей основные элементы рисунка: стебли, листья, бутоны. Края открытой части футляра зазубрены в виде фестончиков различной конфигурации, совмещаящихся при сборке *каламдона* с подобными же зубчатыми фестончиками, вырезанными на краях насадки пенала. В закрытом виде рисунки па поверхности футляра пенала и его насадки образуют единую орнаментальную композицию.

*Каламдоны* из папье-маше изготавливались, по-видимому, мастерами-переплетчиками книг. Это подтверждается воспоминани-

ями С. Айни: «Он (мастер-переплетчик Мир-Одил. — Р. Р.) с таким совершенством склеивает бумагу в несколько слоев, что пенал становится крепким, как дерево, и водонепроницаемым. Самый верхний слой мастер делает из масляной самаркандской бумаги, и эта бумага не впитывает в себя влагу»<sup>8</sup>.

Пеналы были необходимой принадлежностью не только писцов-каллиграфов, но и вообще грамотных людей, в том числе учителей *мактабов*. В их пользовании были также весьма оригинально выполненные металлические *каламдоны* особой конструкции.

Поверхность пеналов часто сплошь покрыта растительным орнаментом, по стилю и орнаментальным мотивам очень близким к таковым на полях рукописей произведений классиков персидско-таджикской литературы, и представляет собой образец высокого художественного мастерства орнаменталистов.

Характеризуя школьный инвентарь, мы должны также указать на подставки для чтения книг — *лаух* (илл. 7). В фондах МАЭ хранится несколько экземпляров таких подставок. Они раздвижные, состоят из четырех и более частей. По-видимому, подобные сложные подставки предназначались для взрослых (учащихся *медресе*, каллиграфов и вообще образованных людей). Для начальной школы наиболее подходящим представляется экземпляр под № 2674-78. Он вырезан из одного куска тутового дерева без применения клея и гвоздей. Подставка сделана из двух четырехугольных досок, скрепленных посередине по принципу дверной петли. В сложенном виде *лаух* представляет собой плоский брус, а в раскрытом, когда раздвигаются прорезанные части доски, — маленький пюпитр, на который ставили раскрытую книгу для чтения. Подставка покрыта сплошной резьбой, орнамент геометрический и растительный, размеры в сложенном виде 17×33 см. Данная подставка происходит из района р. Пяндж. По конструкции этот экземпляр близок пенджикентскому.

В Самарканде, Бухаре и других крупных городах изготовление подставок для книг существовало как оригинальный вид художественной деревообработки<sup>9</sup>. Орнамент на их поверхности — резной или расписной — свидетельствует о высоком художественном вкусе мастера, учитывавшего, по-видимому, возрастные особенности школьника *мактаба*.



Илл. 7. *Лаух*, подставка для чтения книг. Таджики.  
МАЭ, колл. № 2674-78

Набор школьного инвентаря завершали ученические сумки (*халтма*). Наиболее простые из них — матерчатые — изготавливались в семье. По рассказам, шились из сложенного вдвое куска материи: бока прошивались ручным швом, и сумка выворачивалась. Подобную сумку школьник носил под мышкой или на плече. В последнем случае к ней пришивали довольно плотную матерчатую тесьму, заменявшую современный ремень. Другой вид школьной *халтмы* представлял собой кожаную сумку той же формы, что и матерчатая. Кожаные сумки были снабжены ремешками, и ученики их носили па плече. Эти сумки были украшены растительным тисненым орнаментом. Подобные сумки, по-видимому, родители заказывали у кожевников.

Перейдем к описанию помещений *мактабов*. В большинстве случаев они располагались на территории мусульманского культового здания (*масҷит*) в виде одного или двух-трех особых помещений под названием *худжра* (букв. «комната», «келья»). Нередко занятия проводились непосредственно в помещении для молитвы. *Мактабы* открывались также в частных домах, принадлежавших, как правило, наиболее состоятельным и грамотным людям, которые формировали группы детей для обучения грамоте. В этом случае под помещение школы отводилась комната для приема гостей-мужчин (*мехмонхона*) во внешней половине дома-усадьбы. Часто образованные люди сами обучали своих детей чтению и письму, привлекая для этой цели также детей своих родственников, друзей и соседей. Основатель просветительского движения в Бухаре Ахмад Дониш (1827—1897), например, первоначальное образование получил у своей матери. По его словам, он «благодаря своим способностям научился дома, вместе с другими детьми, у своей матери азбуке, чтению и письму и даже рифмовал стихи»<sup>10</sup>. Состоятельные люди отдавали своих детей образованным людям и те учили их в индивидуальном порядке. Иногда *мактабы* действовали на городской улице<sup>11</sup>.

Д. Н. Логофет красочно пишет о школе, функционировавшей в Сайрабе в дупле дерева. Описывая гигантские развесистые чинары, автор сообщает: «В одном из чинаров огромное дупло, идущее от самого корня и приспособленное, вероятно, в очень отдаленные времена, под помещение мактаба или туземного народного училища <...> Для многих в России покажется прямо невероятным, что в дупле дерева вместо какой-нибудь совы, которая должна в нем проживать, оказывается училище с десятком, если не больше, учащихся»<sup>12</sup>. По словам автора, обучал школьников седобородый мулла в очках.

По нашим данным, в горных районах (Матча) функцию *мактаба* выполняло общественное помещение, называвшееся *аловхона* (букв. «дом огня»), которое представляло собой отдельную комнату при мечети. Сведения по этому виду примечетной достройки можно почерпнуть в специальной работе Н. А. Кислякова<sup>13</sup>.

В равнинных и предгорных районах примечетная школа представляла собой отдельное прямоугольное в плане помещение. По использовавшимся строительным материалам, а также по конструк-

тивным деталям оно существенно не отличалось от местной традиции строительства жилых домов и других достроек. В Ура-Тюбе, например, школьное помещение кроме входной двери (*дар*) имело еще две-три другие небольшие дверцы (*дарица*), установленные на некотором расстоянии от пола, они служили световыми проемами. В теплое время года, пока в школе шли занятия, *дарица* были открыты настежь. При наступлении холодов эти дверцы, заменявшие окна, либо закрывались, либо обклеивались прозрачной бумагой, пропитанной льняным маслом, отчего бумага со временем становилась коричневой. Обработка бумаги маслом, по объяснению стариков, обучавшихся в интересующих нас школах, увеличивала, с одной стороны, ее теплоизолирующий эффект, с другой — светопропускную способность.

С. Айни рассказывает о *мактабе* в своем родном селении Соктари: «Здесь была тесная комната с двумя дверьми: входная, одностворчатая, запиралась во время холодов; другую, маленькую дверцу — в три четверти аршина высотой, в поларшина шириной — наш учитель залепил бумагой. Бумагу, чтобы сделать ее водонепроницаемой, на случай снега и дождя, учитель смазал постным маслом <...> Бумага эта была того же цвета, как морщинистое лицо нашего учителя. Ясно, что через эту дверцу в комнату попадало мало света. Под самым потолком с двух сторон комнаты находились по два оконца в пол-аршина шириной»<sup>14</sup>.

Когда *дарица* закрывались, свет проникал через оконца, установленные над дверцами. Был еще один канал поступления света: небольшое квадратное отверстие в потолке, служившее дымоходом, — *тобадон*. Оно закрывалось фонарем, состоявшим из деревянных жердей, обклеенных бумагой. По форме фонарь напоминал полураскрытую книгу корешком вверху. Отопление примечетного *мактаба* производилось по-черному. Приносившиеся учениками дрова или кизяк раскладывали в углублении в центре помещения и разжигали костер. Обычно при разжигании костра, пока дрова не прогорели, дым заполнял все помещение. Тогда для циркуляции воздуха и разгона дыма открывали на некоторое время входную дверь или дверцу. Когда помещение освобождалось от дыма, дверь снова закрывали, чтобы сохранить тепло.

По описанию дореволюционного автора, «в стенах (помещения *мактаба*. — Р. Р.) обыкновенно устроены ниши для калош, платья»<sup>15</sup>, учебного и другого инвентаря. К числу характерных деталей школы относилось то, что на полу вдоль стен была «положена связка из бревен <...> соединенных между собой в углах срубом»<sup>16</sup>. В Ура-Тюбе бревна укладывались на кирпичи, уложенные один на другой; высота этих своеобразных тумб доходила до полутора-двух пядей. Во время занятий ученики, называвшиеся *шогирд* (тадж.) или *туллоб* (араб.), располагались по одну сторону бревен, опускаясь на пятки или поджав ноги под себя. Когда ученики сидели за бревнами, они оказывались лицом к центру помещения, «образуя полукруг или букву П, обращенную к учителю»<sup>17</sup>. Другой вариант особого типа парт представляли собой устроенные полукругом невысокие стенки-бортики, возведенные из сырцового кирпича или комков глины, смешанной с мелкой соломой (г. Ура-Тюбе). Эти загородки были индивидуального пользования. Учащиеся садились на полу, а учебный инвентарь находился перед ними на полукруге стенки. В ряде случаев указанных устройств вовсе не было, тогда ученики садились на полу, устланном грубой соломой, поверх которой устилались камышовые плетенки, подержанные овечьи или козьи шкурки (шерстью кверху), иногда также подержанные кошмы или паласы, приносимые самими учащимися. В школах, которые устраивались в частном доме, пользовались вещами, которые имелись здесь.

Говоря о расположении учащихся в помещении *мактаба*, Н. П. Остроумов отмечает, что «ближайшие ряды занимают старшие ученики, заучивающие одну книгу, а младшие — с другими уроками — сидят за ними (или, по нашим данным, ближе к двери. — Р. Р.)»<sup>18</sup>.

Комната-*мактаб* в Соктари «разделялась на девять частей бревнами,ложенными одно на другое так, что школа представляла собой как бы девять отдельных стойл. В стойле, находящемся в переднем углу возле дверки, сидел учитель, в остальных же, лицом друг к другу, с той и другой стороны бревен, сидели ученики»<sup>19</sup>. Возле учителя, сидевшего на полу на сложенном вдвое или более стеганом матраце (*курпача*), кроме книг лежали два-три разной длины прута (*адабчуб*). Они выбирались соответственно по длине и ширине поме-

щения мактаба, «толщиной в большой палец»<sup>20</sup>. Пруты употреблялись «в дело для возбуждения внимания в развлекшихся учениках. Задавая урок одному из учеников, учитель в то же время исподлобья следит за остальными и всегда неожиданно со своего места достает прутом шалуна»<sup>21</sup>. Обстановка в классных помещениях Ташкента описана Н. С. Лыкошиным<sup>22</sup>.

Учебные занятия продолжались круглый год, по-видимому, с небольшими каникулами в праздники. Прием учеников не был ограничен временем года. Начальные школы грамоты бывали как для мальчиков, так и для девочек. Школы для девочек, по данным дореволюционных источников, в большинстве случаев помещались в домах открывавших их учительниц (*биотун* или *бихалифа*). Иногда под такую школу отводила комнату на внутреннем дворе какая-нибудь богатая семья, в которой были девочки школьного возраста<sup>23</sup>.

Источники сообщают, что в городах Средней Азии имелось довольно значительное количество школ для девочек. В крупных городах число женских школ достигало примерно одной четверти от общего числа мактабов<sup>24</sup>. К. Е. Бендриков со ссылкой на данные А. П. Хорошина<sup>25</sup> сообщает, что в Ташкенте процент женских школ был еще выше<sup>26</sup>. По сравнению с массой учеников мужских мактабов большинство учениц женских школ принадлежало к зажиточному слою<sup>27</sup>. Среди *биотун* преобладали жены учителей-мужчин, часто муж обучал мальчиков, а жена держала девичью школу.

По нашим данным, были также смешанные школы, в которых мальчики и девочки обучались вместе до 8—9 лет. По достижении девочками гражданского совершеннолетия (по шариату, в 9 лет, для мальчиков — 12 лет) учащиеся группировались по признаку половой принадлежности, если к этому моменту девочки не прекращали учебы, что бывало в сельских местностях.

*Биотуны* (*бихалифа*), по словам К. Е. Бендрикова, обычно выгодно отличались от многих учителей-мужчин тем, что уительство становилось их профессией<sup>28</sup>, тогда как мужчины педагогическую деятельность совмещали с какой-нибудь другой, чаще конфессиональной.

Следует отметить, что определенного уительского состава вообще не было. По замечанию Н. П. Остроумова, обучение грамоте

и письму составляло свободную профессию и учителем мог быть любой более или менее образованный человек: прежде всего *имом* — служитель религиозного культа, возглавлявший обычно *намаз*; *муаззин* — лицо, созывавшее верующих мусульман на молитву; *мирзо* — писец и т. д. А. Л. Кун также отмечает, что учитель школы, «если из лиц, служащих при мечети, избирается преимущественно из среды жителей того квартала, в котором находится школа; редко бывает это лицо постороннее или из другой части города»; и в том и в другом случае «содержание ему платят жители квартала, по 1—2 тенъги с дома»<sup>29</sup>. В этом же источнике мы читаем, что подтверждали и наши информанты, что «если же приглашенный учитель из отдаленного квартала, то, кроме того, ему отводится, вместе с семейством, особое помещение вблизи школы». При получении места преподавателя в школе каких-либо особых прав не требовалось. «Квартал, нуждающийся в учителе, поручает кому-либо из уважаемых лиц своего околодка приискать такового; от последнего требуется только, чтобы он сам окончил курс учения в школе. Кроме содержания от общества и с приходящих учеников, а иногда <...> готового помещения учитель ничего не получает»<sup>30</sup>.

Итак, мы подошли к вопросу о содержании учителей. Относительно жалованья учителей в литературе существует довольно противоречивое суждение. А. Л. Кун подчеркивает: «Народное образование во всем мусульманском мире поддерживается большей частью благотворительностью, чем на счет государства. Почти все высшие училища (*медресе*. — Р. Р.) содержатся на доходы с завещанного им имущества (*вакф* или *вакуф*. — Р. Р.) эмирами, визирами и богатыми людьми, а низшие (*мактабы*. — Р. Р.) — если не на счет вакфа, то на счет общества прихожан»<sup>31</sup>. Н. П. Остроумов по этому поводу замечает, что если школа «находится при мечети, пользующейся определенным вакуфом, то *домулла* (учитель. — Р. Р.) получает из вакуфа свою небольшую часть дохода»<sup>32</sup>. Также А. М. Богоутдинов отмечает, что «старометодные религиозные школы содержались на вакуфные (церковные) средства»<sup>33</sup>. Однако эти суждения носят общий характер, они не подкреплены конкретными данными. В самом деле, непонятно, за что *домулла* (или *домулло*) получал из вакуфа «свою небольшую часть дохода»: за деятельность учителя или как

служитель культа. Авторы работ по начальной школе приводят многочисленные свидетельства того, что учитель практически не получал жалованья<sup>34</sup>, что содержание школ, равно как оплата труда учителей, осуществлялось за счет жителей квартала (прихода).

Н. П. Остроумов пишет, что в Ташкенте каждый отец при определении сына в школу «приносит учителю, смотря по состоянию, 1—2 руб. или 50 коп., а затем посыпает с сыном повременные приношения, в зависимости от установившегося в данной местности обычая и в связи с ходом учебных занятий в школе. В общем школа бедного квартала может дать таких приношений учителю 50 руб., а в богатом квартале 100 и немного более рублей в год»<sup>35</sup>. Учащихся в школе, отмечает в сноске автор, бывает от 10—20 до 60 и более. Еще ранее В. Наливкин высказывался в том же духе: «В городах домулла <...> условленной платы по большей части не получает. По четвергам каждый ученик <...> приносит ему <...> так называемый пейшамбалик (пейшамба — четверг) — деньги, хлеб, муку, рис и т. п., размеры которого зависят от благосостояния той семьи, к которой принадлежит учащийся <...> Кроме того, по окончании каждого особого отдела выучки, т. е. механического прочтения той или другой книги, домулла получает от родителей небольшие подарки»<sup>36</sup>.

Кун указывал, что «по существующему обычаю, отец, условившись предварительно с учителем относительно платы, которая бывает, смотря по состоянию, от 1/2 до 2 тенги (20 коп. серебром. — Р. Р.) в месяц, приводит своего 6—8-летнего сына в школу и вместе с тем приносит учителю дастархан (род скатерти с подношениями. — Р. Р.), угощение, состоящее из лепешек и изюма. Передавая сына вместе с принесенными гостинцами учителю, поручает первого его мудрости»<sup>37</sup>.

Наши полевые данные, полученные в окрестностях г. Ходжента (ныне Ленинабад), в Ура-Тюбе и Пенджикенте, подтверждают сказанное. Они свидетельствуют о том, что оплата труда учителя выражалась в различных приношениях учителю.

Первое подношение (гостинцев и подарков) производилось до поступления ученика в школу, второе — в связи с первым его приходом в мактаб. Затем в течение всего периода обучения ученика по четвергам приносились гостинцы, иногда и наличные деньги<sup>38</sup>.

Переход от одного раздела обучения к следующему или от одной книги к другой также сопровождался подношениями, о чем будет сказано по ходу изложения. По данным А. М. Богоутдинова, подношения учителю обычно состояли из плова, лепешек, обуви, одежды и т. д. Некоторые родители, не ограничиваясь подарками, приглашали учителей домой, где для них устраивали особое угощение<sup>39</sup>.

Материально-хозяйственное обеспечение школ (плетенки, паласы, кошмы, овечьи или козьи шкурки, отопление помещения в холодное время года и т. п.) также лежало на плечах родителей учеников. Они приобретали для учащихся, кроме того, необходимые учебные пособия и инвентарь. По данным литературных источников, ни эмирские власти, ни царская администрация на содержание школ не отпускали ни одной копейки. Более того, политика царизма в Средней Азии, служа общим целям экономического, политического и духовного порабощения трудящихся, являлась тормозом развития народного образования и культуры вообще<sup>40</sup>. По данным дореволюционных источников, в конце XIX — начале XX в. в Средней Азии происходило значительное ослабление школьного образования, уменьшалось количество школ и число учащихся. Так, автор статьи «Мусульманские училища Туркестанского края» пишет: «Мои наблюдения со справками прошедшего времени показывают, что в последнее время, с занятием края русскими, число посещающих школы учеников значительно уменьшилось; так, в Самарканде ныне среднее число учеников в каждой из школ колеблется между 20—30, хотя и есть школы, в которых, по показаниям учителей, число это доходит до 60»<sup>41</sup>. По словам этого автора, во время правления бухарского эмира Насруллы было строго вменено в обязанность *раисов* (полицейских чиновников) следить, чтобы родители посыпали своих детей в школы, те родители, дети которых от пяти- до семилетнего возраста не посещали школу, подвергались денежному штрафу, их детей отводили в школу *раисы*. Со вступлением на престол эмира Музafferса на народное образование мало обращалось внимания, и школы начали пустеть<sup>42</sup>. Далее автор приводит количественную характеристику *мактабов* и учащихся в них<sup>43</sup>: в Ура-Тюбе, из расчета школа на квартал (*махалла* (араб.), *гузар* (тадж.)), 41 школа с 840 учащимися-мальчиками, в Ходженте — 20 с 400 учениками,

в Самарканде — 80 с 1000 учащихся. Что касается мактабов для девочек, то в Ура-Тюбе, Ходженте и Самарканде их соответственно было 7, 9 и 15<sup>44</sup>.

И. Обидов установил, что в 1913 г. в Ходженте жили 40 тыс. человек местной национальности, в 30 мактабах учились 490 мальчиков, кроме того, в 8 мактабах для девочек учились 97 детей. В Ура-Тюбе с населением 23 тыс. человек в 1910 г. в 36 мактабах учились 550 мальчиков и 67 девочек<sup>45</sup>. Один из лучших знатоков мусульманских мактабов Туркестана В. Наливкин писал в начале 90-х годов XIX в., что число мактабов «ужасающее — официально 5000, на самом деле их, вероятно, 10000»<sup>46</sup>. О поразительно большом количестве школ начального образования у народов Средней Азии говорят многие дореволюционные авторы, писавшие о мактабах. Между тем Наливкин отмечает, что «даже при поверхностном ознакомлении с туземным бытом бросается в глаза то обстоятельство, что наряду с громадным количеством мактабов мы находим среди туземцев еще более громадное число неграмотных»<sup>47</sup>. Подобные выводы о «громадном числе неграмотных» нередки в литературе<sup>48</sup>. Некоторые авторы, например В. Наливкин и К. Е. Бендриков, пытаются объяснить это, но их аргументы не представляются достаточно убедительными<sup>49</sup>.

Для того чтобы понять суть несоответствия громадного количества мактабов громадному количеству неграмотных, на примере школ для мальчиков познакомимся с методикой обучения детей в них.

В среде старшего поколения таджиков и поныне существует воззрение: долг отца перед сыном состоит, во-первых, в том, чтобы позаботиться о выполнении обряда обрезания (*хатна, суннати*), во-вторых, обучить грамоте; в-третьих, позаботиться о том, чтобы сын обзавелся семьей (мать, в свою очередь, должна заботиться об обучении дочерей и подготовке их к будущей супружеской жизни).

Отец, задумавший учить ребенка грамоте (*савод*), шел к домуulle своего квартала. Излагая ему просьбу о принятии сына в школу, отец, в частности, говорил: «Бачая гушту пусташ а шумо, устухону джонаш — а мо», что буквально означало: «Мясо да кожа мальчика — ваши, кости да душа его — наши». Это значило, что ребенок всецело отдается власти учителя.

В первый день мальчика в школу сопровождал отец или старший брат. Учителю вручался *дастархон*, и он угощал подношением будущих школьных товарищей нового ученика. Этот акт означал, что в группу учащихся входит новый ученик. После этого учитель сажал новичка возле себя и давал ему первый урок. По свидетельству А. Л. Куна, он состоял в повторении вслед за учителем молитвы, на заучивание которой наряду с другими молитвами уходило несколько дней. Затем *домулло* просил ученика принести к следующему уроку дощечку для письма. Учитель писал на ней несколько букв арабского алфавита, объяснял ученику произношение каждой буквы, а затем возвращал ему дощечку и поручал его своему помощнику по *мактабу* — *халифе*, последний обычно выбирался из старших (по времени поступления в школу) учеников. По данным А. Л. Куна, *халифа* чаще всего выбирался из учеников, уже окончивших курс обучения в *мактабе*, но оставшихся в школе для усовершенствования в каллиграфии. У учителей бывало один-два, иногда и три *халифы* — один на каждые 10—15 учеников. *Халифы* замещали учителей, когда те отлучались из школы: они занимались с учениками, выслушивали подготовленные ими уроки, задавали новые и вообще следили за тем, чтобы ученики были заняты. В присутствии учителя *халифы* помогали вновь зачисленным или отстающим ученикам в подготовлении уроков. Они не получали никакого вознаграждения или пособия за помощь учителю<sup>50</sup>.

Ученик, получивший задание по азбуке, отрабатывал произношение букв: *алиф, бо, по, то* и т. д. Если оказывалось, что вновь поступивший хорошо запоминает буквы и их произношение, то *домулло* увеличивал нагрузку дополнительными буквами, в противном случае он ограничивался лишь несколькими *харф* из 28. Пока первоклассник, подражая учителю или его помощнику, тянул произношение заданных звуков, другие ученики в зависимости от того, кто на каком этапе обучения находятся, поджав ноги и раскачиваясь в такт затвержvанию, скандировали свои задания. Таким образом, *мактаб* до конца уроков был переполнен монотонной разноголосицей, которая была слышна довольно далеко в округе. Дело в том, что в *мактабе* не существовало группирования учеников по изучаемым предметам. Очевидец пишет, что «рядом с учеником, зубрящим

громогласно, на всю улицу, азбуку, почти всегда встретите мальчика, бессознательно скандирующего стихи Хафиза или не менее громко читающего Коран»<sup>51</sup>.

На следующий день учитель проверял заданный первокласснику урок. Если ученик показывал более или менее твердое знание заданного, *домулло* писал на дощечке еще несколько букв, помогал ему научиться правильно их произносить, а затем поручал его *халифе*, а сам переключался на других учеников. Так первоклассник в течение нескольких дней запоминал написание и произношение 28 букв арабского алфавита, характер изменения их начертаний в зависимости от того, пишутся ли эти буквы в начале, в середине, в конце слова или изолированно. Затем начиналось изучение системы *зеру забар*, или *харакат*: в арабской графике отдельными буквами обозначаются только согласные звуки и долгие гласные, для обозначения кратких гласных существуют особые подстрочные и надстрочные знаки (*зеру забар*). После арабского алфавита ученик учил еще несколько дополнительных знаков, используемых ираноязычными народами в письменности, но отсутствующих в арабской графике. На этом заканчивалось изучение фонетики, графики и вообще всей грамматики, после чего дощечку, которая менялась при каждом новом уроке, можно было не приносить в школу<sup>52</sup>.

Программа обучения в *мактабе* предусматривала также изучение элементарной арифметики, одним из элементов которой была система *абджад*. Суть ее состоит в том, что буквы алфавита имеют кодовое обозначение (например, числовое значение *алифа* (первой буквы арабского алфавита) — 1, *лом* (двадцать третьей буквы) — 30, *нун* (двадцать девятой буквы) — 50 и т. д.). Зубрение кабалистических слов *абджада*, которые имеют не лексическое значение, а лишь числовое, занимало одну-две недели. При записи чисел соответствующие буквы ставятся справа налево, как обычно в арабском письме. *Абджад* применялся главным образом для зашифровки исторических дат.

Осилив *абджад*, ученик радостным шел домой и объявлял родителям, что завтра он переходит к чтению сборника «Хафтияк» (собрание избранных глав Корана, по объему составляет 1/7 его текста, на что указывает самое название). Сборник снабжен системой *хара-*

кат (зеру забар). С того момента, когда ученик переходил к чтению «Хафтияка» — первоначальной книги для чтения, он назывался *ки-тобхон* («читающий, изучающий книгу»). По этому случаю родители делали приношение учителю, ученик в этот день освобождался от послебеденных уроков. Сроки усвоения «Хафтияка», так же как и любого другого предмета, не были регламентированы. По рассказам (в Ура-Тюбе, Кыстакозе, Пенджикенте), обычно ученик справлялся с этим менее чем за один год, хотя для недостаточно способных детей требовалось больше времени.

Методика изучения «Хафтияка» (это касалось всего курса обучения) состояла в том, что ученику сначала задавался первый стих (*оят*), сравнительно небольшой по объему. Предварительно нужно было заучить огромную массу слогов, из которых состоят слова этого *оята*. Дело в том, что сознательно складывать слова ученик еще не мог, а текст сборника — на арабском, непонятном для него языке. Ученик зубрил задание, находясь в *мактабе*, мерно раскачиваясь вперед и назад. На следующий день учитель проверял его и, если *оят* был усвоен твердо, задавал следующий, и так до конца сборника, пока школьник не выучит весь «Хафтияк». Когда ученик приближался к изучению коранической суры «Аламнашрах»<sup>53</sup> с восемью *оятами*, педагог за два дня извещал об этом родителей. Получив это радостное для семьи известие, родители готовились к празднованию успехов ребенка. Готовилось угощение (*зиёфат*) для всех учеников. На это угощение ребята шли строем: во главе шествия — *халифа*, рядом двое из старших и наиболее успевающих ребят, виновник торжества в новой или частично новой одежде шел сзади *халифа*, а за ним следовали остальные учащиеся. Ученику, приступающему к овладению указанной сурой, учитель завязывал большой и указательный палец правой руки полосками материи зеленого цвета (зеленый цвет символизировал веру). Они не развязывались до тех пор, пока родители и другие родственники не соглашались на угощение. Конечно, это носило характер шутки. Во время шествия учащиеся хором пели сложенную по этому случаю песню (гимн), прославлявшую ученика, его родителей и учителя. В своеобразной песне, например уратюбинцев, были и такие *бейты*:

Аё бобо, бубар дасте ба киса,  
Бидех симу заре, чандон ки тони.  
*Аё момо, ту хам монанди бобо,*  
*Табакхо рост кун, то метавони.*

Эй, дед, опусти руку в карман,  
Отдавай серебра и золота, сколько сможешь.  
Эй, бабушка, и ты, подобно деду,  
Выставляй чаши с угощениями, сколько есть силы.

Ребята с веселой песней и прибаутками шли сначала к родителям отличившегося ученика и после угощения сдобными лепешками, халвой, изюмом и орехами направлялись к другим родственникам. Иногда детям не удавалось обойти всех родственников своего юного товарища за один день. Тогда посещение остальных откладывалось на следующий день. Родители и родственники давали *халифе* по несколько монет. Собранные таким образом деньги затем передавались педагогу, который сам в этом веселье не участвовал.

А. Л. Кун сообщает, что после изучения учеником «Аламнашрах» совершалось особое празднование его успехов. Учитель вставлял между связанными кистями рук ученика пустой пенал отверстием кверху. В таком виде ученик вместе с товарищами по *мактабу* обходил родственников. При обходе каждый обязан был положить в пенал несколько монет, которые шли в пользу учителя. При этом *халифа* пел, а иногда говорил речитативом гимн. После каждого двустишия сопровождающие его ученики припевали: «Бале, бале» — «Точно так, точно так»<sup>54</sup>.

Заучивание суры «Аламнашрах» означало, что ребенок раскрыл «грудь перед знанием» и отныне с него «снята ноша невежества». Об этом сказано в самой суре: «Разве Мы не раскрыли тебе твою грудь и не сняли с тебя твою ношу?»<sup>55</sup>

Ученик, осиливший «Хафтияк» и этим самым обнаруживший необходимую способность памяти, на один день освобождался от занятий. В этот день его родители, обрадованные тем, что их ребенок закончил один из этапов изучения слова Божьего, устраивали угощение для его школьных друзей. Приглашались родственники, соседи,

педагог, которому благодарные родители преподносили чалму, стеганый халат, галоши и ичиги, завернутые в платок вместе с лепешками, изюмом и орехами. Данное событие называлось *хафтиякфуророн* — «завершение “Хафтияка”». В сельских местностях некоторые ученики на этом прекращали посещать школу.

Выучив «Хафтияк», ученик переходил к чтению Корана (*Каломи шариф*) с первой его главы. Главы, вошедшие в «Хафтияк» и уже пройденные, пропускались. Ученик пока еще с трудом складывал и разбирал те главы Корана, которые раньше не встречались в «Хафтияке». Скоро, однако, он свыкался с известными словами и мало-помалу затверживал текст Корана наизусть и мог уже читать с установленной интонацией целые главы даже в мечети, в присутствии молящихся, особенно в дни месяца рамазана<sup>56</sup>.

По случаю начала заучивания Священного писания преподавателю подносили блюдо (поднос), наполненное продуктами, сюда же клали несколько монет и тюбетейку. Накануне учитель приглашал товарищей преуспевающего в изучении Корана ученика сделать складчину для его угощения. На собранные деньги учитель покупал несколько лепешек, халву, изюм и другие лакомства и вместе со своими учениками отправлялся в дом виновника торжества. Предупрежденные об этом посещении родители устраивали у себя небольшой праздник, на который приглашались родственники, друзья и соседи. После угощения отец ребенка преподносил *домулло* халат и чалму. В завершении этой церемонии учитель в присутствии гостей предлагал ученику прочесть первую главу из Корана, покупавшегося для этого случая отцом ученика. По окончании чтения — своего рода экзамена — гости, совершив молитву, расходились<sup>57</sup>.

На изучение Священного писания уходило 1,5—3 года, что, как уже было сказано, зависело от дарований ученика. Заучивание Корана производилось так: учитель читал 10—12 строчек текста вслух, ученик внимательно следил за произношением, не отрывая глаз от текста, затем читал ученик, учитель исправлял его ошибки. Содержание текста наставник не объяснял. После этого ученик в течение дня заучивал отрывок наизусть. На следующий день учитель проверял ученика, он отвечал сидя перед ним на коленях — так, как

садились для совершения молитвы<sup>58</sup>. Слушая ученика, учитель исправлял неправильное произношение, при заминке подсказывал следующее слово, этого было достаточно, чтобы ученик продолжал чтение дальше. Если *китобхон* при чтении текста останавливался больше трех раз, задание считалось невыполненным. При повторной проверке при первой же заминке ученик подвергался наказанию.

В дальнейшем задания давались не только по новому, но и по пройденному материалу. Следовательно, с каждым следующим уроком объем повторяемого материала значительно увеличивался. Выучивание наизусть целого раздела из Корана считалось большим успехом как ученика, так и учителя. В таком случае ученику представлялась передышка на несколько дней. Знание Корана считалось достигнутым тогда, когда ученик помнил наизусть весь текст<sup>59</sup>.

Выучив в невообразимом гвалте, царившем в *мактабе*, текст Корана, школьник после выполнения его родителями обряда *куронфуророн* — «завершение Корана», сопровождавшегося опять соответствующим угощением товарищей ребенка по *мактабу* и традиционным одариванием наставника, брался за «Чоркитоб» (букв. «четырехкли-  
же»). «Чоркитоб» — религиозно-дидактический сборник в стихах и прозе, написан на таджикском языке. В нем изложены, например, правила, касающиеся главных религиозных обязанностей мусульмана, — молитвы, предварявшейся омовением, милостыни, поста и паломничества к святыням мусульман<sup>60</sup>. Следовательно, можно сказать, что с завершением Корана ученик заканчивал зубрежку классического арабского языка, а «Чоркитоб» знаменовал собой начало изучения родного языка по текстам. При изучении «Чоркитоба» от ученика требовалось знание дополнительных знаков, недостающих в арабском алфавите, о чем было сказано выше. Н. П. Остроумов отмечает, что при чтении «Чоркитоба» 10—12-летний школьник обучался и письму, которое сводилось к каллиграфии<sup>61</sup>.

Изучением Корана и «Чоркитоба» завершался первый этап начального обучения — религиозный.

Вторая ступень учебы в *мактабе* начиналась с изучения «Мантик ат-тайр» («Беседы птиц») — поэмы Фарид ад-Дина Аттара, суфийского поэта XII в. За этой поэмой следовал *диван газелей* — поэтическое наследие Хафиза, одного из любимейших поэтов ираноязыч-

ных народов. Закончив газели Хафиза, ученик приступал к сборнику стихов персоязычного поэта Индии Бедиля (1644—1721). (Любопытно свидетельство основоположника узбекской литературы Алишера Навои, который сообщает, что в средневековой школе «читали также некоторые рассказы из прозы, этот, например, Гулистан, а тот Бустан»<sup>62</sup> — произведения, по выражению Е. Э. Бертельса, мудрого и лукавого моралиста Саади<sup>63</sup>. Вальтер Вейбке сообщает, что средневековые школьники штудировали поэму Низами о романтической любви Лейли к Меджнуну<sup>64</sup>.)

Все этапы программы обучения — от изучения текста Корана и до стихов Бедиля — отмечались семейными праздниками, которые сопровождались угощением родственников, соседей, школьных товарищей ученика и его наставника. На всех этих этапах педагогу делались презенты, а ученику предоставлялись отгулы (один или два дня).

А. Л. Кун подчеркивает, что «в школах, исключительно наполненных таджиками, после Корана проходят одни только персидские книги; там же, где преобладает узбекское население, после “Чахаркитаб” за таджикскими книгами проходят и узбекские»<sup>65</sup>. Это подтверждали также наши информанты из Кыстакоза, Ура-Тюбе, Пенджикента и Ленинабада. По сообщению старожилов, в районах с преобладающей долей узбекского населения наряду с произведениями классиков персидско-таджикской литературы (Аттара, Хафиза, Бедиля) школьники изучали стихотворения Навои (1441—1501) и Фузули (1494—1556).

Другой частью школьного обучения в *мактабе* было заучивание стихов, которыми ученики поздравляли родителей по случаю праздников. Следует отметить, что четыре раза в год *мактаб* обычно закрывался и ученики освобождались от занятий. Такими торжественными днями, когда занятий в *мактабе* не производилось, были Науруз, праздновавшийся в день весеннего равноденствия 22 марта, Иди рамазан («праздник Великого поста»), праздновавшийся после месячного поста, Иди Курбон («праздник жертвоприношения») и Аввали раджаб («первое число месяца раджаба»). В эти дни дети отпускались накануне по домам со специальными разукрашенными листами, содержащими стихотворения. Рисунки на листах были до-

вольно яркими, изображавшими чашу, цветок, кувшин, пиалу, яблоко и т. п. Они занимали одну половину листа, а текст стихотворения (обычно четверостишие) — другую. Как указывает А. А. Семенов, эти «стихотворения писались обычно или самим содержателем *мактаба*, или наиболее грамотными учениками, а внизу *халифа* подписывал, на имя какого именно ученика выдается такой лист <...> Получив по листу со стихотворением, как своего рода отпускной билет на праздник, дети расходились по домам и в день праздника декламировали родителям эти стишкы, весьма часто заучив их наизусть и держа перед собой лишь для видимости <...> лист с праздничными стихами»<sup>66</sup>. Поцелуи и подарки детям, а на другой день гостиинцы учителю или учительнице (содержание и размеры посылавшегося подарка зависели от достатка и желания родителей) «являлись <...> наградой прилежанию и усердию педагогов»<sup>67</sup>.

Нами записаны образцы существовавшего праздничного поэтического репертуара в *мактабах*. Наибольшее количество стихов этого вида собрано и опубликовано в цитированной работе А. А. Семенова.

Выше говорилось, что начальная школа грамоты носила название «мактаб», т. е. «место чтения и писания». Таким образом, *мактаб* в прошлом имел непосредственную задачу научить читать и писать. Но, как видно из изложенного, в этой школе на первом месте стояло искусство чтения и запоминания текстов или книг. Это было обусловлено особенностями арабского алфавита с его диакритическими точками, надстрочными и подстрочными знаками. В тексте, по замечанию Н. П. Остроумова, они «пестрят в глазах и утомляют внимание; при отсутствии же этих точек и знаков от учащегося требуется самое напряженное внимание и необыкновенно быстрая сообразительность. Учащемуся в начальной <...> школе, чтобы овладеть вполне механизмом чтения любого текста, необходимо было столь отчетливо владеть своим родным языком, каким мы не можем себе вообразить. Такая трудность дела в данном случае обусловливалась не только названными выше знаками и точками, но и тем, что в арабском алфавите существуют буквы, сходные по начертанию и разные в произношении, а также буквы, разные по начертанию, но сходные в произношении. Кроме того, по свойству арабского письма неко-

торые буквы в произношении удваиваются с совершенным изменением смысла в слове, не говоря уже о случаях слияния разных букв в известных словах»<sup>68</sup>.

В *мактабе* ученики упражнялись в письме. Наиболее часто каллиграфия завершала курс обучения. Руководством, вернее, образцом для упражнений по письму служила «Муфрадот», или же «Нусхай муфрадот». Эта книга состоит из красиво написанных букв в различных вариантах. Содержанием ее были также стихи о значении приложения, упражнений для выработки красивого почерка и о значении письма в жизни человека. Например, тростниковое перо в этом руководстве о письме говорит о себе: «Ман шохи джахонам» — «Я владыка мира». Письменность на основе арабского алфавита довольно сложная. Она требует особой точности линий. Красота и выразительность давалась лишь немногим творчески одаренным детям. Упражнение по письму представляло собой своего рода занятие по эстетике, художеству. А это было под силу не каждому.

В *мактабе* экзаменов не существовало, не было также журнала учета посещаемости и табеля оценок успеваемости. Не принято было давать уроки на дом.

В деятельности *мактаба* значительное место кроме обучения (*та'лим*) занимало воспитание (*тарбия*). Суть воспитания состояла в том, чтобы добиться соблюдения учащимися установившихся правил поведения в школе, основой которых был *адаб* («нравственность», «этикетность»).

Истоки *адаба* у ираноязычных народов восходят к древней, еще домусульманской традиции. Об этом свидетельствуют многочисленные среднеперсидские сочинения дидактического характера, известные преимущественно под названием «Андарз» («Поучение») и «Панднамак» («Книга советов»). В этих книгах, по-видимому, была зафиксирована эволюция более древней традиции дописменной эпохи. Следует отметить, что в этих сочинениях нормы нравственности и поведения перекрывают друг друга и тесно взаимосвязаны. На практике это выглядело так: кто соблюдает установленные нормы поведения (*адаб*), тот соблюдает и правила морали (*ахлок*). Эта исконная традиция ираноязычных народов была в более позднее время приведена в соответствие — зачастую сугубо формальное —

с нормами ислама в дидактических произведениях классической персидско-таджикской литературы от Рудаки до Ахмада Дониша. Среди огромного классического наследия ираноязычных народов привлекают внимание также педагогические трактаты на эту тему, например книга «Кабус-намэ» — памятник литературы XI в.<sup>69</sup> В последующие века было создано много произведений, специально посвященных вопросам морали и этикета, под обычным названием «Ахлак». Существуют также многочисленные сочинения — практические руководства по этому вопросу, одно из них — «Адаб усалихин» («Правила поведения добродетельных людей») — трактат о нравственных принципах и нормах во взаимоотношениях людей<sup>70</sup>.

Как было отмечено, часть классического поэтического наследия ираноязычных народов была включена в программу *мактаба*. Это относится к богатой нравоучительными советами и сентенциями поэзии Фарид ад-Дина Аттара, Хафиза и Бедиля. Часть стихов Фарид ад-Дина Аттара, содержащих ценные советы морально-этического характера, была включена кроме того в «Чоркитоб».

Из сказанного следует, что воспитание в подрастающем поколении высокой нравственности представляло собой составную часть учебно-воспитательного процесса. Н. П. Остроумов подчеркивает, что в *мактабе* особенно усердные ученики изучали еще книжку о добрых нравах<sup>71</sup>. Речь, видимо, идет о книге Мухаммада Садика «Адаб-ус-салихин». Следовательно, *мактаб* служил тем звеном, когда в сознание учащихся вводились азы *адаба*. Заслуживает внимания то обстоятельство, что в строго иерархизированном обществе, где старшие по возрасту или положению пользовались непререкаемым авторитетом, что приводило к формированию единой статусно-ролевой модели поведения, правила *адаба* вводились в восприимчивое детское сознание с раннего возраста. Н. П. Остроумов приводит слова знаменитого Саади: «Кто в молодости не приучился к доброй нравственности, того счастье оставляет в летах зрелых <...> Сгибай как хочешь деревцо, пока оно в свежести, а сухое только и выпрашишь посредством огня. Когда выправляешь свежий сучок, он выпрямится, но не сможешь исправить сухое полено»<sup>72</sup>.

Принципы нравственности требовали от ученика оказывать своему учителю большее почтение, чем родителям. Существует пред-

ставление, что родители низводят душу человека с неба на землю, учитель помогает ей взойти с земли на небо. В. Наливкин со ссылкой на источники духовно-нравственного содержания приводит слова пророка Мухаммеда: «Кто преподал мне хотя бы один только стих Корана, тот мой хозяин»<sup>73</sup>, — а халиф Али говорил: «Тот, кто показал мне хотя бы одну только букву, тем самым приобрел надо мной права хозяина»<sup>74</sup>. *Адаб* утверждает: кто не уважает учителей, тот никогда не извлечет для себя никакой пользы из усвоенных им знаний. По *адабу*, вежливый ученик во время пути не должен идти впереди своего учителя, не должен садиться на то место, на котором раньше сидел учитель; ученик не должен начинать разговор раньше своего учителя, слишком много говорить в его присутствии, он должен являться на урок аккуратно в назначенное для него время. Являясь на урок, он не должен стучаться в дверь той комнаты, в которой живет или учит учитель, а смирно ждать его повеления сидя на корточках или стоя за дверью<sup>75</sup>.

В *мактабе* ученик, обращаясь к учителю, называл его *таксир* — «господин». Ученики должны были являться в школу до прихода учителя. Когда учитель входил в помещение *мактаба* или вставал с места, все ученики вскакивали со своих мест, складывая руки на животе, и смиренно наклоняли головы вниз. При встрече с учителем на улице его приветствовали словами «Ассалому алейкум» и кланялись, для чего конные нередко слезали с лошадей.

При входе в *мактаб* ученик приветствовал присутствовавших товарищей. Адресуя товарищам общемусульманскую формулу приветствия, ученик ладонь правой руки клал на грудь. Учителя полагалось приветствовать, приложив ладони обеих рук к груди.

Ученик должен был строго выполнять все указания наставника, он не имел права без особой необходимости отвлекать внимание других учеников посторонними разговорами. Его обязанность — заниматься только выполнением упражнений. Когда возникала необходимость отлучиться из школы, ученик, по правилу, вставал с места и, обращаясь к наставнику (ладони рук сложены на груди), произносил: «Таксир, адаб фармоян» (букв. «Господин, да позволит мне соответствующий *адаб*»). После ответа учителя «мархамат» («пожалуйста») ученик отправлялся к выходу. Возвращаясь, он адресовал

учителю то же выражение, что при выходе, и, получив его разрешение, выражавшееся тем же словом, занимал свое место.

Несоблюдение установленных правил в *мактабе* влекло за собой соответствующее наказание. Основной фигурой, осуществлявшей дисциплинарные меры, был сам *домулло*. В реализации мер дисциплинарного воздействия он опирался на своего заместителя — *халифу*.

У наставника было несколько способов дисциплинарного воздействия на ученика. Первый из них — словесные поучения (*насихат*). Поучая учеников, наставляя их, *домулло* часто апеллировал к рассказам, притчам, назидательным стихам классиков, в пример ставились соответствующие поступки и поведение послушных, прилежных и успевающих учеников. Кроме того, при учителе всегда находились *адабчуб* (букв. «палка *адаба*») — ивовые или иные прутья разной длины. Длинный прут применялся для предупреждения учеников, сидевших на значительном расстоянии от *домулло*, ближе к входной двери. Скажем, ученик отвлекается от упражнений посторонними разговорами с товарищами. Тогда *домулло* берет длинный *адабчуб* за более толстый конец, другим, более тонким концом с места достает непослушного ученика и легким движением прута по его плечу или голове предупреждает о том, что он, наставник, в курсе происходящего, что ученик нарушает установившееся правило *адаба* (жест не сопровождался словами). Этого было достаточно, и ученик, нарушавший предписанное *адабом* поведение, возвращался к выполнению своих обязанностей.

После одного-двух предупреждений учитель угрожал ученику, применяя другой, более короткий *адабчуб*. *Домулло* брал его в руку и говорил: «И *адабчуба мебини?*» («Этот *адабчуб* видишь?»). Старики рассказывали, что по отношению к неисправимым ученикам *домулло* применял также меры физического воздействия, употребляя малый *адабчуб*: он распоряжался, чтобы *халифа* привел недисциплинированного ученика (*беадаб* — букв. «тот, у кого отсутствует *адаб*, приличие»), повалил на землю и держал его за ногу, подняв ее кверху. В зависимости от характера нарушения виновник получал удары наставника по подошве ног. Старики поясняли, что удары эти носили скорее символический характер.

В четверг (*панджшанбе*) перед концом уроков *домулло* осматривал ногти *шогирдов*. Те, у кого ногти были обрезаны, получали его одобрение: «бале» («именно так»), «оффарин» («молодец»), при этом *домулло* легко постукивал по концам пальцев отличившегося ученика либо дощечкой для азбуки, либо корешком книги. Если у кого-либо ногти оказывались грязными или необрезанными, учитель пугал *адабчубом* или грозился посадить в уборной на кирпичи. Дореволюционный источник сообщает, что после осмотра ногтей все ученики становились в ряд, лицом к Каабе — святыне мусульман в Мекке — и наставник учил их правилам *намаза* (молитвы). Затем он делал наставления ученикам, как вести себя в отношении старших: почтительно отвечать на вопросы родителей, не откликаться на зов междометием «ха» — «да»<sup>76</sup>, вежливо ответить «лаббай» — «я — перед вами».

Как видим, *мактаб* учил соблюдению правил *адаба* не только в школе, но и в семье. «Адабность» поведения детей в общественных местах была ориентирована на уважительное отношение к старшим, в особенности к старикам. Дети должны были приветствовать их, приставив ладони рук к груди (приветствие нужно было произносить негромко). Ученикам внушалась мысль, что они должны в случае необходимости оказывать старшим помочь, уступать им дорогу, не беспокоить их криком и беготней. По *адабу*, дети не должны были заходить в чужой дом без разрешения на то хозяев. В *мактабе* детям разъясняли, что не положено играть на улице, на городской площади (*чорсу*). Для игр рекомендовалось выбирать нелюдные места. Вообще увлечение играми *домулло* не одобрял. Детей учили тому, чтобы они большее время отдавали домашним делам, учению, следованию принципам веры. Азартные игры были запрещены.

За грубое нарушение правил поведения в школе, а также существовавших предписаний в отношении поведения в общественных местах учитель угрожал, а иногда, по-видимому, и прибегал к *фалаку* — высшей мере наказания в школе. *Фалак* представлял собой палочку, с двух концов стянутую веревкой. Закрутив ноги наказываемого веревкой *фалака*, двое старших учеников поднимали последний кверху так, что ученик оказывался подвешенным ногами вверх. Учитель или по его приказанию *халифа* наносили *адабчубом*

удары по пяткам. *Фалак* применялся за длительный прогул, обман, дерзость, за грубые проказы<sup>77</sup>. Наказание *фалаком* отчетливо видно на миниатюре к седьмой главе «Гулистана»<sup>78</sup> — своеобразного учебника по нравственности, составленного знаменитым Саади. Другую форму *фалака* представляли две петли из веревок (*канаб*), приделанные к центральной балке перекрытия помещения *мактаба*. Когда советы и наставления, предупреждения и угрозы, некоторые меры физического воздействия на ученика оказывались недостаточными, чтобы вернуть его на позицию *адаба*, учитель поручал *халифе* надеть петли на ноги нарушителя. Ученик оказывался как бы подвешенным, но спина при этом не отрывалась от пола, что позволяла длина петель. По рассказам, записанным нами в кишлаке Кыстакоз, указанная мера наказания избиралась за кражу чужого имущества, а также за шалости, граничащие с хулиганством.

Например, в Ура-Тюбе рассказали случай о том, как однажды группа местных женщин после угощения на свадьбе собиралась расходиться. Они надели *фаранджи* (длинное женское покрывало с ложными рукавами па спине, носившееся с лицевой занавеской) и готовы были покинуть дом, но на крытой террасе (*айвон*) завязался разговор, который немного затянулся. Один из учащихся местной школы, улучив момент, взял да и связал концы нескольких рукавов покрывал этих женщин. Беседа закончилась. Женщинам стоило сделать первый шаг к выходным воротам, как с них сползли покрывала и кучей оказались на полу. Начался переполох. Вскоре сообразили, что произошло. Шельмеч был опознан. На следующий день его наказали *фалаком*.

В числе угроз *домулло* было и такое выражение: «Кафи почета чок кара, намак мезанам» — «Распорю подошву ноги и посыплю солью». Это говорилось детям, которые много передвигались или бегали, доставляя беспокойство окружающим.

Как видно, в арсенале воспитательных средств *домулло* преобладали репрессивные методы. Что касается родителей, они к этому относились терпимо, помня слова Саади о том, что «строгость наставника лучше, чем отцовская ласка». Н. П. Остроумов по этому поводу пишет, что Али-хан Маджмали — автор руководства по начальному обучению под названием «Матла’ ал-улум» («Восход зна-

ний») — убеждает «родителей не потакать детям в шалостях и дурных поступках вообще, но взыскивать с них без всякой жалости, так как пусть лучше будет ребенок бит, пусть он плачет, чем останется дурным»<sup>79</sup>. В то же время Маджмали убедительно просит родителей, чтобы они не запугивали своих детей различными чудовищами, так как трусость может оставаться у детей на всю жизнь, а между тем «храбрость и энергия <...> немалые добродетели». Особенно убеждает Маджмали родителей обращать внимание «на искоренение в ребенке пороков, ибо пороки, не искореняемые в ребенке с детства, будут развиваться в нем все более и более и поведут наконец к тому, что из ребенка выйдет человек, имеющий сходство с человеком только по внешности. Только хороший, нравственный человек может называться вполне человеком»<sup>80</sup>.

При выполнении требований *адаба* социальный статус не играл роли. Еще у Саади мы находим такой рассказ.

«Ученый обучал царевича. Он безжалостно избивал его и неимоверно истязал. Однажды мальчик, будучи не в силах терпеть, пришел с жалобой к отцу и снял одежду с израненного тела. Сжалось у отца сердце, вызвал он учителя и сказал: “Таких насилий и побоев, какие ты причинил моему сыну, ты не допускаешь по отношению к детям ни одного из подданных. Какая причина этому?” Сказал учитель: “Причина в том, что говорить нужно обдуманно, а поступать достойно. Это относится ко всем людям вообще, а к падишахам в особенности, потому что все, что они делают и говорят, становится притчей во языцах, а слова и поступки простых людей не имеют того значения <...> Так следует учителю царевичей в воспитании нрава царских сыновей <...> усердствовать больше, чем в отношении простых людей <...>” Понравились царю добрые советы и суждения в ответе ученого. Пожаловал он ему почетное платье и другие блага и возвысил его сан»<sup>81</sup>.

Н. П. Остроумов, уделявший много внимания *мактабам*, нашел возможным подчеркнуть: «Одну хорошую сторону прививает мусульманский мактаб своим ученикам — внешнюю порядливость, сопровождающуюся скромностью и почтительностью. Эти качества являются в некоторой степени результатом личной подавленности учащихся под абсолютным авторитетом учителя, но в отношении

умения владеть собой и поддерживать внешний порядок в массе при какой угодно обстановке и даже при соблазнительности предстоящих лакомств, мусульманские школьники стоят неизмеримо выше русских школьников <...> и вызывают в зрителе невольное расположение к себе»<sup>82</sup>. По мнению этого автора, «другую хорошую сторону мусульманского мактаба составляет то, что он не разрушает в учащихся детях семейных правил и традиций, не прививает им новых привычек и потребностей и таким образом не отрывает детей у туземцев от бытовой обстановки, вследствие чего и окончившие курс в мактабе возвращаются в свою среду с неизвращенными представлениями о жизни и спокойно принимаются за личный труд (земледелие, ремесла, торговля) соответственно жизненным условиям родной семьи»<sup>83</sup>.

После завершения курса обучения в начальной школе иные родители посыпали своих детей в *Корихона* — школу для чтецов Корана. Чтецы Корана обслуживали местное население по случаю религиозных праздников или во время исполнения какого-нибудь обряда. Желающие продолжить учебу поступали в *медресе*. Остальные возвращались к обычным занятиям своих семей, прекращали на этом учебу.

В конце XIX — начале XX в. в крупных центрах с таджикским населением — в Самарканде, Ходженте и Бухаре некоторые родители стали отдавать детей в новометодные школы, открываемые по инициативе просветителей. С приходом в край русских создавались так называемые русско-туземные школы для подготовки мелких чиновников. Сведения о новометодных, русско-туземных и других видах школ можно почерпнуть в работах К. Е. Бендрикова, И. Обидова и др.

На основе анализа привлеченных материалов относительно процесса обучения в начальной школе грамоты можно сделать такие выводы.

1. Традиционное школьное обучение представляло собой заметное явление в жизни народов Средней Азии, в том числе таджиков. Безусловно, что *мактаб* — этот важный фактор в духовной жизни этноса, как по своему облику, так и по царившей в нем обстановке обучения отражал уровень социально-экономического развития

дореволюционного общества. Изучаемые нами *мактабы* не давали учащимся необходимых для современного человека системы знаний, широты кругозора, ориентации и развития. Тем не менее в стенах народных *мактабов* при всей их ограниченности и схоластичности системы преподавания происходило усвоение подрастающим поколением духовных ценностей, созданных предками. Здесь, вопреки бытующему мнению о том, что «эти школы <...> не представляли собой никакой культурной ценности»<sup>84</sup>, происходил процесс преемственности соционормативной культуры этноса. *Мактаб*, кроме того, вводил подрастающее поколение в окружающий мир религиозной культуры того времени, поскольку ислам формировал специфику образа жизни народов Средней Азии.

2. Почти все авторы, писавшие о *мактабе*, в один голос утверждают, что начальная школа у мусульман служила исключительно религиозным целям. Этого заблуждения удалось избегнуть лишь В. Наливкину и А. А. Семенову. Н. П. Остроумов утверждает, что как *мактаб*, так и *медресе* были чисто конфессиональными<sup>85</sup>. Конфессиональность *мактабов* многими авторами видится в том, что значительная часть школ находилась при мечетях. Подобная точка зрения вызывает возражения. Мусульманская мечеть никогда не контролировала деятельность *мактаба* и не имела на нее сколько-нибудь заметного влияния. Нам кажется, что те, кто стоит на подобной позиции, исходят из узких представлений о мечети. Культовые здания мусульман в условиях Средней Азии всегда были полифункциональными. Они служили не только местом молитв, но и трибуной местных органов самоуправления, местом народных *маджлисов*, местом дачи необходимых советов и рекомендаций населению, приема приезжих гостей, поддержания «неугасимого огня» и мужских собраний. Если *мактабы*, равно как и *медресе*, находились при мечети, то в этом отразилась еще одна функция мечети — служить местом обучения грамоте и наукам. Следует отметить, что *мактабы* существовали не только при мечетях, они успешно функционировали также при частных домах, а школы для девочек создавались исключительно в частных домах их владельцев (*мактабдор*).

Выводы о конфессиональном характере *мактабов* основываются еще и на том, что школы якобы содержались за счет *вакфа*, а учи-

телями зачастую были служители культа (*имамы, муаззины*). Что касается содержания школ и оплаты жалований наставникам, наши предшественники не приводят никаких конкретных примеров, которые показывали бы размеры затрат мечети на материальное обеспечение школ и оплату труда учителей. Ясно, что *имамы и муаззины* получали содержание за счет *вакфа*. Но нет доказательства тому, что финансовое вознаграждение они получали именно за педагогическую деятельность, а не за деятельность служителей культа. У нас имеется достаточно примеров, которые свидетельствуют о том, что как *мактабы*, так и учителя содержались на средства родительской семьи учащихся. Как мы упоминали, учителем мог быть любой более или менее образованный человек (как *мирзо* — писарь, *биотуны* (*бихалифа*) и т. д.) Выбор *имамов* и *муаззинов* в качестве наставников школ может иметь то объяснение, что данная категория людей в условиях Средней Азии рассматриваемого периода была наиболее грамотной частью населения.

Н. П. Остроумов, пожалуй, больше, чем кто-либо другой из дореволюционных авторов отстаивавший исключительную религиозность *мактабов*, видит отражение ее в названии школы — *мактаб* (букв. «место чтения и писания»). Основываясь на том, что в *мактабе* читали прежде всего *китоб*, что, по мнению Н. Остроумова, означало список Корана, он приходит к выводу, что «начальная мусульманская школа <...> имела прямою своею задачей научить читать священную книгу (*китаб*), которая была писана, а не печатана»<sup>86</sup>.

Следует отметить, что у таджиков, так же как у других народов Средней Азии, название *мактаб* сохранилось и в условиях современной массовой общеобразовательной школы. Что касается слова *китаб*, то основное его значение все же «книга», включая священную. Об этом красноречивее всего свидетельствует курс обучения в «месте чтения и писания», где чтению Корана и «Чоркитоба» отводился лишь первый этап обучения. Что же касается второго этапа обучения, то он был заполнен чтением сборников (*китаб*) Аттара, Хафиза и Бедиля. Отсюда вытекает, что интересующие нас *мактабы* были окрашены конфессиональностью лишь на первом этапе обучения, а именно на уровне механического зазубривания Корана и «Чоркитоба». На второй стадии *мактабы* преследовали гумани-

тарные цели. Между прочим, «религиозность» мактабов лучше всех охарактеризовал В. Наливкин. Он писал: «Старшие и наиболее грамотные ученики, и то опять-таки не во всех мактабах, получают сведения по части совершения омовений и намазов. Эта религиозная сторона обучения в мактабе слабее всех прочих, учащиеся гораздо более воспринимают здесь по части правил уставной мусульманской вежливости или, вернее сказать, наружной почтительности, что является до некоторой степени необходимой подготовительной ступенью к приходу в мадраса»<sup>87</sup>.

Из изложенного вытекает, что утверждения об исключительной конфессиональности народных, по нашему мнению, мактабов не имеют под собой реальной почвы и основаны на недоразумении.

3. Некоторым авторам кажется парадоксальным тот факт, что при существовании огромной сети начальных школ существовало столь же огромное количество неграмотных в Среднеазиатском регионе.

Вспомним некоторые основные особенности начальной школы грамоты прошлого, называемой в народе *мактаби савод*. Под словом *савод* понимались навыки чтения. В мактабе не было ни строго определенного учебного курса, ни регламентации срока обучения, способные ученики с хорошей памятью (*зехнаш тез*) могли окончить школу за 3—4 года, менее способные (*зехнаш кунд*) на прохождение курса тратили 7—8 лет. Обучение было основано на способности запоминать (*зехн*). Никаких записей (конспектов) не водилось. Все, включая азбуку, нужно было запоминать на память. В восприимчивую детскую память целыми блоками вводились готовые тексты, которые со временем вырастали в тексты отдельных книг. Таким образом, мактаб представлял институт, насытивший память ребенка. Подросток заканчивал школу, зная наизусть огромное количество текстов на арабском и родном языках.

В мактабе культура текстов при отсутствии культуры грамматик становилась скрытой культурообразующей программой<sup>88</sup> в том смысле, что ребенок запоминал многочисленные употребления готовых конструкций и на основе этих образцов учился самостоятельно создавать тексты. В этом, по-видимому, заключался основной принцип умножения духовного богатства, что вытекало из особенностей мактаба — своеобразной школы памяти. Данная особенность

старометодной школы становится понятной, если учесть, что поэзия составляла одну из главных ценностей национального культурного наследия и сохраняла значение важного фактора духовной жизни ираноязычных народов. Выпускник старометодной школы оставлял ее, научившись читать тексты на основе арабского алфавита. Что касается письма, т. е. собственно грамоты, то школьники переходили к нему лишь после того, как достаточно осваивали чтение<sup>89</sup> и запоминание. Многие занимались письмом в основном по собственному желанию или по желанию родителей исходя из их реальных планов. Например, если родители хотели, чтобы их сын стал каллиграфом, они об этом договаривались с учителем<sup>90</sup>.

Поэтому и получалось, что при знании огромного количества текстов на память и умении читать громадное количество людей было неграмотным в том смысле, что не каждый умел писать столь сложным арабским письмом, последнее требовало специальной подготовки уже на другом уровне — в *медресе*. Тот же, так сказать, «неграмотный» в любой момент мог процитировать коранические ояты, толково объяснить основные обязанности верующего мусульманина или продекламировать подходящие случаю *бейты* Аттара, Хафиза, Бедиля и других, бегло прочитать страницу коранического или поэтического текста.

4. Как отмечалось выше, там, где преобладало узбекское население, после изучения «Чоркитоба», произведений Аттара, Хафиза и Бедиля на персидско-таджикском языке изучали стихи Навои и Фузули на узбекском. Социализация детей у узбеков происходила в условиях их непосредственного общения с персидско-таджикским языком, богатым поэтическим наследием ираноязычных народов. Если учесть, что в 1870-х годах только в Ташкенте было 118 школ, в которых обучалось 2036 мальчиков, не считая 25 школ для девочек<sup>91</sup>, то общеизвестный факт влияния персидско-таджикской литературы на узбекский язык и литературу становится вполне попятным.

Это влияние было многовековой традицией. Так, характеризуя староузбекский язык XIV—XVI вв., Б. Г. Гафуров отмечает, что в «литературной речи была очень обильна иранская лексика и арабизмы (нередко 40—50 % словарного состава), употреблялись кон-

струкции, не свойственные тюркской речи. Многие поэты писали стихи по-туркски и на фарси, например Лутфи и другие предшественники и современники Навои, как и сам основоположник узбекской литературы, которого современники называли “обладателем двух языков”<sup>92</sup>. Алишер Навои писал, какое сильное влияние оказало на него, например, заучивание в *мактабе* «Мантик ат-тайр» («Беседы птиц») Фарид ад-Дина Аттара:

Понемногу, понемногу от того повторения  
мое простое сердце нашло удел от этой речи.  
Я привык к этим рассказам,  
к метафорам из речей птиц...  
Так как эти речи были в моей памяти,  
я тайно постоянно повторял их <...>

.....

Мне удалось сложить четыре дивана и «Пять сокровищ»,  
не неся скорби и труда<sup>93</sup>.

Итак, в свете изложенного мы можем подчеркнуть особую значимость *мактабов*: они служили важным каналом межэтнической коммуникации, интенсивная коммуникативная нагрузка выпадала при этом на долю таджикского языка, который в условиях Среднеазиатского междуречья играл роль языка межнационального общения. В Бухаре этот язык оставался государственным даже после свержения эмира, до национально-территориального размежевания.

5. Из анализа данных, которые касаются существовавшей в прошлом системы школьного обучения, яствует, что *мактабы* представляли собой институционализированный фактор социализации. Соответствующее поведение ребенка в каждом конкретном случае оценивалось учителем по шкале «адабности». Учитель (и его заместитель) принуждал детей следовать установившимся принципам *адаба*, прививая им определенные черты, привычки, образцы социальности.

Авторитет учителя был непререкаем, именно на этом было основано функционирование данного общественного института. Между учеником и учителем существовала социальная дистанция. Об этом

говорит и тот факт, что ученики обращались к своим наставникам, называя их *таксир* — «господин». Родители всегда внушали своим детям уважительное отношение к учителю. В обществе существовал своеобразный культ педагога. Следование его культуре было возведено в ранг морально-этических норм.

В *мактабе* происходило не только усвоение духовных ценностей, но и социокультурных норм. Приобщение ребенка к социальным и культурным ценностям происходило также под воздействием окружающего разновозрастного коллектива учащихся. *Мактаб* учил детей стереотипам, характерным для строго иерархизированного общества.

### Примечания

<sup>1</sup> Р. Р. Рахимов в рамках данного сборника планировал вновь обратиться к этой теме, расширить и переработать свои материалы. К сожалению, осуществить задуманное он не успел. Настоящая публикация является переизданием его статьи в Сборнике МАЭ, XLIII (Л., 1989), с. 109—133. — Прим. ред.

<sup>2</sup> И. Т. Мусульманские училища Туркестанского Края. *Журнал Министерства народного просвещения*, 176/3 (СПб., б. г.), отд. отт. Статья датирована 15 апреля 1871 г.

<sup>3</sup> Кун А. Л. Мусульманские школы. *Туркестанские ведомости*, 37 (1876).

<sup>4</sup> Маев П. Азиатский Ташкент. *Материалы для статистики Туркестанского края: ежегодник*, IV (СПб., 1876), с. 286—287; Костенко Л. Ф. *Туркестанский край: опыт военно-статистического обозрения Туркестанского военного округа: материалы для географии и статистики России* (СПб., 1880), т. 1, с. 352—375; Наливкин В. П. Школа у туземцев Средней Азии. *Сборник материалов для статистики Самаркандинской области за 1887—1888 г.*, 1 (Самарканд, 1890), с. 294—303; он же. Что дает среднеазиатская мусульманская школа в образовательном и воспитательном отношениях? *Туркестанский литературный сборник в пользу прокаженных* (СПб., 1900), с. 215—278; он же. *Туземцы раньше и теперь* (Ташкент, 1913), с. 39 и след.; Шишов А. Сарты. Этнографическое и антропологическое исследование. Ч. 1 (этнография). *Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области*, 11 (Ташкент, 1904), с. 427—437; Остроумов Н. П. Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае. *Журнал Министерства народного просвещения*, НС, 1 (февраль 1906), с. 113—166;

он же. *Сарты: этнографические материалы: общий очерк* (Ташкент, 1908), с. 240—259; Вульфсон Э. С. *Как живут сарты* (М., 1908), с. 99—106; Гейер И. И. *Весь русский Туркестан* (Ташкент, 1908), с. 48—50; Лыкошин Н. С. *Положizioni в Туркестане: очерки быта туземного населения*, 1 (Пг., 1917), с. 223 и след.

<sup>5</sup> Богоутдинов А. М. К истории школы Таджикской ССР. *Советская педагогика*, 7—8 (1941), с. 85—89; Арипов М. *Из истории педагогической мысли таджикского народа* (Душанбе, 1965), ч. 2; Обидов И. *История развития народного образования в Таджикской ССР (1917—1967 гг.)* (Душанбе, 1968), и др.

<sup>6</sup> Айни С. *Школа* (Казань, 1953); он же. *Воспоминания* (М.; Л., 1960), с. 90—113.

<sup>7</sup> В данном издании мы ограничиваемся фотографиями предметов из коллекции МАЭ. — Прим. ред.

<sup>8</sup> Там же, с. 111—112. Кстати, для нас представляют интерес и следующие воспоминания Айни: «В один из <...> дней отец <...> купил на базаре пенал, два тростниковых пера, перочинный ножик, костяной прибор, на котором затачивают перья, кожаную папку, пучок шелковых ниток в чернильницу, чтобы на перо меньше набиралось чернил, и четыре листа кокандской бумаги для упражнений <...> Я был очень благодарен отцу за то, что он, потратив тенъгу (пятнадцать копеек), купил мне пенал» (Там же, с. 110—111).

<sup>9</sup> Аведова Н. А. Резьба по дереву. *Резьба и роспись по ганчу и дереву* (Ташкент, 1962), с. 58.

<sup>10</sup> Дониш А. Из книги «Редкостные события». *Повести и рассказы писателей-классиков народов дореволюционной России* (М., 1984), с. 473 (Библиотека мировой литературы для детей, т. 17).

<sup>11</sup> Бендриков К. Е. *Очерки по истории народного образования в Туркестане (1865—1924 гг.)* (М., 1960), с. 36.

<sup>12</sup> Логофет Д. Н. *В горах и на равнинах Бухары* (СПб., 1913), с. 90—91.

<sup>13</sup> Кисляков Н. А. Аловхона — «дом огня» у таджиков. *Основные проблемы африканистики* (М., 1973), с. 88—94.

<sup>14</sup> Айни. *Школа*, с. 8.

<sup>15</sup> И. Т. Указ. соч., с. 24.

<sup>16</sup> Там же, с. 24—25.

<sup>17</sup> Остроумов. Мусульманские мактабы..., с. 131.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Айни. *Школа*, с. 8.

<sup>20</sup> Остроумов. Мусульманские мактабы..., с. 131.

- <sup>21</sup> Кун. Указ. соч.
- <sup>22</sup> Лыкошин. *Положizioni в Туркестане...*, с. 224—225.
- <sup>23</sup> Наливкин. Что дает среднеазиатская мусульманская школа..., с. 232.
- <sup>24</sup> Бендриков. Указ. соч., с. 46.
- <sup>25</sup> Хорошхин А. П. *Сборник статей, касающихся Туркестанского края* (СПб., 1876), с. 90—92, 95.
- <sup>26</sup> Бендриков. Указ. соч., с. 46.
- <sup>27</sup> Там же, с. 47.
- <sup>28</sup> Там же, с. 46—47.
- <sup>29</sup> Кун. Указ. соч.
- <sup>30</sup> Там же.
- <sup>31</sup> Там же.
- <sup>32</sup> Остроумов. Мусульманские мактабы..., с. 130.
- <sup>33</sup> Богоутдинов. Указ. соч., с. 85.
- <sup>34</sup> Арипов. Указ. соч., с. 122.
- <sup>35</sup> Остроумов. Мусульманские мактабы..., с. 130.
- <sup>36</sup> Наливкин. Что дает среднеазиатская мусульманская школа..., с. 232.
- <sup>37</sup> Кун. Указ. соч.
- <sup>38</sup> Арипов. Указ. соч., с. 122.
- <sup>39</sup> Богоутдинов. Указ. соч., с. 85.
- <sup>40</sup> Обидов. Указ. соч., с. 13 и след.
- <sup>41</sup> И. Т. Указ. соч., с. 32.
- <sup>42</sup> Там же, с. 32—33.
- <sup>43</sup> Ср. также: Кун. Указ. соч.
- <sup>44</sup> И. Т. Указ. соч., с. 33—34.
- <sup>45</sup> Обидов. Указ. соч., с. 19.
- <sup>46</sup> Цит. по: Бендриков. Указ. соч., с. 45.
- <sup>47</sup> Наливкин. Что дает среднеазиатская мусульманская школа..., с. 234.
- <sup>48</sup> О сводке этих данных см.: Бендриков. Указ. соч., с. 44, 45.
- <sup>49</sup> Там же, с. 44—45; Наливкин. Что дает среднеазиатская мусульманская школа..., с. 235.
- <sup>50</sup> Кун. Указ. соч.
- <sup>51</sup> И. Т. Указ. соч., с. 30.
- <sup>52</sup> Айни. *Школа*, с. 37.
- <sup>53</sup> Коран. Пер. и ком. И. Ю. Крачковского (М., 1963), 94:1—8.
- <sup>54</sup> Кун. Указ. соч.
- <sup>55</sup> Коран. 94:1—2.
- <sup>56</sup> Остроумов. Мусульманские мактабы..., с. 135.
- <sup>57</sup> И. Т. Указ. соч., с. 287.

- <sup>58</sup> Арипов. Указ. соч., с. 124.
- <sup>59</sup> Там же.
- <sup>60</sup> Остроумов. Мусульманские мактабы..., с. 135.
- <sup>61</sup> Там же.
- <sup>62</sup> Цит. по: Бертельс Е. Э. *Суфизм и суфийская литература* (М., 1965), с. 382.
- <sup>63</sup> Там же, с. 417.
- <sup>64</sup> Wiebke W. *Woman in Islam* (Leipzig, 1981), S. 42.
- <sup>65</sup> Кун. Указ. соч.
- <sup>66</sup> Семенов А. А. Детские поздравительные стишкы в бухарских мактабах. *Известия Отделения общественных наук АН Таджикской ССР*, 10—11 (Душанбе, 1956), с. 96.
- <sup>67</sup> Там же, с. 100.
- <sup>68</sup> Остроумов. Мусульманские мактабы..., с. 922.
- <sup>69</sup> Кей Кавус Унсур ал-Маали. *Кабус-намэ*, пер. с перс., ст. и примеч. Е. Э. Бертельса (М., 1958).
- <sup>70</sup> Мухаммад Садик. *Адаб-ус-салихин*, пер. Н. Лыкошина (Б. м., б. г.), отд. отт. Имеется несколько изданий этого трактата в русском переводе Н. С. Лыкошина: *Кодекс приличий на мусульманском Востоке* (Ташкент, 1885); Кодекс приличий на Востоке. *Сборник материалов по мусульманству* (Ташкент, 1900). Кроме того, имеется работа Н. С. Лыкошина *Хорошитон на Востоке* (Пг., 1915), в основу которой положен трактат Мухаммада Садика.
- <sup>71</sup> Остроумов. Мусульманские мактабы..., с. 136.
- <sup>72</sup> Там же, с. 138.
- <sup>73</sup> Наливкин. Что дает среднеазиатская мусульманская школа..., с. 228.
- <sup>74</sup> Там же.
- <sup>75</sup> Там же, с. 228—229.
- <sup>76</sup> И. Т. Указ. соч., с. 30.
- <sup>77</sup> Арипов. Указ. соч., с. 126.
- <sup>78</sup> Дьяконова Н. В. Бухарский список «Гулистана» Саади из собрания Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. *Средняя Азия и Иран* (Л., 1972), с. 143.
- <sup>79</sup> Остроумов. Мусульманские мактабы..., с. 128.
- <sup>80</sup> Там же.
- <sup>81</sup> Саади. *Гулистан*, крит. текст, пер., предисл. и примеч. Р. М. Алиева (М., 1959), с. 175.
- <sup>82</sup> Остроумов. Мусульманские мактабы..., с. 140.
- <sup>83</sup> Там же. С. 140—141.

<sup>84</sup> Богоутдинов. Указ. соч., с. 85.

<sup>85</sup> Остроумов. Мусульманские мактабы..., с. 116.

<sup>86</sup> Там же.

<sup>87</sup> Наливкин. Что дает среднеазиатская мусульманская школа..., с. 234.

<sup>88</sup> Лотман Ю. М. Проблема «обучения культуре» как ее типологическая характеристика. *Труды по знаковым системам*, 5 (Тарту, 1971), с. 167—169.

<sup>89</sup> Наливкин. Что дает среднеазиатская мусульманская школа..., с. 234.

<sup>90</sup> Бендриков. Указ. соч., с. 40.

<sup>91</sup> И. Т. Указ. соч., с. 33—34.

<sup>92</sup> Гафуров Б. Г. *Таджики: древнейшая, древняя и средневековая история* (М., 1972), с. 546.

<sup>93</sup> Цит. по: Бертельс. Указ. соч., с. 382.

*В. А. Прищепова*

**ОТ ЛЕРХА ДО ЗАРУБИНА.  
ИЗ ИСТОРИИ КОЛЛЕКЦИЙ КУНСТКАМЕРЫ  
ПО КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ТАДЖИКИСТАНА**

В предлагаемой публикации рассматривается история формирования таджикских этнографических коллекций в собраниях Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (МАЭ) РАН. Фонд отдела этнографии народов Центральной Азии МАЭ сложился из разных источников и охватывает период с конца XIX в. — до современности. Собрание отличается разнообразием по составу коллекций, их тематическому диапазону, позволяет ознакомиться с деятельностью многих исследователей региона, сотрудничество с которыми помогло создать современный комплекс музейных материалов по региону.

Статья посвящена характеристике и сложным судьбам коллекций МАЭ по традиционной культуре народов Таджикистана конца XIX — начала XX в. В предлагаемой работе автор, не претендую на полноту и всесторонность освещения вопроса, стремился выявить и охарактеризовать основные этапы в формировании коллекций по культуре ираноязычных народов Средней Азии, дать оценку деятельности наиболее интересных собирателей. В настоящее время это собрание составляет одну из основных частей вещевого и иллюстративного фонда отдела.

Благодаря деятельности сотрудников и собирателей академический музей в рассматриваемый период сыграл важную роль в изучении и сохранении предметов культуры и быта народов региона, постоянно пополняя свои фонды новыми поступлениями, зачастую благодаря целенаправленным исследованиям. В первые годы своего существования музей являлся лишь хранилищем памятников традиционно-бытовой культуры. Впоследствии отдел Средней Азии и Казахстана стал научным центром, который во многих случаях руководил этнографическими изысканиями по региону, тем самым играя важную роль в сохранении культурного достояния народов

Таджикистана. В современных условиях, когда возрос интерес к судьбам культурного наследия народов, изучение истории собирательской деятельности музея имеет не только теоретическое, но и практическое значение. В эпоху интенсивных изменений во всех областях деятельности человека музейные коллекции являются важнейшим источником для исследования различных аспектов традиционной культуры. Описание этнографических коллекций МАЭ по народам Таджикистана — это прежде всего характеристика деятельности собирателей, исследователей, любителей, среди которых были малоизвестные и даже безвестные люди.

В рассматриваемый период смешанное по языку и культуре оседлое население крупных городов не всегда подразделяли на таджиков и узбеков<sup>1</sup>. В конце XIX — начале XX в. коллекции по таджикам и узбекам, как правило, регистрировались в документах как материалы по этнографии так называемого оседлого населения Средней Азии. Во многих случаях именно так называли первые отечественные исследователи региона смешанное таджики-узбекское население городов, особенно Самарканда и Бухары. В редких случаях в описях коллекций указывалось, что одни предметы были собраны среди таджиков, другие — среди узбеков.

Ираноязычные таджики — древние коренные жители региона, проживавшие преимущественно в городах, их главным занятием было земледелие. Традиционно таджики составляют ядро населения Бухары и Самарканда. Население многих таджикских областей смешанное.

Оседлое население Средней Азии в музейных документах конца XIX — начала XX в. часто обозначали также словом «сарты». В Российской империи сарты выделялись как особый этнос. Это название употреблялось по отношению к некоторым группам населения Средней Азии из оседлых узбеков и отчасти равнинных таджиков. В российской историографии отмечалось, что антропологически сарты очень похожи на таджиков, при этом во внешности иногда присутствовали некоторые черты монголоидности. Регионально сарты подразделялись на бухарцев, самарканцев, ходжентцев, дарвазцев и др. В 1886 г. был выпущен даже русско-сартовский разговорник<sup>2</sup>.

Спорный до настоящего времени термин «сарт» выдающийся ученый-иранист И. И. Зарубин еще в 1925 г. объяснял так: «Это уже

до узбеко-турецкое (т. е. тюркоязычное. — В. П.) по языку иранское по происхождению население, называвшееся и называемое и поныне узбеками и казаками (имеются в виду казахи. — В. П.) именем сартов, нигде не создало для себя особого этнического определения<sup>3</sup>. В советской историографии сарты как обособленный этнос не выделялись.

В наше время история имени «сарт» продолжает вызывать интерес исследователей. По мнению С. Н. Абашина, посвятившего «проблеме сартов» специальную работу, сарты являются тюркоязычными иранцами<sup>4</sup>.

В традиционном образе жизни между оседлым населением, сартами и таджиками было много общего. Поэтому к музейным коллекциям по традиционной культуре таджиков относятся как дореволюционные собрания по оседлому населению Средней Азии, так и по сартам, по тематике и в количественном отношении представленные достаточно полно.

\* \* \*

Интерес к документам и вещественным памятникам прошлого народов региона появился в музее еще в XVIII в. Поступления коллекций по культуре ираноязычных народов Средней Азии в первый русский музей — Кунсткамеру, наследником коллекций которой стал МАЭ, относятся к первой половине XVIII в. Это было «Собрание редкостей Каспийского моря», которое обнаружили в 1716—1718 гг. в языческих молельнях на «восточном краю Каспийского моря в стране Самарканд», а также «прелюбопытное собрание идолов», всякого рода жертвенная утварь, ветхие неразборчивые рукописи на пергаменте и другие предметы<sup>5</sup>. Предположительно эти коллекции доставила военно-топографическая экспедиция под командованием Александра Бековича-Черкасского. Ее участники совершали длительные разведки вглубь континента в поисках удобных гаваней на Каспии и старого русла Амударьи и приобрели значительное количество памятников культуры.

Сведения о первых поступлениях вещественных коллекционных предметов по ираноязычным народам Средней Азии содержатся в первом

печатном каталоге 1741 г. Кунсткамеры<sup>6</sup>. В нем среди имевшихся в музее до пожара 1741 г. азиатских коллекций упоминаются никак не аннотированные «бухарские башмаки». Однако вследствие утраты ни одна из коллекций или разрозненных экспонатов XVIII в. не вошли в состав современного собрания музея по региону.

По сообщению первого хранителя МАЭ Федора Карловича Руссова, сорок лет проработавшего в музее и досконально знавшего его многочисленные коллекции, во второй половине XIX в. происходит большой приток этнографических предметов в фонды МАЭ<sup>7</sup>. Ф. К. Руссов указывал точные сведения о времени поступления коллекций и имена собирателей. Так, в 1867 г. известный ориенталист, один из первых археологов, изучавших древности Средней Азии, Петр Иванович Лерх подарил музею предметы из Хивы и Бухары<sup>8</sup>. Однако вещи из Хивы и Бухары указанного периода обнаружить не удалось. Они могли быть зарегистрированы позже, при этом имя собирателя было упущено или забыто. В настоящее время поступление от П. И. Лерха, если оно не утрачено, невозможно выделить среди многих коллекций.

Во второй половине XIX в. одновременно с приобретением вещественных коллекций, музей начал формирование иллюстративного фонда, в том числе по ираноязычному населению Средней Азии. Иллюстративный материал включает в себя фотоколлекции (отпечатки и негативы, стеклянные и пленочные), открытки, рисунки, чертежи, эстампажи. Огромную ценность представляют коллекции фотографий, отражающих различные аспекты повседневной жизни народов Таджикистана.

Оседлое население отражено в иллюстративных коллекциях по разным районам. Наиболее полными в количественном отношении и по разнообразию тематики являются изображения по населению Бухары и Самарканда. Значительно меньше материалов по Сырдарьинской и Ферганской областям. В отдельных случаях присутствуют единичные экспонаты по Андижану, Коканду, Маргелану, Ошу, Аулие-Ате, Казалинску, Пскенту, Ташкенту, Ходженту, Чарджую, Чимкенту. Однако основное число иллюстраций по оседлому населению, к сожалению, не содержит точных указаний на географическую принадлежность.

Иллюстративные коллекции по оседлому населению тематически характеризуются изображениями, связанными с традиционными занятиями, земледелием, хлопководством, шелководством. В фотографиях нашло отражение множество видов местных ремесел. В музее хранятся снимки базаров, караван-сараев, портреты типажей местных купцов, лавочников, мелких торговцев.

Среди иллюстративных коллекций по оседлому населению содержится значительное количество изображений, связанных с жизнью городов, их архитектурными памятниками, а также сельских поселений, видов кишлаков, на некоторых рисунках и снимках показано внешнее и внутреннее устройство домов. Довольно полно представлена одежда, мужская, женская и детская. Зафиксированы практически все социальные слои: от нищих, крестьян, ремесленников, богатых людей, актеров, военных, мусульманского духовенства до представителей верховной власти. В фонде имеются изображения различных видов традиционного транспорта, фотографии с демонстрацией некоторых блюд национальной кухни, снимки, на которых зафиксированы религиозные обычаи, обряды, портреты мусульманских правоведов, мулл, дервишей. В эти коллекции входят также изображения традиционных игр и развлечений (показаны детские игрушки, народные гуляния и т. п.), а также по народной медицине. Отдельно таджики и узбеки представлены на незначительном количестве фотографий и к тому же без уточнения территориального происхождения коллекций.

\* \* \*

Длительное время фонды МАЭ за неимением средств пополнялись за счет редких даров из тех районов, где работали русские экспедиции. Малочисленность собраний МАЭ по региону была связана не только с отсутствием специалистов по Средней Азии, но и с тем, что при Этнографическом отделении Императорского Русского географического общества был устроен Этнографический музей, куда и поступала большая часть собранных в путешествиях материалах. Этнографический музей РГО сыграл большую роль в будущем умножении собраний МАЭ. Этот сравнительно богатый музей начал с 1891 г. передачу коллекций в МАЭ.

В этом же году часть коллекций из РГО была размещена и выставлена для обозрения. Это стало значительным событием в жизни МАЭ, который сразу обогатился собранием, насчитывавшим свыше двух с половиной тысяч предметов, среди которых были коллекции, собранные известными путешественниками и исследователями, выезжавшими по заданию Географического общества в отдаленные и малоизученные районы Средней Азии и Казахстана. Собрание это было по достоинству оценено Академией наук, в отчете которой констатировалось: «Вследствие состоявшегося <...> слияния в одно целое коллекций, которые до тех пор сосредоточивались в двух местах, МАЭ фактически сделался для России Музеем по этим (этнографическим. — В. П.) наукам»<sup>9</sup>.

К сожалению, большинство коллекций, переданных РГО, не было аннотировано, и в наши дни трудно порой установить их географическое происхождение и этническую принадлежность. Уже во время их передачи в МАЭ высказывалось предположение о возможных сложностях в этом плане, так как в сопроводительных бумагах РГО, адресованных Ф. К. Руссову, говорилось о готовности «посильно помочь <...> в разработке этнографической коллекции, принесенной Географическим обществом <...> в дар Академии», а также то, что «быть может при разработке канцелярского архива будут найдены и дополнительные сведения»<sup>10</sup>. Однако передача коллекций РГО растянулась на годы. В 1907 г. этим продолжал заниматься С. Ф. Ольденбург, о чем свидетельствует, в частности, такое его распоряжение: «Прошу принять присланные из Географического общества предметы и выдать соответствующую расписку по числу мест»<sup>11</sup>.

В 1884 г. в музей РГО поступили этнографические предметы, присланные Иоанном-Альбертом Эдуардовичем Регелем (род. в 1845 г.) из Бальджуана (Таджикистан): музыкальные инструменты и предметы быта в количестве около тридцати вещей. Одновременно в Горный институт собиратель отправил коллекцию минералов. По замыслу И.-А. Э. Регеля, этнографическая коллекция предметов из района Шугнана предназначалась в дар МАЭ, и лишь по недоразумению она попала в музей РГО. Вскоре ее передали в Академию наук. К сожалению, в настоящее время из всей коллекции сохранились лишь музыкальные инструменты<sup>12</sup>.

И.-А. Э. Регель был сыном директора Ботанического сада в Петербурге. После окончания Дерптского университета в 1876 г. он был назначен окружным врачом в Кульдже. Тогда же (1877—1878 гг.) он начал предпринимать ежегодные длительные поездки по Кульджинскому краю и Туркестану с целью географических исследований и сбора ботанических коллекций. П. П. Семенов-Тян-Шанский характеризовал И.-А. Э. Регеля как «способного, хорошего путешественника и внимательного наблюдателя»<sup>13</sup>. Не имея средств, И.-А. Э. Регель обращался в РГО с просьбой об оказании ему материальной помощи в осуществлении экспедиций. В 1882—1883 гг. он вместе с топографом П. Е. Косяковым первым достиг и исследовал Дарваз и Шугнан в экспедиции, снаряженной РГО и Петербургским Ботаническим садом. Результатом этой поездки был не только сбор ботанических, энтомологических коллекций и географо-топографических данных, но и этнографические наблюдения. Тогда же, видимо, он собрал и отправил в Петербург этнографические предметы и коллекцию минералов. Эта экспедиция проходила в особенно трудных условиях, что сильно подорвало здоровье исследователя<sup>14</sup>.

В 1884 г. вместе с топографами Л. Синицыным и Даниловым (инициалы неизвестны) И.-А. Э. Регель совершил поездку в Мерв и Восточную Бухару. Вскоре после этого путешественник вернулся в Петербург.

В 1937 г. в МАЭ из Ботанического института АН СССР были переданы три коллекции различных предметов материальной культуры, собранные И.-А. Э. Регелем в 1876—1880 гг. в Самарканде<sup>15</sup> и у горных таджиков Бальджуана<sup>16</sup>.

В числе собирателей музея были и люди купеческого сословия, как, например, купец-меценат из г. Рыбинска Петр Ильич Гундобин (1837—1871), член-сотрудник Русского Географического общества. Он систематически присыпал коллекции вещей, и имя его было хорошо известно в РГО и Археологическом обществе<sup>17</sup>. В 1864 г. П. И. Гундобин по ходатайству РГО был награжден серебряной медалью, так как наиболее активные дарители получали специальные поощрения.

Коллекции П. И. Гундобина и ныне хранятся в разных отделах МАЭ, в том числе и коллекция 1862 г. — обувь так называемого

«оседлого населения» Средней Азии. Сохранилась этикетка собирателя: «Пара персидских вышитых шелковых сапогов, составляющих обувь женщин». После передачи коллекции в 1907 г. из РГО в МАЭ ее регистратор Л. Я. Штернберг определил вышивку на этих сапогах из белой бараньей кожи также как персидскую и отнес их к предметам прикладного искусства сартов Туркестана. По утверждению сотрудницы отдела ираниста А. Л. Троицкой, образцы сапог, покрытых вышивкой растительного орнамента по бархату, вовсе не встречались в Западном Туркестане. По предположению знатока среднеазиатского орнамента С. М. Дудина, такие сапоги могли быть кашгарскими<sup>18</sup>.

\* \* \*

Важным событием в жизни МАЭ стало поступление в 1874 г. первых иллюстративных материалов по оседлому населению в составе фотографического «Туркестанского альбома», который больше известен как «Альбом Кауфмана»<sup>19</sup>. Полное название альбома звучит так: «Туркестанский альбом по распоряжению Туркестанского генерал-губернатора генерал-адъютанта К. П. фон Кауфмана 1-го составил А. Л. Кун». В фондах МАЭ имеется сборный том альбома, в который вошли фотографии из этнографического и промыслового томов этого издания. Снимки выполнены фотографом Н. Нехорошевым в 1871—1872 гг. В настоящее время восстановить историю передачи альбома в музей не представляется возможным, так как значительная часть поступлений иллюстративного фонда, в том числе фотографических документов, не фиксировалась в коллекционных описях.

«Туркестанский альбом» был посвящен культуре населения «захваченной и присоединенной к России Сыр-Дарыинской области и Заравшанского округа». В разделе «Типы народностей Туркестанского края» показаны мужские и женские портреты представителей народов, населявших край, в традиционных, преимущественно праздничных костюмах, среди них таджики и афганцы. Составитель альбома А. Л. Кун, интересовавшийся языком ягнобцев, первый высказал предположение о том, что они являются потомками согдийцев. По его мнению, фотофиксация давала возможность сравнить,

насколько в антропологическом плане «ягнаубский тип» отличен от «таджикского». Фотограф запечатлел ягнобца и иранца.

Историческую ценность представляют уникальные фотографии «Заравшанского округа» с видами Самарканда, которые входят в сборный том альбома. Кадры знаменитых архитектурных сооружений занимают особое место. По изображениям величественных зданий можно проследить, как с тех пор изменился облик города. Серия снимков «Заравшанский округ. Самарканд и его уличные типы» в виде отдельных сценок иллюстрирует повседневную жизнь города в первые годы после завоевания его русскими войсками. На них запечатлены бытовые стороны жизни горожан, старых и молодых мужчин начала 1870-х годов: лавки мелочных торговцев, базары. На кадрах представлено кустарное производство: отдельные промыслы, в том числе забытое ремесло починщиков битой посуды, чья искусная работа с использованием мелких скобок и заклепок вызывала восхищение у русских путешественников, отмечавших, что миски, чайники и пиалы после ремонта выглядели как новые. На снимках запечатлен сплав леса по реке, представлены отдельные предметы утвари, продемонстрирован приготовление некоторых традиционных блюд, зафиксирован ряд обычаем, народных развлечений (праздники Курбан-байрам, Рамазан), веселения в чайхане с музыкантами и плясками мальчиков-бачей.

Не осталась без внимания тема традиционного образования. Страница-картон альбома с пятью фотографиями называется «Мусульманская школа». Вокруг учителя под открытым небом у стены дома расположились ученики. Один ученик и его учитель склонились над книгой и водят по строчке пальцами. На другой фотографии два мальчика старательно выводят буквы палочками, обмакивая их в чернила, на уроке чистописания. Выраженный постановочный характер носит сцена «Наказание»<sup>20</sup>.

Отдельные картоны альбома посвящены Ката-Кургану, Ура-Тюбе, Ташкенту, Ходженту, Казалинску. На них изображены как достопримечательности городов, так и их жители. Особая значимость этих фотоматериалов состоит в том, что многие постройки, зафиксированные на снимках, не сохранились до настоящего времени. Дополняют «Туркестанский альбом» пейзажные мотивы, которые знакомят с характером местности.

Таким образом, изображения сборного тома «Туркестанского альбома» по тематике можно разделить на несколько групп: виды городов, архитектурных памятников, портреты представителей разных народов, населявших Сырдарьинскую область, жанровые сценки.

В 1924 г. в фотолаборатории МАЭ была выполнена коллекция стеклянных негативов с подлинных негативов альбома, которые в то время хранились в Публичной библиотеке Ленинграда<sup>21</sup>. Эта коллекция стала дополнением к тому «Туркестанского альбома», хранящемуся в музее.

В коллекцию 1924 г. входят негативы антропологических типов, серия изображений по религиозным обычаям и обрядам таджиков (ремесленные, свадебные, женские), а также традиционным занятиям оседлого населения. На негативах, связанных с земледелием, показаны орудия труда, процесс обработки зерна (молотьба, мельницы и толчей местной конструкции).

Значительная часть негативов представляет различные виды промыслов, ремесел и торговли. Многие лавки в то же время были мастерскими (шорная, токарная, кузнечная, сапожная и др.), в которых продавались производимые там товары. В разделе, посвященном арбяному ремеслу, показаны два вида арбы: кокандская и бухарская, — этапы выделки их составных частей, сборка. Часть материалов коллекции связана с обработкой и использованием такого строительного материала, как камыш. Он шел на плетение крыш, заборов, разнообразных циновок, которые находили применение в хозяйстве. В числе изображений показана работа гончара по изготовлению печей, домашней глиняной утвари. Станок, на котором работал мастер, по конструкции напоминал инструмент, на котором трудились русские мастера.

Широкое распространение у местного населения имела металлическая посуда из красной и желтой меди, которая также представлена на негативах коллекции 1924 г. Среди снимков промыслов и ремесел хранятся изображения свечного, мыловаренного, маслобойного и пекарного производства, приготовления нюхательного табака, выделки кож рогатого скота, работы кузнецов и литейщиков, продажа их изделий. В числе предметов из железа и меди показаны инструменты ремесленников. Состав их довольно беден, и очевидно, что

для изготовления поделок от мастера требовались терпение и затра-та большого количества времени.

Часть негативов посвящена таким традиционным занятиям на-селения, как ткачество, хлопчатобумажное производство, обработка шелка, шерсти и ковроделие. В большинстве случаев показаны работающие мужчины, хотя по литературе известно, что это были домашние виды ремесел и занимались ими чаще всего женщины. Но когда изделия производились в промышленных количествах и шли на продажу, то часто этим занимались мужчины.

Некоторое количество фотографий связано с народным театром, показаны артисты труппы *маскарабозов*. Общественная жизнь на-селения освещена на снимке «Сбор податей».

В 1958 г. по заказу МАЭ было изготовлено более 300 отпечатков с некоторых подлинных стеклянных негативов «Туркестанского аль-бома», хранившихся в Институте истории материальной культуры<sup>22</sup>. Они дополнили сборный том альбома, как и негативы 1924 г.

Фотографии коллекции 1958 г. можно сгруппировать по темам: портреты мужчин и женщин с показом традиционного костюма и снимки, связанные с занятиями (сельское хозяйство, ремесла и тор-говля). Из многочисленных видов традиционных ремесел представ-лены снимки различных этапов обработки хлопка, шелка, кустар-ного ткачества, выделки кожи, сапожного дела, металлообработки (чугунно-литейного производства и выделки медных изделий), из-готовления камышовых циновок, плетения нагаек, деревообработки, шорного, табачного ремесла, выделки гончарами печей-тануров.

Почти каждый вид ремесел сопровождает снимок набора инстру-ментов мастера. Значительное количество фотографий занимают изображения типов торговцев различными товарами, в том числе продуктами питания и готовыми изделиями. На ряде кадров собра-ны в композиции предметы домашней утвари (металлическая, дере-вянная и керамическая посуда). Отдельные фотографии демонстри-руют бытовые сцены, эпизоды общественной жизни: суд, некоторые религиозные обряды, обучение в начальной школе, местные транс-портные средства. Группа фотографий зафиксировала некоторые традиционные праздники, развлечения и увеселения (чайхану, груп-пу мужчин, занятых игрой в кости, детей на каруселях, выступления местных артистов и музыкантов).

Большая часть фотографий «Туркестанского альбома» носит постановочный характер, нередко они выполнялись в студии, в некоторых случаях с использованием искусственного фона. Но авторами издания были востоковед и профессиональный фотограф, которые стремились к максимально точной и достоверной фиксации, представленной в альбоме в виде обширного комплекса визуальных материалов, дополняющих друг друга. Еще одним несомненным достоинством альбома является превосходное, в некоторых случаях высокохудожественное качество снимков.

«Туркестанский альбом», разнообразный по тематическому составу (пейзажи, виды городов, этнографические типы и жанровые сцены, портретная и архитектурная фотография), имел огромное историко-культурное и художественное значение. Создание небольшого количества экземпляров альбома сделало его библиографической редкостью уже с момента создания. Альбом можно рассматривать и как фотографическое наследие XIX в., отражающее живую историческую действительность, и как музейный раритет, характеризовавший один из этапов становления отечественной фотографии. Снимки «Туркестанского альбома» представляют собой самостоятельный историко-культурный источник, способный наглядно донести до нас реалии прошлого. Фотоматериалы «Туркестанского альбома» вошли в «золотой фонд» собрания МАЭ.

Тесно связан с судьбой тома «Туркестанского альбома», с историей его поступления в МАЭ фотоальбом с картин и рисунков художника В. В. Верещагина. Судя по тому, что отдельно альбом В. В. Верещагина как самостоятельная коллекция не упоминается в музейных документах, он поступил одновременно с томом «Туркестанского альбома». Картонные страницы альбома с фотографиями с рисунков и картин художника, который называется «Туркестан. Этюды с натуры В. В. Верещагина, изданные по поручению Туркестанского генерал-губернатора на высочайше дарованные средства. 26 листов с 106 рисунками. Санкт-Петербург. 1874», вложены в папку сборного тома «Туркестанского альбома». Таким образом, вместе хранятся два фотоальбома — «Туркестанский альбом» и В. В. Верещагина. Сначала идут материалы первого, затем — второго.

Альбом В. В. Верещагина известен в двух вариантах. Под названием «Русский Туркестан» он был издан в виде книги большо-

го формата. Он также существовал в виде альбома, состоявшего из отдельных листов, вложенных в папку, под названием «Туркестан». Именно такой альбом хранится в МАЭ. Тематически он связан с «Туркестанским альбомом», и, возможно, поэтому оба издания были зарегистрированы как одна коллекция под одним номером<sup>23</sup>. В описи двух альбомов сплошная нумерация. После фотографий «Туркестанского альбома» (с № 117) следует перечень снимков с рисунков и картин В. В. Верещагина. Вместо титульного листа с типографским текстом в альбом художника вложен лист белой бумаги и на нем от руки переписано его название и указано, что фотоальбом «Туркестан» состоит из 26 листов, которые содержат 103 изображения. В действительности в нем 24 картона и 106 изображений. По размерам картоны альбома фотографий с рисунков В. В. Верещагина соответствуют «Туркестанскому альбому».

В. В. Верещагин отправился в Туркестан в 1867 г. По просьбе К. П. Кауфмана военный министр Д. А. Миллютин ходатайствовал перед Александром II о командировании художника на два года для подготовки картин из жизни Туркестанского края. Отчетом о работе по официальному заданию и стал фотоальбом «Туркестан», который хранится в МАЭ.

В альбоме собраны фотографии с рисунков — портреты представителей разных народов Средней Азии и Казахстана, мужчин и женщин, в том числе таджиков, персов, афганцев. На этих рисунках, если это поясные портреты, показаны головные уборы мужчин, прически и украшения женщин. На рисунках мужчины изображены в большинстве случаев в чалмах. Художник обратил внимание на разную манеру накручивания и ношения этого головного убора.

В. В. Верещагин сумел точно передать антропологические особенности, присущие тому или иному народу. На одном рисунке таджичка изображена в головном платке, повязанном низко на лбу. Ее традиционная прическа представляла собой рассыпанные сзади по спине и плечам косы, ушей выпущены вьющиеся пряди волос. Сартянку, так же в платке, художник передал с монголоидными чертами лица, остиженные пряди волос прямые.

В фотоальбом В. В. Верещагина входят репродукции картин «Дворик дома в Самарканде» и знаменитые «Нищие в Самаркан-

де» и «Диваны (дервиши)», которые вызвали своим образом жизни и живописностью нарядов особый интерес художника. Остальной материал альбома — это изображения местных достопримечательностей, памятников архитектуры, караван-сараев.

Произведение В. В. Верещагина «Мечеть Шахи-Зинда в Самарканде», созданное по впечатлениям 1867 г., наиболее раннее изображение иллюстративного фонда МАЭ всемирно известного архитектурного памятника. Репродукция с картины является важным историческим документом, который сохранил облик части комплекса доколониального периода.

Возвращаясь к истории формирования иллюстративного фонда отдела Центральной Азии МАЭ, продолжим рассмотрение раритетных фотоальбомов, связанных с участием К. П. Кауфмана в культурно-просветительской деятельности.

Кроме тома «Туркестанского альбома» и альбома репродукций В. В. Верещагина, составленных по распоряжению первого Туркестанского генерал-губернатора, в МАЭ хранится фотоальбом «Типы народностей Средней Азии», выполненный фотографом В. Козловским в Ташкенте<sup>24</sup>. Альбом В. Козловского был подготовлен для Третьего международного конгресса ориенталистов в Петербурге 1876 г. Фотоальбом В. Козловского был подносным, в записке, вложенной в него, было написано от руки тушью черного цвета, что альбом доставил К. П. Кауфман для собственной библиотеки императора 6 сентября 1877 г.

Альбом состоит из черно-белых фотопортретов. На каждую из его страниц, изготовленных из плотного картона, наклеено по два поясных портрета, снятых в двух ракурсах, в фас и профиль. Большая часть народов представлена в альбоме снимками как мужчин, так и женщин. В некоторых случаях показано по два человека, мужчин и женщин, разных по возрасту.

В альбоме «Типы народностей Средней Азии» фотопортреты двух сартов и трех сартянок, по два мужских и женских портрета таджиков, молодых и старых, из таджиков выделены снимки разных по возрасту каратегинцев, а также фотография афганца.

Обычно на изображениях местное население показывали в традиционных костюмах и головных уборах. В альбоме «Типы народно-

стей Средней Азии» во многих случаях головные уборы отсутствуют. Кроме фрагментов одежды на поясных портретах продемонстрированы бытовавшие прически и украшения.

Издание «Туркестанского альбома», о котором шла речь ранее, нашло широкое одобрение у современников, но одним из его недостатков считалась демонстрация людей в праздничном виде: «Для специально антропологических исследований альбом собственно не представляет материала, потому что в большей части случаев головы покрыты чалмами и шапками»<sup>25</sup>. Авторы рецензий высказывали пожелания видеть снимки представителей местного населения нагими и полунагими, чтобы получить представление об их телосложении, а портреты еще и в профиль. По всей видимости, с учетом высказанных замечаний был выпущен фотоальбом «Типы народностей Средней Азии».

\* \* \*

Продолжая изучение истоков формирования коллекционного фонда, необходимо отметить в числе первых собирателей коллекций МАЭ по ираноязычным народам Средней Азии Сергея Михайловича Смирнова. От него в 1880 г. поступила модель колыбели сартов *гавора* с сопутствующими принадлежностями<sup>26</sup>. Первоначальная опись коллекции была составлена Е. Петри лишь в 1901 г. на основе сохранившихся этикеток собирателя. Поэтому сегодня восстановить сложную судьбу этого экспоната не представляется возможным. В советское время опись дополнила востоковед А. Л. Троицкая, затем А. В. Моторин и Ф. Д. Люшкевич.

Модель колыбели повторяла мельчайшие детали настоящей. Она была деревянной, со стенками в виде плоской дуги. В дощечке, которая служила дном, имелось отверстие для горшочка. В люльке находится постель — тюфяк, набитый просом, с круглым вырезом и деревянным горшочком в виде цилиндра с трубочкой, два одеяла, верхнее и нижнее на матрасе с прорезанной дырой, подушка и две полосы плотной ткани для припеленывания ребенка к люльке. Кроме того, в колыбели лежали две деревянные куклы, одна поменьше, другая побольше, изготовленные в среднеазиатской манере из двух палочек.

По сведениям описи, такие игрушечные колыбели выделяли те же мастера, которые делали и настоящие. А. Л. Троицкая высказала предположение, что модель колыбели с принадлежностями была выполнена по специальному заказу, поскольку игрушки почти никогда не снабжали полным комплектом сопутствующих предметов. Этого же мнения придерживалась известная иранистка Е. М. Пещерева<sup>27</sup>.

В результате архивных и литературных изысканий удалось выяснить, что С. М. Смирнов был ботаником и участвовал в известной Амударыинской экспедиции. В 1874 г. Императорское Русское географическое общество организовало Комиссию для обсуждения вопросов, связанных с исследованием только что присоединенной области по правому берегу Нижней Амудары. Амударыинская экспедиция под начальством полковника Н. Г. Столетова состоялась при активной поддержке великого князя Николая Константиновича и стала первой большой русской научной экспедицией в Среднюю Азию. С. М. Смирнов работал в отделе естественно-исторических знаний (зоологических, ботанических и геологических) Амударыинской экспедиции.

В 1878 г. С. М. Смирнов был членом экспедиции академика А. Ф. Миддендорфа в Ферганскую долину, позже возглавлял Комиссию по борьбе с песками в Фергане. В 1882 г. он совершил поездку по Бухаре. К этому времени С. М. Смирнов уже приобрел известность своими ботаническими исследованиями в Средней Азии. До настоящего времени сохранились подлинные этикетки собирателя коллекции 1880 г. с автографом С. М. Смирнова.

Согласно краткой атрибуции музейной документации, именно эту вещевую коллекцию можно считать одной из самых ранних из дошедших до наших дней по рассматриваемой теме.

Подлинная деревянная люлька оседлого населения поступила в музей в составе коллекции 1892 г. от ориенталиста, дипломата, публициста, государственного деятеля и коллекционера князя Эспера Эсперовича Ухтомского (1861—1921). Собиратель много внимания уделял сбору материалов, характеризовавших различные стороны культуры таджиков, в том числе и по традиционному народному воспитанию. Важность сбора сведений об обстановке детской жизни Э. Э. Ухтомский подчеркнул наличием в составе его коллекции

колыбели. Позже этот предмет привлек внимание этнографа и естествоиспытателя Карла Карловича Гильзена, с 1911 г. работавшего в МАЭ, а затем заведовавшего отделом Южной Америки музея.

В 1920-е годы К. К. Гильзен передал в музей коллекцию снимков превосходного качества по разным народам<sup>28</sup>. В описи коллекции был выделен раздел «Снимки с моделяй детских колыбелей разных народностей». В него вошли изображения модели «люльки сартов с мочильными снарядами для детей обоего пола», привезенной С. М. Смирновым в 1880 г., и «мочильных снарядов, вставляемых снизу в люльку сартов для стекания мочи, два для мальчиков и для девочек». В этой же коллекции содержится отпечаток «люльки сартов с мочильными снарядами» из собрания Э. Э. Ухтомского (рис. 1).

На деревянной перекладине, соединяющей спинки колыбели *гавора* из коллекции Э. Э. Ухтомского, сделаны вращающиеся кольца для игр лежащего ребенка. В дне люльки вырезано шестиугольное отверстие. Входящий в комплект колыбели горшок *тувак*, выполненный из обожженной глины с поливой внутри, имеет форму крынки с венчиком, благодаря чему крепко держался в дне люльки. По сведениям описи, *тувак* делали местные гончары и продавали вместе с остальной посудой. В комплект люльки вошли две мочеиспускательные деревянные трубки *сумак* для девочек и мальчиков.

В музее хранится черновая опись собирателя с его подписью, позже дополненная А. Л. Троицкой и Ф. Д. Люшкевич. В ней указано, что предметы коллекции Э. Э. Ухтомский купил в 1889 г. на базаре Самарканда. После революции 1917 г. в последние годы жизни исследователь был сотрудником Русского музея, Академии истории материальной культуры, Пушкинского дома. Э. Э. Ухтомский числился также в штате МАЭ и работал в Русском комитете для изучения Азии, деятельность которого была теснейшим образом связана с музеем<sup>29</sup>. Возможно, поэтому Э. Э. Ухтомский во время своего среднеазиатского путешествия в 1889 г. занимался изучением истории, этнографии края и сбором коллекции для МАЭ.

На страницах своей книги Э. Э. Ухтомский размышлял о необходимости планомерного комплектования коллекционных фондов



Рис. 1. «Модель люльки сартов с мочильными снарядами для детей обоего пола. Прив. С. М. Смирновым в 1880 г.».

К. К. Гильзен. МАЭ, колл. № 2810-7

музея по народам Среднеазиатского региона: «Мы дома обладаем главным образом такими вещами, которые не имеют прямого отношения к отечественной этнографии, например африканскими (от доктора Юнкера), австралийскими (от моряков и Миклухи-Маклай). Что касается ближайших, издавна непосредственно с нами соприкасающихся элементов нерусского происхождения, то о них академический специальный музей дает гораздо слабейшее представление»<sup>30</sup>.

Э. Э. Ухтомский писал о необходимости комплектования музеиных материалов по традиционной культуре: «К составлению их желательно приступить наивозможно скорее, иначе быт туземцев быстро видоизменится, и будет поздно сохранить о нем для потомства яркие, живые подробности»<sup>31</sup>. К наиболее важным сторонам изучения прошлого и настоящего края он относил орнаментику, резьбу, рисунки, малоизвестные в то время местные ремесла, особенно гончарство и ковроделие. Коллекционированию подлежали инструменты местных врачей, талисманы, косметические принадлежности, традиционные образцы меры веса и длины, музыкальные инструменты, предметы культа.

В коллекции Э. Э. Ухтомского образцы старинных головных уборов, шапка *тилпак*, шахризябские тюбетейки *калпок*, украшенные разноцветным вышитым узором. Шелковыми и шерстяными нитками вышит верх женской обуви — старинных шитых кожаных калош. А. Л. Троицкая при регистрации коллекции добавила, что обувь такого типа перестала бытовать у жителей Самарканда уже в конце XIX в.: «В литературе встречаются заметки, что в старое время обувь вышивалась, были даже специальные мастерские вышивальщиков-мужчин»<sup>32</sup>.

Э. Э. Ухтомский привез из Самарканда старинные принадлежности одежды. К коллекционированию народной одежды исследователь обратился неслучайно. Он наблюдал, как постепенно исчезают традиционные предметы обихода и стремился отобрать для коллекции разные варианты костюма: «Второе мирное завоевание края совершается быстрыми шагами. Туземный быт расшатывается и близок к постепенному разложению»<sup>33</sup>.

Мужской костюм включал чалму из местной хлопчатобумажной ткани (по сообщению регистратора коллекции А. Л. Троицкой, такие чалмы обычно носили сельские жители и бедное население городов), полосатый *яхтак*, который надевали на голое тело, он служил халатом и рубахой, рубаху *курта* с горизонтальным разрезом горловины и штаны *изор*. В комплект женской одежды кроме обуви и шелковых штанов собиратель включил *фаранджу* зеленого, нехарактерного для Самарканда цвета.

Э. Э. Ухтомский отмечал необходимость изучения и коллекционирования музеями предметов местных ремесел, особенно гончар-

ного. Для МАЭ он приобрел два разных по форме керамических поливных подсвечника. В состав коллекции из Самарканда входят табакерки из тыквы-горлянки — *нос-каду* — искусственной формы, украшенные выпуклым геометрическим орнаментом. Табакеркам придавалась желаемая форма путем накладывания на тыкву во время роста деревянных пластиночек с резьбой<sup>34</sup>.

Инкрустированное костью деревянное седло с железными стременами, украшенными рисунком, продукцию седельщиков и кузнецов, лавочки-мастерские которых располагались на городских базарах, Э. Э. Ухтомский купил также в Самарканде.

Э. Э. Ухтомский известен прежде всего как знаток буддизма, собиратель предметов восточного искусства и значительной коллекции по ламаизму, которая хранится в Эрмитаже. Среди его многочисленных командировок особенно известно кругосветное путешествие 1891 г. с наследником престола. Поездка Э. Э. Ухтомского в Среднюю Азию 1889 г. представляет малоизученный эпизод его творческой биографии. Его коллекция по населению Самарканда выделяется тем, что является одной из наиболее ранних в МАЭ.

\* \* \*

Одновременно с пополнением предметных коллекций в музей продолжали поступать материалы иллюстративного фонда. Одним из способов пополнения коллекций были дары от частных лиц (участников экспедиций, путешественников и др.).

Среди первых фотоколлекций МАЭ была коллекция 1886 г. «от Барщевского». В МАЭ от него поступили фотографии археологических предметов — глиняной утвари различных форм и орнаментации с разноцветной поливой, предметы из железа и меди из Сарайских развалин дворца Чингиз-хана, а также обломки архитектурного декора сооружений Самарканда, керамика и бронза из раскопок доктора И.-А. Э. Регеля в Кульдже<sup>35</sup>. Любопытно, что почти одновременно в России работали два известных фотографа с фамилией Барщевский. На коллекционных снимках и в документах МАЭ не указаны инициалы их автора.

Фотограф Лев Семенович Барщевский, офицер русской армии, в 1890-е годы работал в Туркестане. В Самаркандинском областном му-

зее хранится его археологическая коллекция. Он был известен также как один из корреспондентов газеты «Туркестанские ведомости».

Вероятнее всего, в коллекционном фонде музея хранятся снимки Ивана Федоровича Барщевского, члена-корреспондента Московского археологического общества. По оценке известного критика В. В. Стасова, И. Ф. Барщевский был «нашим отличным фотографом», который постоянно предпринимал «фотографические экспедиции из Ростова-Ярославского во все края нашего отечества, результатом чего являются 25 толстых томов великолепно исполненных снимков с замечательнейших созданий искусства»<sup>36</sup>.

Фотограф посвятил снимкам коллекций музеев Академии наук отдельный многотомный альбом. В нем представлены преимущественно изображения предметов, относящихся к культуре калмыков, монголов, Золотой орды и сибирских народов. Фотографии археологических предметов из раскопок И.-А. Э. Регеля, которые хранятся в МАЭ, в этом альбоме И. Ф. Барщевского не представлены. Можно предположить, что автор изъял эти снимки из альбома с целью передачи в МАЭ.

Исключительно ценным приобретением для музея стала покупка в 1894 и 1897 гг. двух коллекций фотографий по разным народам, в том числе Средней Азии, у фотографа Н. Ордэ<sup>37</sup>.

Снимки Н. Ордэ, посвященные Бухарскому ханству, наиболее ранние и наиболее полные фотоизображения жизни эмирата, который долгие годы сохранял свою изолированность от внешнего мира. Фотографии Н. Ордэ стали своего рода «открытием Бухары». Его снимки по народам Центральной Азии содержат редкую, порой уникальную информацию. Это касается изображений традиционной одежды, жилища, занятий, сельского, кочевого, а также городского ирано- и тюркоязычного населения<sup>38</sup>.

В 1897 г. состоялась поездка в Среднюю Азию академика Карла Германовича Залемана (1849—1916), по определению академика С. Ф. Ольденбурга, первого общепризнанного знатока иранской филологии. Эта поездка была организована Археологической комиссией Академии наук в связи с экспедицией РГО в верховья Амударьи для исследования языка и быта горных народов. К сожалению, из его коллекции сохранилась лишь плетеная мышеловка<sup>39</sup>.



Рис. 2. Лютче Я. Я. «Самарканд. На регистане».  
Конец XIX в. МАЭ, колл. № 512-177

Известный востоковед академик барон В. Р. Розен в 1899 г. передал музею обширное собрание фотографий дипломата и коллекционера Я. Лютче по населению Ферганской области и Самарканду (рис. 2)<sup>40</sup>.

\* \* \*

Систематический сбор коллекций по этнографии народов Средней Азии в МАЭ начался лишь с 90-х годов XIX в., когда в 1894 г. его директором был назначен академик Василий Васильевич Радлов (1837—1918). Его заслугой стало содействие образованию в музее специального отдела мусульманских народов Средней Азии (с 1925 г. — отдел Передней и Средней Азии, с 1972 г., т. е. после раз-

деления этого отдела на два самостоятельных, — отдел Зарубежной Азии и отдел Средней Азии и Казахстана, в настоящее время — отдел Центральной Азии), в котором с течением времени стали сосредоточиваться соответствующие коллекции. В. В. Радлов организовал планомерное пополнение его фондов и способствовал обогащению азиатского собрания МАЭ.

Если первые этнографические коллекции по региону конца XIX в. поступали в музей случайно, эпизодически, то к началу XX в. произошли изменения. В этот период коллекции стали активно пополняться за счет научных экспедиций и командировок лиц, предварительно подготовленных к собирательской деятельности. В целях привлечения широкого круга лиц к научному собиранию этнографического материала при МАЭ были организованы систематические занятия по этнографии с демонстрацией музейного материала. Благодаря этому музей приобрел грамотных помощников на местах, которые обогащали его фонды. Кроме того, в 1898 г. в музее появился статус «корреспондента», и МАЭ стал пополняться коллекциями от многих лиц, живших в различных районах страны. В изыскания, которые проводил музей, включились любители-собиратели, среди них были и те, кто хорошо знал историю и этнографию края.

В 1903 г. известный коллекционер, этнограф, художник и фотограф Самуил Мартынович Дудин приобрел для МАЭ в Самарканде музыкальный инструмент<sup>41</sup>. Согласно первоначальной описи, составленной собирателем в 1903 г., он был назван «ривоб, струнный музыкальный инструмент».

В дополнении к описанию С. М. Дудина Н. П. Акимова-Малова, инструментовед, специально приглашенная в музей для научной регистрации непрофильных для МАЭ экспонатов, уточнила, что «рабаб — шестиструнный щипковый музыкальный инструмент афганского типа».

Благодаря помощи купца-антиквара Евгения Ивановича Александера музей пополнился собраниями экспонатов, в том числе и по народам Азиатской России<sup>42</sup>. В 1906 г. при посредничестве С. М. Дудина Е. И. Александр принес в дар музею коллекцию черепков расписной посуды с тисненым и резным орнаментом, куски облицовочных плит, а также кирпичей старинных мечетей Самарканда и его

окрестностей. Разнообразие форм посуды, красота и богатство орнамента, а также большой исторический период, который был представлен предметами этого собрания, побудили музей сделать покупки аналогичных собраний уже на собственные средства.

Существенную роль в пополнении МАЭ новыми вещами сыграл геолог Я. С. Эдельштейн. На основании устных объяснений собирателя сотрудники МАЭ в 1905 г. составили список предметов из Нагорной Бухары, среди которых были образцы шелковых вышивок на рукава, вязаные шерстяные узорчатые чулки и носки, характерные мужские деревянные башмаки «на острых каблуках и двух тупых», кожаная сумка для перевозки чайной посуды и другие предметы обихода<sup>43</sup>.

В 1905 г. Б. Адлер зарегистрировал коллекцию дервишских предметов. Их обнаружили среди неатрибутированных старых затерянных вещей. При этом собиратель коллекции был неизвестен. Адлер предположил, что это вещи среднеазиатского происхождения. В эту коллекцию вошло несколько пар четок-браслетов дервиша, которые состояли из цилиндрических бус с ребристой поверхностью, нанизанных на красный шнур, а также четки из деревянных бус желтого цвета. Кроме них в составе коллекции была часть бляхи с пояса дервиша.

В 1907 г. из Геологического музея имени Петра Великого Академии наук передали в МАЭ предметы, присланные полковником корпуса военных топографов Гаспаром Аветиковичем Насибянцем, в том числе сосуды для жидкости (из Иски-Ташкента), выполненные из тыквы-горлянки, и тыквенные табакерки, приобретенные собирателем на базаре в Самарканде. Но не все вещи, видимо, были из Средней Азии, так как регистратор коллекции Геологического музея Толмачев (инициалы неизвестны) с удивлением зарегистрировал последний предмет так: «Кокосовый орех — оттуда же (?)»<sup>44</sup>. А это могла быть заготовка для резонатора музыкального инструмента или для *каджскуля* — кокосового сосуда-кошеля для нищенствующих дервишей.

Иван Иванович Рачинский принес в дар МАЭ в 1908 г. небольшую коллекцию, в которую вошли такие музыкальные инструменты, как смычковый гиджак, струнный щипковый тамбур, а также

наконечник копья дервиша<sup>45</sup>. Он представляет собой железный трезубец с насечками из белого металла. По утверждению регистратора коллекции К. В. Щенникова и Э. Г. Гафферберг, подобные копья употреблялись дервишами во время религиозных процессий.

Коллекция резных кожаных башмаков и цветных чулок была собрана в 1911 г. Андреем Карловичем Гольбеком в Восточной Бухаре, в районе хребта Петра Великого<sup>46</sup>. Среди вещей находилась также пика или, вернее, наконечник пики с небольшим куском древка. Этот непонятный предмет не обратил бы на себя внимания, если бы не записка А. К. Гольбека. В ней собиратель сообщал, что эту пике ему подарил житель Душанбе Уор Махамед, большой любитель и знаток старинных бухарских вещей: «Коллекция его, как он сам мне говорил, — писал А. К. Гольбек, — находится в Гиссаре, где он проводит всю зиму. Пика эта принадлежала гиссарскому беку Ката-Беку». Рассказывали, что этот бек был очень сильным человеком. Например, он подобной пикой поднимал на воздух тигра. Подобные пики в старое время были в употреблении в таких бекствах и городах, как Гиссар, Бальджуан, Куляб, Денау. К 1911 г. пика насчитывала, по сведениям А. К. Гольбека, 120—130 лет. Сам А. А. Гольбек полностью сведениям душанбинского антиквара не доверял, но все их изложил. Во всяком случае, есть возможность представить, что у этого фрагмента пики есть своя история.

Особо отметим Витовта Давидовича Пельца, предлагавшего свою помошь «на поприще изучения края и коллекционирования», лесничего по профессии. Он принимал живое участие в деятельности Туркестанского кружка любителей археологии, отправлялся в командировки от МАЭ и присыпал коллекции. Как отмечено известным историком Б. В. Луниным, В. Д. Пельц был одним из немногих среди проживавших на периферии лиц, кто выступал на заседаниях кружка со своими сообщениями о находках памятников древности, состоянии архитектурных сооружений, с проверкой по поручению кружка данных на месте<sup>47</sup>.

Из письма 1909 г. В. Д. Пельца в МАЭ следует, что музей посыпал ему деньги и заказы на покупку вещей. В письме собиратель пересыпал дубликат накладной расходов на посылку, отправленную им из Самарканда, и счет на приобретенные для музея вещи. В состав

двух коллекций МАЭ, полученных от В. Д. Пельца, входила одежда сартов и горных таджиков<sup>48</sup>. По поводу ее приобретения В. Д. Пельц сообщал в письме о трудностях покупки типичного и характерного костюма сартов, так как выбор материала в горных местностях, им посещенных, был крайне ограничен «ввиду бедности населения, а также наплыва русских изделий. В городах же, — писал он, — изделия из туземных материй почти не существуют больше».

Две коллекции В. Д. Пельца 1909 г., собранные для МАЭ, состояли кроме одежды из земледельческих орудий, образцов старинных фитильных ружей, а также деревянной утвари сартов и горных таджиков верховьев Зеравшана-Искандера. В 1913—1914 гг. от него из Самарканда поступили фотоколлекции<sup>49</sup> — видовые снимки, типажи, бытовые сценки из жизни таджиков Зеравшана и изображения археологической керамики из собраний известного археолога В. Л. Вяткина.

В 1913—1914 гг. В. Д. Пельц подарил музею три коллекции фотографий<sup>50</sup>. Среди них есть изображения таджиков долины реки Зеравшан, артистов местного цирка.

В. Д. Пельц пересыпал коллекции и вел переписку с администрацией музея. В конце одного письма он указал свой адрес: Самарканд, французские номера. По нему трудно предположить, было ли это постоянным местом жительства собирателя. За многолетнее плодотворное сотрудничество В. Д. Пельца с МАЭ кто-то из руководства музея на конверте его письма карандашом указал: «Написать благодарность».

В 1909 г. через кружок любителей этнографии, который действовал при МАЭ, в дар музею был получен от архитектора Николая Николаевича Щербина-Крамаренко редкий комплект-костюм дервиша и фотография с изображением группы дервишей Самарканда (рис. 3)<sup>51</sup>.

Сначала в регистрационной описи вновь поступившей коллекции, которую составлял специально приглашенный в те годы для музеиной работы профессор, синолог Восточного факультета Петербургского университета А. И. Иванов, было указано, что происхождение этого костюма — Самарканд, сарты. Позже другой регистратор присадил: «Термин, принятый первыми исследователями этого региона



Рис. 3. Н. Н. Щербина-Крамаренко. «Дервиши. Сарты. Самарканд». Конец XIX — начало XX в. МАЭ, колл. № 1487-15

по отношению к оседлому таджико-узбекскому населению, — “оседлое население Западного Туркестана”». Дополнял коллекцию текст, написанный арабским шрифтом.

Н. Н. Щербина-Крамаренко в 1895—1897 гг. побывал по заданию Академии художеств в командировках для изучения среднеазиатской архитектуры. Он опубликовал путевые заметки и записал со слов местных жителей одно из преданий<sup>52</sup>. Маршрут поездки Н. Н. Щербина-Крамаренко выбрал, как он сам писал, по местам сохранившихся мусульманских святынь, древних мечетей, мазаров, надгробных памятников и т. п. Через Голодную степь Н. Н. Щербина-Крамаренко проехал в Ташкент, Фергану, побывал в Самарканде, Намангане, Андижане, Узгене, Оше, Маргелане, Ходженте. Как отмечал исследователь, разъезжать ему пришлось, «замаскировавшись в местную шапку и халат», он мог даже объясняться по-узбекски.

Однако это не помогло, и в кишлаках женщины и дети распознавали в нем «уруса» и разбегались в стороны и прятались.

В Самарканде архитектор осмотрел все древние культовые постройки, которые ежегодно реставрировались под наблюдением русской администрации. Однако этого было недостаточно. Н. Н. Щербина-Крамаренко отмечал факты расхищения и налаживания промысла продажи богатой майоликовой и мраморной облицовки старинных зданий: «Нужно заметить, что расхищение памятников началось с появлением в Самарканде разных путешественников из России, а еще более из заграницы»<sup>53</sup>.

Н. Н. Щербина-Крамаренко одним из первых европейцев посетил и составил подробное описание почитавшегося святого места в Средней Азии — мазара Сулейман-тау (Гору Сулеймана) или Тахт-и Сулейман (Престол Сулеймана, библейского царя Соломона), расположенного в центре древнего города Оша<sup>54</sup>.

В 1896—1899 гг. архитектор принимал участие в выполнении живописных изображений с мечетей Самарканда и Мерва по поручению Н. И. Веселовского.

\* \* \*

Несмотря на то что в последнее дореволюционное десятилетие этнографическая работа в Средней Азии в значительной мере утрастила прежний «военный» характер (военные действия давно прекратились), интерес к местному быту возбуждался все же, как и прежде, административными потребностями, отчасти просто научной любознательностью к быту чужого и экзотичного коренного населения.

Так, в дар МАЭ в 1918 г. поступили предметы быта из Припамирья, собранные в 1914 г., от начальника Памирского отряда подполковника Григория Андреевича Шпилько (1872—1936). Он был известен как исследователь озера Сарез, которое образовалось в результате сильного землетрясения февральской ночью 1911 г. на Памире, в его водах погибло много людей. Экспедиция Г. А. Шпилько посетила эти места осенью 1913 г. Результаты его исследований были опубликованы в «Известиях Русского географического общества»<sup>55</sup>.

В музее хранятся две фотоколлекции по Самарканду и Бухаре, которые передал в музей в 1908 г. студент-медик, будущий академик Е. Н. Павловский<sup>56</sup>. Одна коллекция состояла из стереоскопических снимков<sup>57</sup>. Стереофотографии изготавливали небольшими по размеру. На одном паспарту по горизонтали помещались два одинаковых снимка, и смотреть их нужно было одновременно через специальное оптическое устройство, чтобы получилось объемное изображение. Это новшество в фотографии, столь популярное в начале XX в., в дальнейшем не получило широкого распространения (рис. 4).

В 1912 г. художник, фотограф и коллекционер С. М. Дудин передал музею большую коллекцию негативов (более 260 единиц)<sup>58</sup>. Вместо описи к коллекции приложен «Каталог фотографических снимков с мавзолеев Шахи-Зинде. Снимки исполнены художником С. М. Дудиным в течение лета 1905 г. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Выставлены для обозрения в залах Императорской Академии наук. Санкт-Петербург. 1906 г.». История этой коллекции такова.

В 1895 г. востоковед профессор Н. И. Веселовский возглавил экспедицию для собирания материалов по описанию древних самаркандских мечетей. В ее состав входили художник С. М. Дудин, художники-архитекторы Н. Н. Щербина-Крамаренко, П. Н. Покрышкин, А. В. Щусев и фотограф Чистяков, которые должны были составлять описания и фотографировать архитектурные памятники Самарканда. Работы финансировала Археологическая комиссия. Рисунки и чертежи, относящиеся к Гур-Эмиру, были выполнены П. Н. Покрышкиным и А. В. Щусевым, Биби-ханым — Н. Н. Щербина-Крамаренко и П. Н. Покрышкиным, а по Шахи-Зинде работы производились многими художниками. Фотографии были выполнены С. М. Дудиным и И. Ф. Чистяковым.

В последующие годы к работе этой историко-архитектурной экспедиции присоединились художники М. В. Печаткин, В. И. Быструнин, А. Д. Раевский, архитектор К. А. Романов. Долгие годы в сокровищницах МАЭ хранились археологические материалы из древнего городища, прародителя Самарканда — Афрасиаба. В 1930-е годы почти всю обширную коллекцию передали в Эрмитаж. В настоящее время в МАЭ осталось лишь несколько керамических предметов.



Рис. 4. Е. Н. Павловский. «Арк. Бухара».  
Начало XX в. МАЭ, колл. № 1320-13

Одним из аспектов деятельности экспедиции Н. И. Веселовского было изучение, научная фиксация, охрана и создание научного проекта реставрации историко-архитектурных сооружений Самарканда. Первыми объектами изучения стали Гур-эмир и Биби-ханым. Работа предстояла очень большая и была рассчитана на несколько лет.

Задачей С. М. Дудина как художника-фотографа было научно и подробно фиксировать сохранившиеся от разрушений местные архитектурные памятники и их убранство: «Из местных “охранителей древности” никто не дал себе труд собрать те мозаики, какие имелись на барабане (площадь их по приблизительному расчету должна была равняться нескольким десяткам квадратных аршин!)»<sup>59</sup>. Фотографированию подлежали все архитектурные детали. О трудоемкой и кропотливой работе в условиях жаркого летнего Самарканда свидетельствуют строки письма С. М. Дудина В. В. Радлову: «Перед съемкой я промываю те площади, которые плохо могут выйти из-за пыли и грязи, накопившейся на изразцах и мозаиках. Делаю я это всюду, куда только хватает моей лестницы»<sup>60</sup>.

С. М. Дудин с помощью двух студентов Академии художеств делал общие и детальные снимки архитектурных сооружений. Боль-

шие деревянные двери, украшенные тонкой резьбой, которые находились в мечети Гур-эмир, уже поврежденные, в целях сохранения их от окончательной гибели перевезли в Петербург. В настоящее время они хранятся в Эрмитаже.

В 1905—1907 гг. по поручению Русского комитета по изучению Восточной и Средней Азии С. М. Дудин совершил еще две поездки в Самарканд. Наиболее плодотворным было лето 1905 г., когда он производил раскопки в мавзолеях Шахи-Зинде, собирая коллекцию по древней керамике для МАЭ и Этнографического отдела Русского музея и одновременно выполнял фотоснимки со старых архитектурных памятников. О большом объеме работ говорят строки письма С. М. Дудина В. В. Радлову: «Фотографирование мечетей идет полным ходом. Самая важная Мирза-Улугбек окончена. На нее ушло 170 снимков <...> После Ширдара и Тиля Кари я примусь за другие загородные мечети <...> После фотографирования с моим товарищем примусь за акварели <...> я успею выполнить все, что мною обещано Комитету»<sup>61</sup>.

В 1906 г. в залах Академии наук была организована выставка почти двухсот фотографий С. М. Дудина. Она вызвала большой общественный и научный интерес, о чем свидетельствуют отклики в печати и запросы библиотек на каталог выставки. Фотографии С. М. Дудина в полной мере фиксировали декоративные и архитектурные детали мавзолеев и мечетей Шахи-Зинде и заняли место «среди наиболее ценных собраний отдела изображений МАЭ»<sup>62</sup>. Именно каталог этой выставки вместо описи хранится в коллекции негативов, полученных музеем от С. М. Дудина<sup>63</sup>. Работа экспедиции Н. И. Веселовского и его коллег, в том числе С. М. Дудина, была справедливо оценена научной общественностью как начало систематического изучения историко-архитектурных памятников Самарканда. В результате работы экспедиции были произведены обследования архитектурных памятников Самарканда и опубликованы художественные издания. Но, как писал В. В. Бартольд, «издание альбома требовало больших средств, которыми комиссия не располагала; до сих пор появился только один выпуск, вышедший в свет еще в 1905 г. и посвященный только одному зданию Гур-эмир, и это здание в нем далеко не исчерпано»<sup>64</sup>.

В 1918 г. С. М. Дудин передал музею коллекцию стереонегативов, которые он выполнил в Самарканде среди оседлого населения<sup>65</sup>. В коллекцию С. М. Дудина входят снимки бытовых сцен, уличных типов, мастерских ремесленников, торговых рядов, посетителей чайханы, дервишей на базаре, музыкантов, сюжетов, связанных с религиозными обрядами, и т. п.

В 1912 г. в музей поступила небольшая коллекция негативов по Бухаре от И. И. Умнякова, впоследствии видного ученого<sup>66</sup>. В 1913 г. художник Б. Ф. Ромберг был специально командирован в Бухару для фотографирования мечетей и сбора этнографических предметов. Он передал в музей коллекцию негативов по Бухарскому ханству<sup>67</sup>.

К этому же периоду можно отнести коллекцию художественно оформленных фотографий и стереонегативов от Н. С. Воронец. Она поступила в более позднее время, но отражает жизнь населения Бухары и Самарканда 1898—1902 гг.<sup>68</sup> У В. М. Иеромузо музей купил фотографии по Хиве, Самарканду и Бухаре<sup>69</sup>.

Ряд фотографий и негативов, разных по тематике, в том числе и по Бухаре, от неизвестных собирателей под названием «Из старых поступлений музея» были зарегистрированы в послевоенное время<sup>70</sup>.

\* \* \*

В 1914—1916 гг. начинающий в те годы исследователь, а впоследствии крупнейший ученый востоковед-иранист И. И. Зарубин совершил уникальные по своим научным результатам экспедиции к народам Памира. Его поездка была организована Русским Комитетом для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях.

Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии много сделал для планомерного пополнения коллекций МАЭ по народам Средней Азии и Казахстана. В Бюро Комитета входили академик В. В. Радлов — председатель (позже — академик С. Ф. Ольденбург), академик В. В. Бартольд, профессора В. А. Жуковский и Л. Я. Штернберг. Материалы большого количества экспедиций, снаряженных Русским Комитетом, передавались главным образом в Азиатский музей и МАЭ.

Русский комитет не только руководил многочисленными поездками отечественных исследователей, но и способствовал сотрудничеству российских и зарубежных ориенталистов. В начале 1914 г. на одном из его заседаний рассматривалось предложение профессора Э. Сенара об организации совместной франко-русской экспедиции в припамирские области для лингвистических и этнографических исследований. Эта экспедиция открывала возможность новых областей исследований, например Припамиря, по которому почти не было собраний в фондах МАЭ. Коллекционные сборы в этом районе были поручены И. И. Зарубину.

Будучи студентом, И. И. Зарубин имел опыт полевой работы лишь в экспедиции Л. Я. Штернберга на Дальнем Востоке. Перед поездкой на Памир в 1914 г. он был проинструктирован о сборе нужных музею коллекций.

Экспедиция на Памир летом 1914 г. была совместной — И. И. Зарубина и Роббера Готье, видного французского ираниста и руководителя экспедиции. Предполагалось, что дальнейшие сборы коллекционных, этнографических и лингвистических материалов будут продолжаться еще два года.

В 1914—1916 гг. Зарубин привез обширные фотографические коллекции по горным таджикам, как называли в те годы многочисленные памирские народы. Только стеклянных негативов из коллекций И. И. Зарубина насчитывалось около 900 единиц.

В 1914 г. от И. И. Зарубина поступили две иллюстративные коллекции. Одна из них — коллекция негативов по горным таджикам, рушанцам<sup>71</sup>. Это были первые изобразительные материалы по народам Памира в собраниях музея. В них нашли отражение некоторые виды ремесел, жилище, хозяйствственные постройки, материалы, связанные с обычаями и религией, народным орнаментом.

Вторая коллекция 1914 г., которую И. И. Зарубин передал музею, состояла из стереонегативов. Среди них снимки хозяйственной жизни населения (полевые работы, некоторые виды ремесел), предметов быта, средств передвижения, изображения, связанные с воспитанием детей, традиционными развлечениями<sup>72</sup>.

Летом 1915 г. И. И. Зарубин продолжил исследования на Памире, куда вновь отправился по поручению Русского комитета и где про-

вел полтора года. Из Нагорной Бухары он привез коллекцию стереонегативов (более 100 единиц)<sup>73</sup>.

В 1915—1916 гг. И. И. Зарубин вновь работал по поручению Русского комитета на Памире, в Нагорной Бухаре. Из экспедиции молодой ученый привез большую коллекцию (более 500 единиц) стереонегативов из жизни горных таджиков, ваханцев, шугнанцев, ясинцев<sup>74</sup>. Это собрание освещает почти все стороны культуры и быта местного населения: традиционные занятия (земледелие, сельскохозяйственные орудия, охота), ремесла (обработка, разбивание шерсти, ткачество), приготовление пищи (сбивание масла, сушка яблок), домашнюю утварь, типы, внешний и внутренний вид жилищных и хозяйственных построек, мужскую, женскую и детскую одежду, религиозные обычаи, народные праздники и развлечения.

В 1916 г. от И. И. Зарубина в МАЭ поступила коллекция из «Припамирья, Горной Бухары» по традиционной культуре «горных (припамирских) таджиков». В первоначальной описи, составленной собирателем в 1918 г., этническая принадлежность коллекции была указана «горные таджики», затем была сделана приписка карандашом «припамирские иранцы».

Через Зарубина музей получил четыре музыкальных инструмента. В сентябре 1914 г. исследователь передал этнографическую коллекцию по «горным таджикам» из «Припамирских стран, долина Бартанга, Рушана» (Ферганская область и Горная Бухара). В состав этого собрания вошел «*rabob* — шестиструнный музыкальный инструмент», приобретенный в с. Шуджанг на Бартанге<sup>75</sup>. По замечанию собирателя, такой инструмент являлся работой мастера-специалиста — *усто*. Зарубин имел в виду, что если простые инструменты вроде флейты могли изготавливать сами пользователи, например пастухи, то такой сложный в техническом отношении инструмент делал специально обученный ремесленник.

В коллекцию Зарубина 1916 г. вошел также «*rabob* — шестиструнный музыкальный инструмент», привезенный собирателем также из с. Шуджанг на Бартанге<sup>76</sup>. В советские довоенные годы сотрудница МАЭ А. Л. Троицкая сделала дополнение к описанию: «Ребаб. Таджикский струнный щипковый инструмент».

В эту же коллекцию вошел «рабоб десятиструнный» из с. Шуджанг на Бартанге<sup>77</sup>. Шестнадцатиструнный «рабоб» из с. Шуджанг

на Бартанге, по замечанию собирателя, был «заимствован мастером из Кашгара <...> но рабоб определенно афганского типа»<sup>78</sup>. В дополнении к описанию собирателя А. Л. Троицкая определила этот инструмент таджикским шестиструнным. Она назвала его так по шести основным струнам, не считая десять «созвучащих». Она отметила, что «инструмент такого же типа, как афганский, и подчеркнула, что происхождение его «Средняя Азия», «горные таджики».

Французский иранист Р. Готье, под руководством которого И. И. Зарубин работал во время своей первой экспедиции на Памир и у которого выучился методике сбора полевых материалов по языку, подарил музею небольшую коллекцию негативов по горным таджикам из районов Нагорной Бухары<sup>79</sup>.

Благодаря сотрудничеству с музеем всех собирателей был создан первоначальный дореволюционный иллюстративный фонд по ираноязычному населению Средней Азии. В конце XIX — начале XX в. были заложены основы многочисленных собраний МАЭ, определены направления исследовательской деятельности. В последующие годы опыт собирательства музея приумножался, значительно увеличивая количество коллекций, как вещевых, так и иллюстративных.

### Примечания

<sup>1</sup> Так, на обороте одной из фотографий, относящейся, по моему предположению, к началу XX в., но поступившей в МАЭ в 1946 г. и оформленной по музейным документам как коллекция по таджикам и узбекам Бухары и Самарканда, рукой, по всей видимости, собирателя М. Э. Воронец написано: «Улица в сартском Самарканде» (И-1179-87). Другая коллекция, «Из старых поступлений музея» (И-1294), относится к оседлому населению. Но зарегистрирована она была лишь в 1950 г., и потому ее этническая принадлежность обозначена как коллекция по узбекам и таджикам. По содержанию же снимки невозможно разделить по этим народам. И таких коллекций множество.

<sup>2</sup> Старчевский А. В. *Переводчик с русского языка на сартовский* (СПб., 1886).

<sup>3</sup> Зарубин И. И. Список народностей Туркестанского края. *Труды Комиссии по изучению племенного состава населения России* (Л., 1925), с. 14—15.

<sup>4</sup> Абашин С. Н. *Этнографическое знание и национальное строительство в Средней Азии (проблема «сартов» в XIX—XXI в.)* (М., 2009).

<sup>5</sup> Станюкович Т. В. *Этнографическая наука и музеи* (Л., 1978), с. 18.

<sup>6</sup> Museum imperialis Petropolitani. *Types Academiae Scientiarum*, II (Petropolitanae, 1741), p. 205.

<sup>7</sup> Шафрановская Т. К. Первый хранитель МАЭ Ф. К. Руссов. *Сборник МАЭ*, XXXV (1980), с. 198.

<sup>8</sup> Russow Fr. Beitrage zur Geshcichte der ethnographischen-antropologischen Sammlung der Keiserlichen Academie der Wissenschaften zu St.-Petersburg. *Там же*, I (1900), с. 26.

<sup>9</sup> *Императорская Академия наук 1889—1914*. Т. II: *Материалы для истории академических учреждений за 1889—1914 гг.* (Пг., 1917), ч. I, с. 15.

<sup>10</sup> *Архив Российской Академии наук* (Санкт-Петербург), ф. 142, оп. 1 — до 1918 г., № 50, л. 24—25, 35.

<sup>11</sup> *Там же*, л. 73.

<sup>12</sup> МАЭ, колл. № 148.

<sup>13</sup> Семенов-Тян-Шанский П. П. *История полувековой деятельности ИРГО* (СПб., 1896), с. 777.

<sup>14</sup> Маслова О. В. *Обзор русских путешествий и экспедиций в Среднюю Азию. Ч. 4: 1881—1886.* (Ташкент, 1971), с. 29.

<sup>15</sup> МАЭ, колл. № 5649.

<sup>16</sup> МАЭ, колл. № 5551.

<sup>17</sup> *История Императорского Русского археологического общества за первое пятидесятилетие его существования (1846—1896)* (СПб., 1900).

<sup>18</sup> МАЭ, колл. № 1208-1 (2).

<sup>19</sup> МАЭ, колл. № И-674.

<sup>20</sup> МАЭ, колл. №№ И-674-67—71.

<sup>21</sup> МАЭ, колл. № 3009.

<sup>22</sup> МАЭ, колл. № И-1718.

<sup>23</sup> МАЭ, колл. № И-674.

<sup>24</sup> МАЭ, колл. № И-2205.

<sup>25</sup> Лерх П. О Туркестанском фотографическом альбоме. *Известия Императорского русского географического общества*, X/2 (СПб., 1874), с. 99.

<sup>26</sup> МАЭ, колл. № 111.

<sup>27</sup> Пещерева Е. М. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков. *Сборник МАЭ*, XVII (М.; Л., 1957), с. 58—59. В опубликованном «Каталоге коллекций отдела Средней Азии и Казахстана» данная колыбель была зарегистрирована в разделе «Игры, игрушки», потому что из-за отсутствия соответствующих коллекций не была выделена рубрика «модели»: Брон-

никова О. М., Вишневецкая В. А. Каталог коллекций отдела Средней Азии и Казахстана. *Там же*, XLIII (Л., 1989).

<sup>28</sup> МАЭ, колл. № 2810.

<sup>29</sup> В 1903 г. согласно постановлениям международных конгрессов ориенталистов был учрежден Международный союз для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом и этнографическом отношениях. Он имел местные комитеты в отдельных странах. Центральным комитетом был признан Русский комитет. Многие командированные Русским комитетом лица получали инструкции и подготовку в музее.

<sup>30</sup> Ухтомский Э. *От калмыцкой степи до Бухары* (СПб., 1891), с. 91—92.

<sup>31</sup> *Там же*, с. 95.

<sup>32</sup> МАЭ, опись колл. № 219, с. 6.

<sup>33</sup> Ухтомский Указ. соч., с. 97.

<sup>34</sup> Сухарева О. А. К истории художественного ремесла в Узбекистане. *Сборник МАЭ*, XIV (М.; Л., 1953).

<sup>35</sup> МАЭ, колл. № 166. О нем и его коллекциях в МАЭ см.: Прищепова В. А. *Коллекции заговорили* (СПб., 2000).

<sup>36</sup> Стасов В. В. Трон хивинских ханов. *Вестник изящных искусств*, IV/1 (1886), с. 406.

<sup>37</sup> МАЭ, колл. №№ 255, 1403.

<sup>38</sup> Прищепова. Бухара в фотоколлекциях Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого РАН. *Иран-наме*, 4 (Алма-Ата, 2009), с. 213—242.

<sup>39</sup> МАЭ, колл. № 386.

<sup>40</sup> МАЭ, колл. № 512.

<sup>41</sup> МАЭ, колл. № 779-1 а, б.

<sup>42</sup> МАЭ, колл. №№ 1054, 1116.

<sup>43</sup> МАЭ, колл. № 954.

<sup>44</sup> МАЭ, колл. № 1081.

<sup>45</sup> МАЭ, колл. № 1322.

<sup>46</sup> МАЭ, колл. № 1905.

<sup>47</sup> Лунин Б. В. *Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане* (Ташкент, 1958), с. 51.

<sup>48</sup> МАЭ, колл. № 1473, 3028.

<sup>49</sup> МАЭ, колл. № 2122, 2301, 2302.

<sup>50</sup> МАЭ, колл. № 2122, 2301, 2302.

<sup>51</sup> МАЭ, колл. № 1487.

<sup>52</sup> Щербина-Крамаренко Н. Н. По мусульманским святыням Средней Азии (путевые заметки и впечатления). *Справочная книжка Самаркандской области*, IV (1896).

<sup>53</sup> Там же, с. 60.

<sup>54</sup> Там же, с. 53.

<sup>55</sup> Подробнее см.: Прищепова. *Коллекции заговорили*, с. 54—59.

<sup>56</sup> Подробнее о Е. Н. Павловском см.: Резван М. Е. Ранний список Корана из собрания МАЭ. *СМАЭ*, ЛII (СПб., 2006), с. 167—168.

<sup>57</sup> МАЭ, колл. № 1320, 1321.

<sup>58</sup> МАЭ, колл. № 1966.

<sup>59</sup> *Архив Российской Академии наук* (Санкт-Петербург), ф. 177, оп. 2, № 102, л. 3 об.

<sup>60</sup> Там же, ф. 148, оп. 1, № 50, л. 41 об.

<sup>61</sup> Там же, л. 38 об.

<sup>62</sup> Там же, ф. 142, оп. 1, № 45, л. 10.

<sup>63</sup> МАЭ, колл. № 1966.

<sup>64</sup> Бартольд В. В. И. Веселовский как исследователь Востока и историк русской науки. *Записки Восточного отделения русского археологического общества*, XXV (1921), с. 351.

<sup>65</sup> МАЭ, колл. № 2696.

<sup>66</sup> МАЭ, колл. № 2020.

<sup>67</sup> МАЭ, колл. № 2258.

<sup>68</sup> МАЭ, колл. № И-1179.

<sup>69</sup> МАЭ, колл. № 2805.

<sup>70</sup> МАЭ, колл. № И-1294.

<sup>71</sup> МАЭ, колл. № 2371.

<sup>72</sup> МАЭ, колл. № 2372.

<sup>73</sup> МАЭ, колл. № 2499.

<sup>74</sup> МАЭ, колл. № 2621.

<sup>75</sup> МАЭ, колл. № 2352-109 а—в.

<sup>76</sup> МАЭ, колл. № 2674-158 а, б.

<sup>77</sup> МАЭ, колл. № 2674-159.

<sup>78</sup> МАЭ, колл. № 2674-160.

<sup>79</sup> МАЭ, колл. № 2860.

**Т. Г. Емельяненко**  
**ИСКУССТВО ВЫШИВКИ У ТАДЖИКОВ**

Искусство вышивания — одно из самых ярких явлений народного творчества Средней Азии — получило наибольшее развитие в районах древней культуры орошающего земледелия. Образцы сохранившихся старинных вышитых изделий местного производства, несмотря на то что датируются они не ранее первой половины XIX в., свидетельствуют о богатых орнаментальных традициях, разнообразии технологических приемов, оригинальных локальных стилях, складывавшихся на протяжении многих веков. Разные этнические группы принимали участие в этом сложном творческом процессе. Однако роль таджиков как древнейших представителей оседлого земледельческого населения региона в нем особенно велика. Наиболее значительный вклад внесли равнинные таджики — основное население таких прославленных в прошлом центров вышивального искусства, как Бухара, Самарканд, Нурага, Ургут, Джизак, Шахри-сябз, декоративные вышивки которых были широко известны своими художественными достоинствами. В Ферганской долине основными вышивальными центрами в этот период были Ходжент и близлежащее селение Костакоз, оказавшие большое влияние на местные *вышивальные традиции*. Высоко ценились ура-тюбинские вышивки, в которых дольше, чем в других, сохранялись традиционный стиль и старинные композиции узоров. Поэтому по праву можно считать, что лучшие достижения вышивального искусства в оазисах Среднеазиатского междуречья и соседних территорий были связаны с таджикской культурой.

Наиболее ярко орнаментальное искусство художественного вышивания у равнинных таджиков проявилось в создании декоративных вышивок, носящих общее название *кашида*, но в литературе более известных как *сузани* (букв. «игольное», «вышитое иглой») по одному из самых орнаментально выразительных видов вышивок такого типа. Их изготавливали и в городах, и в многочисленных селениях, вплоть до кишлаков Центрального Зеравшана<sup>1</sup>. И хотя работы

кишлачных вышивальщиц не всегда отличались столь высоким художественным мастерством, какое было характерно для вышивок ведущих городских центров, они занимали важное место в традиционно-бытовой культуре населения оазисов. Уже во второй половине XX в. искусство создания декоративных вышивок получило развитие в Горном Таджикистане, преимущественно в Кулябе, и в настоящее время составляет неотъемлемую часть горно-таджикского народного творчества.

Изготовление и использование вышивок, как прежде, так и теперь, было связано с важнейшими событиями в жизни людей — рождением ребенка, обрядом обрезания, свадьбой, вышитым покрывалом накрывали умершего. Наибольшее значение они имели в свадебной обрядности, являясь обязательной частью приданого. Для приданого готовили комплект определенных по размеру и назначению вышивок, и все женщины семьи будущей невесты и ближайшие родственницы принимали в этом участие. Вышивание было женским занятием. В каждой семье девочек с раннего возраста обучали этому искусству. При изготовлении вышивок со сложной орнаментальной композицией обращались к профессиональным рисовальщицам узоров — *каламкаш*, мастерство которых передавалось по наследству и пользовалось особым уважением в народе.

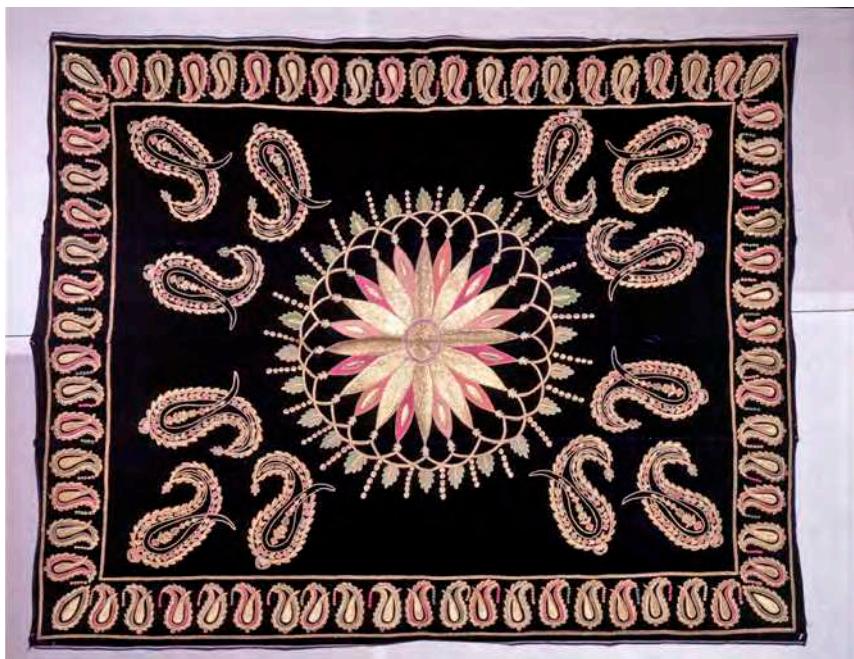
Обычно комплект к свадьбе состоял из *сузани* — покрывала на постель новобрачных, *руиджсо* — простыни, *болинпуша* — покрывала па подушки, которым днем закрывали сложенные в стенную нишу постельные принадлежности, *джойнамоза* — молитвенного коврика. В комплект могло входить несколько вышивок разного вида, или же делали несколько комплектов, и их количество свидетельствовало о достатке и благополучии семьи. Свадебный комплект мог дополняться *ойнахалтой* — вышитым мешочком для зеркала, *гаворрапуилем* — покрывалом на детскую колыбель, *таппоккуном* (или *карси мехи*) — свадебными полотенцами, *зардевором* — длинной вышитой полосой, которой украшали верхнюю часть комнаты, *сандалипуйлем* — покрывалом на специальный столик, устанавливавшийся над жаровней. В подарок жениху готовился платок *дастарпеч*, в который заворачивалась его свадебная чалма. Кроме того, как на равнинах, так и в горных районах, где занимались вышиванием, к свадьбе

и другим общественным и семейным торжествам вышивали десятки мужских *поясных* платков *румол* и ручных платочеков *даструмольча*, мешочеков *халта* для чая, денег, гребня, чехлы для ножей, которые раздаривали гостям, родственникам, знакомым.

Традиция включать вышивки в приданое и изготавливать различные вышитые предметы к праздничным событиям сохранилась до настоящего времени. Правда, нередко, особенно в городах, их приобретают в магазинах или заказывают у известных вышивальщиц, но в некоторых семьях еще хранятся старинные образцы, которые передаются из поколения в поколение и используются в современных свадебных обрядах, служат для украшения комнаты новобрачных.

Вышивкой орнаментировали также праздничную одежду. Особого развития это направление вышивального искусства достигло в горных районах. У равнинных таджиков широкое использование ярких полосатых или абровых тканей в традиционном костюме делало его и без того достаточно красочным и орнаментально выразительным. Обычно вышитые детали дополняли женский костюм: налобная повязка *пешонабанд*, полоса *пешкурта*, которая окаймляла вертикальный разрез ворота на платье, нарядный платок или свадебное головное покрывало. В праздничный мужской костюм могли входить пояса в виде вышитой полосы ткани на твердой кожаной или матерчатой основе, более распространенными являлись вышитые шапочки *кулох*. Исключение составляли сплошь покрытые «ковровой» вышивкой, выполненной швом *ироки* (крестом), мужские халаты, штаны, обувь, которые изготавливали в мастерских Шахрисябза и Китаба. В этой технике здесь вышивали конские попоны и наследельники для парадных выездов, скатерти *дастархон*. Все эти роскошные предметы предназначались для знати Бухарского эмирата и не бытовали среди простого населения. Вещи аналогичного ассортимента и столь же узкого круга распространения, украшенные золотым шитьем, изготавливали в дворцовых мастерских Бухары (илл. 1)<sup>2</sup>.

Наиболее богатые традиции украшения вышивкой одежды, прежде всего женской, не потерявшие своего значения и сегодня, сложились в Горном Таджикистане. Особым мастерством славились



Илл. 1. Занавес золотошвейный. Бухара.  
Начало XX в. РЭМ, колл. № 4457-10

вышивальщицы дарвазских кишлаков Зыгар, Калаи-Хумб, Умарақ, Егид, кишлаков Верхнего Каратегина, особенно Хаит, и Куляба с прилегающими селениями, откуда орнаментальные и стилистические приемы, как и готовые вышитые изделия, распространялись среди населения соседних территорий. Вышивка в прошлом была одним из немногих средств украшения горно-таджикской одежды, отличавшейся строгой простотой, и потому смысловому содержанию и художественной выразительности вышитых узоров придавалось большое значение.

В мужском костюме вышивкой отделяли шалевидный ворот летнего халата (Дарваз), ворот и манжеты рубах женихов (*притамирские* таджики-ваханцы). В детской одежде она украшала ворот рубах и халатиков мальчиков, перед и спинку жилеток *камзулча*, распро-

странившихся здесь во второй половине XX в.<sup>3</sup> У женщин вышивкой орнаментировали преимущественно свадебные платья, которые носили и после замужества как праздничные. В XIX — начале XX в. вышитые детали для таких платьев было принято изготавливать отдельно и в случае необходимости их переставляли с одного изделия на другое, позднее *вышивку* стали выполнять непосредственно на ткани платья. Длинной, доходящей почти до подола вышитой полосой *пешак* с ярким многоцветным узором оформляли вертикальный разрез ворота платьев. На старинные девичьи рубахи с горизонтальным разрезом ворота нашивали вышитые нагрудники *шоинак*. Женские и девичьи рубахи с накладными передами могли дополняться вышивкой на концах рукавов *сари остин*. Нарукавная вышивка часто служила единственным украшением белой рубахи, которую надевали под верхнее платье, и наружу выпускались лишь вышитые концы ее рукавов. Верхнее платье в таком комплекте отличалось большей декоративностью: вышивка располагалась вдоль ворота, на рукавах, на подоле, а с 1940—1950-х годов стали расшивать всю переднюю поверхность платья, а иногда и заднюю. В разных районах сложились свои традиции оформления платьев вышитыми узорами, по которым всегда можно было определить происхождение женщины<sup>4</sup>. До конца XIX в. в Дарвазе изготавливали вышитые свадебные лицевые занавески *рубанд*, бытовавшие также в Каратегине и Припамире, которые представляли один из наиболее старинных ритуальных предметов<sup>5</sup>. Традиция же отделки свадебного платья вышивкой сохраняется до настоящего времени и имеет большое распространение (илл. 2).

До 1880-х годов повсеместно все виды вышитых изделий выполнялись преимущественно на кустарной хлопчатобумажной материи *карбос*, белой или бежевого оттенка *малля* естественных цветов хлопкового волокна. Значительно реже делали декоративные вышивки на цветном кустарном шелке, что обусловливалось не только меньшей прочностью этой ткани, но и особой сакральной значимостью *карбоса* — древнейшей местной кустарной материи — в традиционных представлениях таджиков. В конце XIX — начале XX в. в качестве основы для вышивок стали использовать фабричные ткани. Декоративные вышивки изготавливали на полотне и сатине темно-красного, зеленого, фиолетового, желтого, голубого цветов, что создавало но-



Илл. 2. *Рубанд* — лицевая занавеска. Горные таджики.  
Вторая половина XIX в. РЭМ, колл. № 8762-22298



Илл. 3. Костюм горной таджички.  
1960—1970-е годы.  
РЭМ, слайдотека № 1267

зашиве поверхности изделия — схожесть с узоротканым ковром.

В Самарканде, Джизаке, Карши, Шахрисябзе отдельные фрагменты узоров, выполненных шелком, до 1880-х годов зашивали ярко-красными или бордовыми шерстяными нитками, которые ввозили в Среднюю Азию из Индии<sup>7</sup>. Затем они исчезают из местных

вое колористическое решение фона и его соотношение с цветовой гаммой узора, ставшие основными в последующие десятилетия. В 1920—1930-х годах фабричные ткани распространились и в горных районах, в моду вошли платья из красного и желтого штапеля, сатина и шелкового атласа, которые расшивались многоцветными вышитыми узорами (илл. 3).

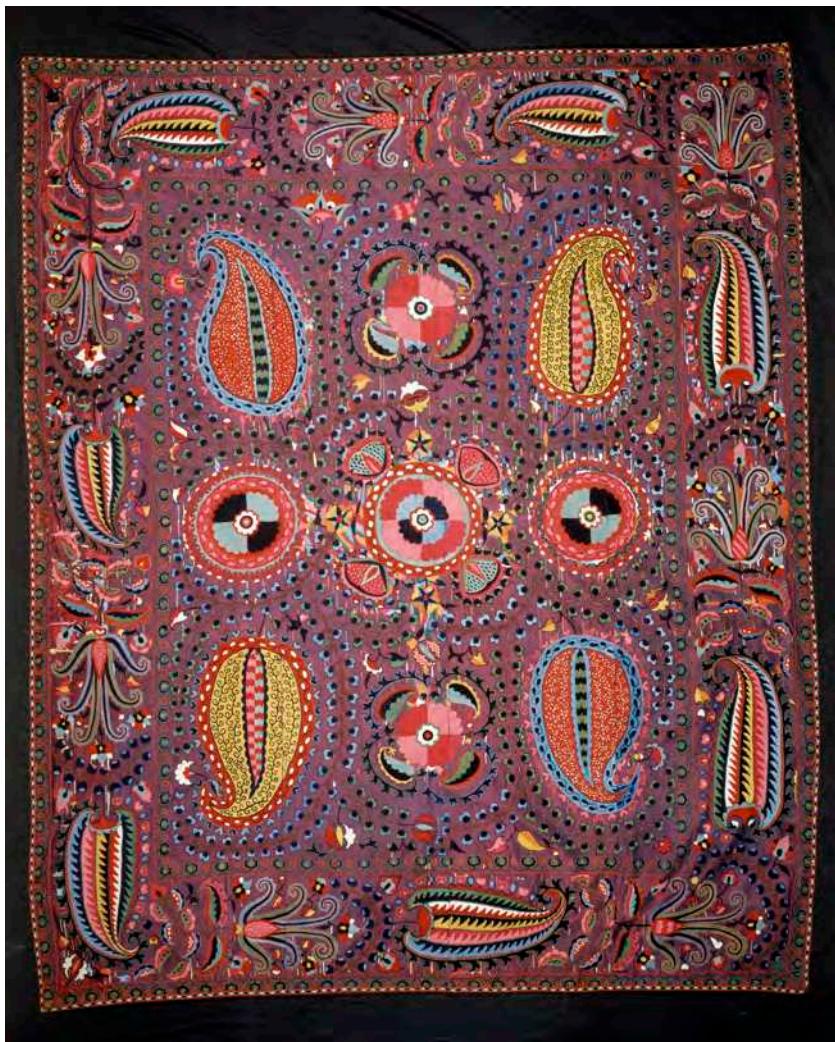
Основным материалом для вышивания являлись шелковые нитки кустарной выделки. Они отличались неровностью, довольно слабой круткой или были некрученными, так как изготавливались не путем соединения нескольких нитей, полученных в результате размотки коконов, как для шелкоткачества, а прядением шелковой ваты, снятой с распаренных коконов<sup>6</sup>. Однако, несмотря на естественные недостатки, местный шелк, мягкий и блестящий, прекрасно сочетался с характером и стилем вышитых узоров, придавая им рельефность, а при сплошном

вышивок, видимо, в связи с ослаблением среднеазиатско-индийских торговых отношений<sup>8</sup>.

Бумажными нитями выполнялись наиболее архаичные вышивки в Горном Таджикистане, так как шелководство стало развиваться здесь сравнительно поздно<sup>9</sup>. Равнинные таджики в сельской местности также иногда применяли хлопчатобумажные нити, но чаще в сочетании с шелковыми. В начале XX в. фабричными бумажными нитями стали вышивать *сузани* в Самарканде, где в этот период много вышивок изготавливали на продажу, и в этом случае не всегда заботились о сохранении традиционного качества своих изделий. Однако шелку всегда отдавалось предпочтение. Эта традиция сохраняется и сегодня, хотя на смену шелковым нитям кустарного производства пришли фабричные, широко распространились нитки *мулине* и *ирис*, но в шелководческих районах края еще применяют шелк кустарной выделки, так органично связанный с традиционным стилем и технологией местных вышивок.

Натуральные красители, которыми до 1880—1890-х годов окрашивали нити, позволяли создавать разнообразную цветовою гамму. Вытяжкой из корней марены красили в красный цвет, но чаще красивый насыщенный красный цвет с лиловым оттенком получали окраской шелка для вышивания кошенилью, привозным красителем индиго (*нил*) красили в синий, из растения *испарак* получали желтый краситель. При смешивании красителей и при использовании различных протрав (алюминиевой, медной или железной) можно было получать все новые и новые цветовые варианты. В некоторых ста-ринных *сузани* Шахрисябза насчитывается до 12—13 цветов и оттенков, которые, несмотря на свое разнообразие, гармонично сочетаются в орнаментальных композициях, составляя с ними единое эмоциональное целое (илл. 4).

В конце XIX в. на смену натуральным красителям пришли химические, преимущественно анилиновые. Они были более просты и менее трудоемки в применении, но частое незнание технологии работы с ними приводило к получению нестойких красок, резких и холодных оттенков, что существенно влияло на художественную выразительность и ценность среднеазиатских вышивок. Прежде всего анилиновые красители распространились в городских ремесленных



Илл. 4. Сузани. Шахрисябз.  
Вторая половина XIX в. РЭМ, колл. № 8762-21847

центрах и близлежащих селениях. В отдаленных кишлаках и горных селениях натуральными красителями пользовались дольше, но там не было развито искусство крашения, как некогда в городах, и потому цветовая гамма сельских вышивок оставалась менее насыщенной и разнообразной.

Большую роль в создании художественного облика и выразительности вышитых изделий играла техника вышивания. Использовали различные швы<sup>10</sup>, особое разнообразие которых отличало вышитые изделия, изготавливавшиеся на равнине. Самым распространенным здесь был шов *босма* — односторонняя гладь вприкреп, выполнявшийся в различных вариантах. В одном из них — *кандахает* — нить прикрепа ложилась длинными стежками почти вдоль нитей настила по лицевой стороне изделия, образуя оригинальную рельефную сетку. В некоторых старинных *сузани* Шахрисябза, Карши и Нураты им зашивали всю поверхность узора, но чаще этим швом выполняли отдельные фрагменты, выделяя их таким образом на общем орнаментальном фоне. К началу XX в. этот эффектный шов был вытеснен обыкновенной *босмой* и применялся лишь при вышивании тюбетеек<sup>11</sup>.

В Горном Таджикистане гладь вприкреп, называемая здесь *гулдузи* (букв. «вышивание узоров»), распространилась в начале 1920-х годов, прийдя на смену старинному местному шву *сияхдузи*, или *чападузи*, который дольше сохранялся лишь в нижних кишлаках Дарваза. В основе шва *сияхдузи* (букв. «шитье по черному») лежал шов «назад иголку», которым заполняли узор по обозначенному наметкой контуру с изнанки изделия. Это требовало большой точности стежков, которые отмеряли по нитям основы и утка ткани, для чего *карбос* с редкой структурой полотняного переплетения нитей, на котором и делались подобные вышивки, был очень удобен<sup>12</sup>. Прекращение кустарного ткачества привело к утрате этой вышивальной техники. Одновременно вышли из употребления и такие предметы, которые вышивали швом *сияхдузи* — горно-таджикские свадебные лицевые занавески *рубанд*, нашивные переда и концы рукавов женских платьев. Шов *босма*, широко использовавшийся на равнине, проник в горно-таджикскую вышивку с распространением в ней фабричных тканей и во многом способствовал изменению ее традиционного орнаментального стиля, обогатив его растительными мотивами и раз-

нообразными узорными элементами, которые с таким искусством выполнялись этим швом равнинными таджиками.

В Бухаре и Шахрисябзе для сплошного зашивания элементов узоров в прошлом широко применялся тамбурный шов (тадж. *дарафи*, узб. *юрма*), выполнявшийся иглой или при помощи специального крючка. Декоративная петельная цепочка этого старинного шва прекрасно подчеркивала и дополняла блеск и игру красок разноцветного шелка, придавая особую изысканность и красоту вышитой поверхности местных *сузани*. Однако как в этих центрах, так и повсеместно у равнинных таджиков он более применялся для обшивания контуров узоров, выполненных гладьевыми швами, а также для вышивания стеблей, стволов и других деталей в растительном орнаменте. У горных таджиков тамбурный шов распространился позднее и использовался для орнаментации *пешкурты* — декоративной полосы, нашивавшейся вдоль переднего разреза на женских платьях, позднее — для отделочной тесьмы для вышитых тюбетеек<sup>13</sup>.

Кроме обычного тамбурного шва в вышивке равнинных таджиков применялись и другие отделочные швы, позволявшие более эффективно подчеркнуть необходимые элементы декора. Так, некрупный лиственый узор или лепестки мелких цветов, стебли растений, полосы, отделяющие кайму от центрального поля и края изделия, могли выполняться двусторонней гладью *чиндахаел* (с зашивом поверхности прерывающимися стежками) и *хомдузи* (обыкновенная двусторонняя плоская гладь). Однако эти швы использовались преимущественно в таких изделиях, которые должны были обозреваться с лицевой и изнаночной стороны — поясные платки, свадебные полотенца, которые изготавливали в двух экземплярах разного вида — для мужа и жены: они должны были использоваться ими для ритуальных омовений, но наиболее нарядные вешали сложив пополам у изголовья постели новобрачных в знак пожелания любви и многочисленного потомства.

В каждом вышивальном центре традиционно отдавалось предпочтение тем или иным швам. В наиболее старинных вышивках равнинных таджиков нередко сочетались различные швы. Особен- но разнообразны они были в *сузани* Шахрисябза, Карши, Нураты, Джизака, Самарканда, в которых применялось одновременно до

четырех-пяти видов швов, что позволяло мастерницам значительно разнообразить декоративность своих изделий, выделяя или подчеркивая особым швом различные элементы орнамента.

Единственный шов, который не совмещался с другими, был шов крестом *ироки*. Он подразделялся на обычный полный крест из двух пересекающихся линий и полукрест, который образовывался пересечением вертикальной нити настила мелкими косыми стежками<sup>14</sup>. Последний вариант, использовавшийся вышивальщицами Шахрисябза и Китаба для орнаментации крупных декоративных вышивок, мужских халатов, конских попон и других предметов, выполнявшихся по заказам местных правителей, был чрезвычайно эффектен, так как им заполнялась вся поверхность изделия, не оставляя никаких просветов фона, и узоры воспроизводились лишь благодаря точному расчету цветовых сочетаний шелковых нитей. В Бухаре, Нурате, Сармарканде им вышивали кошельки, мешочки, пояса, головные уборы и другие небольшие предметы<sup>15</sup>. У горных таджиков был распространен обычный крест, называемый *пухтадузи*, которым отделяли концы рукавов женских платьев, воротники детских и мужских халатов<sup>16</sup> (илл. 5).

Расположение узора и его композиция всегда находились в соответствии с назначением предмета. На *руиджо* и *джойномазах* узор располагался широкой полосой по трем сторонам, и центральное поле оставалось свободным. На молитвенных ковриках вышитая верхняя часть принимала форму остроконечной арки *мехроб*, подчеркивающей их ритуальное назначение. На *руиджо* подобная орнаментальная деталь допускалась только в Бухаре, тогда как в других районах контуры всех трех сторон свадебной простыни имели прямолинейные очертания.

На покрывалах *сузани*, *болинпуши*, *сандалипуши* и других вышивках, предназначавшихся для убранства помещения, композиция узоров состояла из центрального поля и расположенной вокруг него каймы. Кайма часто декорировалась не менее пышно, чем центральное поле, и содержала как общие с ним элементы, так и самостоятельные, но составлявшие с центральным полем единое художественное целое. Наиболее богато орнаментировалась кайма в вышивках Бухары, Шахрисябза, Нураты, где по традиции во время свадебного обряда



Илл. 5. *Култапушак* — женская шапочка с накосником. Шахрисябз. Конец XIX в. РЭМ, колл. № 58-286

более строгую симметричность и упорядоченность. Это стилистическое направление стало основным на протяжение XX в. в развитии декоративных вышивок во всех районах их распространения.

Композиция центрального поля в традиционных декоративных вышивках могла решаться с выделением какого-либо элемента

покрывала не развешивались по стенам, как это было принято в других местах, а стелились на постели одна на другую таким образом, чтобы была видна кайма каждой из них.

Композиции декора наиболее ранних декоративных вышивок отличались свободным расположением узоров, составленных из некрупных, но чрезвычайно разнообразных по цветовой гамме элементов. Дополнительную живописность таким вышивкам придавала асимметричность в узорных композициях, достигавшаяся порой едва заметным изменением расположения, формы или характера разработки некоторых элементов. Этот прием был наиболее типичным для старинных *сузани* Шахрисябза и Карши. К концу XIX в. узоры приобретают все более крупные формы и графический характер, а их расположение в орнаментальном пространстве — бо-

в центре и по углам или строиться за счет ритмического повторения одного или нескольких мотивов в квадратной, ромбовидной или многоугольной сетке, условной или схематически обозначенной по всей ее поверхности<sup>17</sup>. В каждом районе сложились свои традиции композиционного решения, которые нередко включали разные варианты. Например, в нуратинских вышивках наряду с самой популярной и эффектной композицией, состоящей из центральной восьмиконечной звездчатой розетки и четырех крупных стилизованных цветочных букетов в углах, называвшейся образно *чор-пюх-у як мох* — «четыре ветки и одна луна», применялась композиция с расположением узора в ромбовидной сетке<sup>18</sup>. В Бухаре использовались композиции с выделением центра и углов круглыми многоцветными розетками, ромбовидная сетка, а также свободное заполнение мелким цветочным узором всего центрального поля. В большинстве вышивальных центров наиболее распространенной была композиция из круглых розеток, букетов, кустов, компонующихся в виде горизонтальных рядов (Самарканд, Джизак, Ходжент, селения Зеравшана)<sup>19</sup> (илл. 6).

Основной орнамент вышивок всех типов и во всех районах их распространения у таджиков имеет растительный характер. В различных видах таджикского народного творчества — в резьбе и росписи по дереву, резьбе по ганчу, в росписи керамики, ткачестве, художественной обработке металлов — растительные мотивы нашли разнообразное и богатое воплощение. Это объяснялось, с одной стороны, древней земледельческой культурой населения оазисов, а с другой — влиянием исламской традиции, в которой существует предосудительное отношение к изображению живых существ. Популярными являлись мотивы цветов ириса, гвоздики, лилии, которые при схожих очертаниях имели в разных районах оригинально по цвету, рисунку или технике шитья разработку внутренних деталей, создававшую в вышивках поразительное богатство растительного узора. Такое же многообразие художественного воплощения присуще лиственным мотивам, веткам, кустам, деревьям, различным плодам, которые входили в растительные сюжеты традиционных вышивок как равнинных таджиков, так и горных<sup>20</sup>. Однако содержание традиционных растительных узоров было многогранно. Они включали не только собственно мотивы растительного мира, но и стилизован-



Илл. 6. Сузани. Бухара. Середина XIX в. РЭМ, колл. № 8762-21829

ные, переданные в растительных формах образы животных, бытовых предметов, явлений природы, космогонические знаки. Одним из наиболее излюбленных орнаментальных мотивов вышивок стали круглые розетки, окруженные цветочно-лиственным орнаментом, монохромные либо заполненные внутри разнообразными по форме и различными по цвету фигурами. В зависимости от внутреннего и внешнего оформления и в соответствии с теми представлениями, которые традиционно вкладывали жители той или иной местности в данный узор, он получал различные названия. В одних районах он ассоциировался с луной *мах* (Нурата), в других — с тюльпаном *лола* (Самарканд, районы р. Зеравшан), в Бухаре имел название *офтоб* — «солнце»<sup>21</sup>.

Прототипом многих орнаментальных мотивов, также преобразованных народной фантазией в растительные или близкие к ним

по восприятию формы, являлись бытовые предметы — различного рода кувшины, ножи, светильники. Нож — *корди ош* — изображался в виде продолговатой фигуры с загнутыми в разные стороны концами, разделенной внутри на поперечные разноцветные полосы и имеющей лиственное обрамление<sup>22</sup>. Узор *чорчирог* («светильник») состоял из розетки с крестообразно отходящими от нее цветочными или лиственными фигурами<sup>23</sup>. Лиственный или иной формы узор, заполненный внутри разноцветными зигзагообразными линиями, популярный в Самарканде и Шахрисябзе, назывался *абри баҳор* — «весеннее облако» — и восходил предположительно к изображению радуги. Другой вариант сердцевины «листа» — с красной полосой посередине и отходящими от нее зигзагообразно зубцами — назывался в Самарканде *тир-у камон* — «стрела и лук», но обозначал радугу, которая у других групп таджиков называлась *камони Рустам* — «лук Рустама», что свидетельствует об архаичности и сакральном значении данного узора<sup>24</sup>.

С помощью растительных форм передавались и образы животного мира. Даже в мотивах перца *калампур* и миндаля *бодом* — одних из самых популярных в изобразительном искусстве Востока — прослеживается древний образ птицы, постепенно стилизованный до полного перевоплощения в новую форму<sup>25</sup>. Большинство узоров зооморфного происхождения претерпело столь значительную изобразительную трансформацию, что память о прототипе сохранялась лишь в названии. Так, в *сузани* Ходжента узор в виде круглых малиновых розеток, популярный и в других центрах, назывался *пайпоки шутур* — «нога или след верблюда», но, как и другие мотивы такого рода, изображающие следы животных и птиц (копыт коня, лап мыши или воробья), он давно утратил ассоциативные связи со своими истоками, и его название было перенесено на тип *сузани*, для которого он был характерен<sup>26</sup>. Названия следов различных животных, частей их тела (рога, копыта, хвост и пр.) или упоминание самого животного довольно часто встречаются в названиях узоров на Юго-Западном Памире и в областях Припамирья, что тесно связано с большим значением в хозяйственной деятельности местного населения охоты и скотоводства<sup>27</sup>.

Кроме растительной интерпретации изображение зооморфных мотивов иногда принимало относительно реальный характер. Это

чаще всего бывали образы птицы, которые органично включались в растительные композиции *сузани* Нураты, Бухары и Шахрисябза. В горно-таджикских лицевых занавесках *рубанд* основным орнаментальным и смысловым сюжетом была фигура птицы (петуха), символизирующая древние представления зороастризма, связанные с культом огня<sup>28</sup>.

Узоры геометрической формы в прошлом наиболее широко распространены в различных видах орнаментального искусства горных таджиков, в том числе в вышивке. Однако различные геометрические элементы — прямые линии, отделяющие кайму от центрального поля, или зигзагообразные полосы повсеместно использовались в вышивках, треугольники, ромбы, кресты нередко дополняли в них растительные композиции. Так, треугольник, носящий название *тумор*, *туморча* («камулет»), как и футляр такой же формы с вложенной в него молитвой, служивший оберегом, довольно часто изображался в основании различных растительных фигур или являлся самостоятельным элементом в общей композиции вышивки (Джизак). В качестве оберега он вышивается и в настоящее время на плечах и спине горно-таджикских платьев, декорированных растительными узорами. Однако в наибольшей степени геометрический стиль нашел воплощение у горных таджиков в вышивках, которыми оформляли ворот старинных мужских халатов и ворот, концы рукавов и нагрудную часть женских платьев. Технология шва *сияхдузи*, которым они выполнялись, позволяла создавать четкие очертания различных фигур с прямолинейными контурами. Сокращение практики применения этого шва в начале XX в. и замена его швом *босма* стали одной из причин того, почему в местном узоротворчестве начали преобладать растительные мотивы, характерные для равнинных районов. В современных вышивках горных таджиков геометрические мотивы играют второстепенную роль и часто выполняются в сочетании с растительными фигурами. В Кулябе, например, ромбический орнамент обычно перемежается с цветочными розетками, ветками, кустиками, тогда как в Калаи-Хумб (Дарваз) вышитые разноцветные ромбы нередко покрывают весь перед платья, ромб лежит в основе различных орнаментов районов Юго-Западного Дарваза, в Караги-не и на Западном Памире<sup>29</sup>.

В настоящее время геометрический орнамент (наряду с растительным) более всего применяется в вышивке на тюбетейках, которые распространились в горных районах с 1930-х годов<sup>30</sup>. На равнине изготовление тюбетеек и украшение их вышивкой было известно и раньше, но еще в начале XX в. тюбетейка входила здесь только в мужской костюм и бытовала лишь в отдельных районах. Однако в последующие десятилетия она приобрела столь широкую популярность, что стала неотъемлемой частью современного национального мужского и женского костюма узбеков и таджиков во всех районах их расселения, а орнаментация тюбетеек вышивкой, узоры которой отличаются большим локальным разнообразием, представляет самостоятельную область современного народного творчества этих народов<sup>31</sup>.

Возникновение большинства орнаментальных мотивов относится к глубокой древности, другие создавались в более поздние времена. Многие из них в прошлом имели сакральное значение, считались оберегами от злых сил или призваны были способствовать счастью и благополучию<sup>32</sup>. Уже само назначение вышивок любого типа, как на декоративных панно, так и на предметах одежды, которые готовили к важнейшим семейным событиям, связанным с решающими, переломными моментами в жизни людей, определяло их особую семантическую и ритуальную роль.

Магическими функциями обладал и эпиграфический орнамент, который нередко включался в художественное оформление текстильных изделий для усиления его конкретно-смыслового звучания. Характер начертания букв арабского алфавита сам по себе обладал богатой эмоциональной выразительностью. В одних вышивках эпиграфические элементы органично вплетались в растительные узоры, составляя с ними единую орнаментальную композицию, в других — были ведущим мотивом или выделялись в самостоятельные сюжеты. Последнее было наиболее характерно для культовых предметов, как, например, халатов и поясов дервишей-каландаров, молитвенных ковриков *джойнамоз*, на которых вышивали мусульманские формулы и тексты из Корана. В бытовой вышивке, выполняемой неграмотными или полуграмотными женщинами, эпиграфические элементы и надписи часто не имели конкретного смысла и трактовались лишь

как магические символы. Они изображались на поясных и ручных платках, на женских покрывах и рукавах свадебных платьев, на мужских тюбетейках, поясах и чалмах, на *сузани* и других свадебных вышивках. Особое развитие эпиграфический узор получил на равнине, в горных районах наиболее часто он встречается в вышитых изделиях Куляба, хотя в качестве узора для мужских поясных платков бытует также в Нуреке, Гиссаре, Карагине, вплоть до окрестностей Душанбе и Денау<sup>33</sup>.

В XX в. узоры вышивок все более утрачивали связь с магическими представлениями и развивались в художественно-эстетическом направлении, традиционные мотивы видоизменялись и рождались новые орнаменты и их стилистическое воплощение. Особен-но большие изменения произошли в послереволюционный период, они были связаны не только с новыми социально-экономическими условиями, но и с возникновением иных организационных форм вышивального дела. Если раньше вышивка являлась главным образом одним из видов домашнего рукоделия и лишь в крупных ремеслен-ных центрах, таких как Самарканд, Бухара, Ходжент, выполнялась по заказам и на продажу, то начиная с конца 1930-х годов в Самар-канде, Бухаре, Ходженте, Душанбе и других городах равнине стали образовываться специализированные артели (в дальнейшем преоб-разованные в предприятия художественных промыслов), в которых работали не только потомственные вышивальщицы, но и мастерицы, особенно рисовальщицы, получившие подготовку в профессиональ-ных учебных заведениях<sup>34</sup>. Их более широкие знания в области изо-образительного искусства, соединенные с народными традициями, способствовали созданию новых стилистических и орнаментальных композиций, разнообразию художественно-изобразительных жан-ров. Наряду с традиционными вышивками типа *сузани*, поясных платков и других изделий здесь стали выпускать купоны для совре-менных женских платьев и блузок, скатерти, диванные подушки, салфетки, которые отвечали новым социально-бытовым условиям и образу жизни. Большое развитие, как упоминалось, получила ор-наментация вышивкой тюбетеек и тесьмы. Появились тематические вышивки с портретными и сюжетными композициями, несовмести-мые ранее с воззрениями исламской традиции.

Широкое распространение получила машинная вышивка<sup>35</sup>, все более вытесняющая ручную как из сферы производства, так и бытования. Тамбурные вышивальные машины появились в Средней Азии в 1890-х годах, и первоначально эта новая технология нашла наиболее удачное применение в Бухаре, где традиционными являлись и тамбурный шов, и соответствующий ему орнаментальный стиль. Впоследствии машинная вышивка стала изготавляться и в других районах, в ней сложились свои орнаментальные приемы и стиль, обусловленные как техническими возможностями, так и общими тенденциями развития художественного вышивания в регионе.

Дольше всего ручное вышивание в качестве домашнего занятия сохранилось в Горном Таджикистане, особенно в Кулябской области, где получило развитие изготовление различных декоративных панно — от крупных настенных до небольших покрывал и салфеток, выполненных в яркой и красочной манере и характеризующихся крупными орнаментальными формами узорных композиций, оригинальный стиль которых сложился во второй половине XX в. Но и на равнине вышитые изделия не утратили своей популярности. Местные вышивальщицы в последние десятилетия все чаще обращаются к произведениям традиционного вышивального искусства, копируя совершенные по своей форме и художественной выразительности старинные орнаменты, дополняя их новыми деталями. Эти факты наглядно свидетельствуют о том, что, несмотря на сокращение производства ручной вышивки в целом и на все изменения, произошедшие в орнаментальном и стилистическом оформлении вышитых изделий на протяжении XX столетия (не всегда удачных, с утратами былой выразительности, разнообразия и художественной гармонии, отличавших старинные образцы), вышивка по-прежнему остается одним из самых любимых и распространенных видов народного творчества таджиков.

### Примечания

<sup>1</sup> Широкова З. А. Декоративная вышивка таджиков верховьев Зеравшана. *История и этнография народов Средней Азии* (Душанбе, 1981), с. 129.

<sup>2</sup> Пещерева Е. М. Бухарские золотошвеи. *Сборник МАЭ*, XVI (1955).

<sup>3</sup> Таджики Каратегина и Дарваза (Душанбе, 1970), 2, с. 125—126, 193.

<sup>4</sup> Там же, с. 155 и след.; Широкова. Традиционная и современная одежда женщин Горного Таджикистана (Душанбе, 1976), с. 49—57.

<sup>5</sup> Кисляков Н. А. Свадебные лицевые занавески горных таджичек. Сборник МАЭ, XV (1953), с. 294.

<sup>6</sup> Ершов Н. Н. *Каратаг и его ремесла* (Душанбе, 1984), с. 43; Сухачев Н. С. Очерк шелководства в Самаркандской области. *Справочная книжка Самаркандской области*, 3 (Самарканд, 1985), с. 19.

<sup>7</sup> Сухарева О. А. К истории развития самаркандской декоративной вышивки. *Литература и искусство Узбекистана*, 6 (1937), с. 121.

<sup>8</sup> Наличие или отсутствие красной шерсти в старинных вышивках позволяет более точно определить время их изготовления.

<sup>9</sup> Белинская П. А. *Декоративное искусство Горного Таджикистана* (Душанбе, 1965), с. 17.

<sup>10</sup> Рассудова Р. Я. Узбекский художественный шов (Ташкент, 1961).

<sup>11</sup> Сухарева. Вышивка. *Народное декоративное искусство Советского Узбекистана. Текстиль* (Ташкент, 1954), с. 115.

<sup>12</sup> Таджики Каратегина и Дарваза, с. 118.

<sup>13</sup> Широкова. Традиционная и современная одежда..., с. 50; Таджики Каратегина и Дарваза, с. 120.

<sup>14</sup> Рассудова. Указ. соч., с. 16—17.

<sup>15</sup> Сухарева. Вышивка, с. 131.

<sup>16</sup> Таджики Каратегина и Дарваза, с. 120.

<sup>17</sup> Чепелевецкая Г. Л. *Сузани Узбекистана* (Ташкент, 1961), с. 44—45.

<sup>18</sup> Там же, с. 51.

<sup>19</sup> Сухарева. Ходжентские сузани. *Этнография Таджикистана* (Душанбе, 1985), с. 35; Широкова. Декоративная вышивка таджиков..., с. 131.

<sup>20</sup> Чепелевецкая. Указ. соч., с. 57 и след.; Белинская. *Декоративное искусство...*, с. 23—27.

<sup>21</sup> Сухарева. *Сузани: среднеазиатская декоративная вышивка* (М., 2006), с. 58.

<sup>22</sup> Там же, с. 68—69.

<sup>23</sup> Там же, с. 67.

<sup>24</sup> Там же, с. 65.

<sup>25</sup> Григорьев Г. К. Тус-туппи. К истории народного узора Востока. *Искусство*, 1 (1937).

<sup>26</sup> Сухарева. *Сузани...*, с. 118; она же. Орнамент декоративных вышивок Самарканда и его связь с народными представлениями и верованиями (вто-

прая половина XIX — начало XX века). *Советская этнография*, 6 (1983), с. 75—76.

<sup>27</sup> Белинская. *Декоративное искусство...*, с. 60.

<sup>28</sup> Кисляков. *Указ. соч.*, с. 315.

<sup>29</sup> Белинская. *Декоративное искусство...*, с. 20—22.

<sup>30</sup> Там же, с. 40; Широкова. Мужские тюбетейки Кулеба. *Этнография Таджикистана* (Душанбе, 1985), с. 44, 47.

<sup>31</sup> Белинская. *Декоративное искусство...*, с. 34—45; Писарчик А. К. Тесьма. *Народное декоративное искусство Советского Узбекистана. Текстиль* (Ташкент, 1954).

<sup>32</sup> Сухарева. *Сузани...*, с. 86—92; Белинская. *Декоративное искусство...*, с. 57—69.

<sup>33</sup> Белинская. Эпиграфический орнамент в декоративно-прикладном искусстве таджиков XIX — начала XX в. (текстиль). *Памяти А. А. Семенова* (Душанбе, 1980).

<sup>34</sup> Сухарева. Вышивка, с. 106—107.

<sup>35</sup> Там же, с. 117 и след.; Морозова А. С. *Машинная декоративная вышивка Узбекистана* (Ташкент, 1960).

**Т. Г. Емельяненко**

**ТРАДИЦИОННЫЕ ТКАНИ У ТАДЖИКОВ**

Ткачество у таджиков имеет глубокие традиции. В письменных источниках — сочинениях арабских и персидских историков и географов — содержатся многочисленные свидетельства того, что еще в раннем Средневековье в Бухарском и Мервском оазисе, в Самарканде и других зеравшанских городах и селениях, в Хорезме и Ферганской долине вырабатывали различные по технологии и видам орнаментации хлопчатобумажные ткани, имевшие распространение во всем регионе и за его пределами<sup>1</sup>. Большой известностью пользовались ткани, известные на Руси под названием *занданечи* (от бухарского селения Зандане). В VI—IX вв. их делали из шелка сложноузорным переплетением<sup>2</sup>, а к X в. стали ткать из хлопка, но они по-прежнему ценились не менее, чем шелковые<sup>3</sup>. В IX—XII вв. производством высококачественных хлопчатобумажных тканей славились Бухара и прилегающие к ней селения Дабусия, Зандане, Вардане, Искендкент, выделкой шелковых, бумажных и льняных материй широко был известен Самарканд<sup>4</sup>.

И в последующие столетия Бухара и Самарканд оставались главными текстильными центрами Средней Азии. В Самарканде, согласно казийским документам XV—XVI вв.<sup>5</sup>, был специальный базар ткачей, между которыми существовала довольно узкая ткацкая специализация, а названия тканей присваивались кварталам, в которых они вырабатывались, что характерно для производств, продукция которых идет на широкий рынок. Самаркандские и бухарские ремесленники этого времени производили хлопчатобумажные ткани полотняного переплетения *карбос*, полосатую *алочу* и однотонную *футу*, набивную ткань *чит* и шелковые ткани типа парчи *касаба*<sup>6</sup> и *кимхо* (*кимхоб*, *камхо*) — толстую и широкую материю с тканым узором и изредка пропущенными в утке золотыми и серебряными нитями<sup>7</sup>, у Бабура упоминается превосходного качества самаркандский малиновый бархат — *кармизи*<sup>8</sup>.

Ткани занимали значительное место в международной торговле. Так, по сообщению А. Дженкинсона (середина XVI в.), в Бухару

ежегодно съезжались купцы из различных стран, а среди товаров, которые пользовались у них наибольшим спросом, были ткани, в том числе бухарские шелка<sup>9</sup>. Помимо Персии, Индии, частично Китая в это время оживленнее стала торговля с Московским государством. В документах о дипломатических и торговых сношениях Московского государства со среднеазиатскими ханствами (XVI—XVII вв.) упоминаются вывозившиеся оттуда самаркандинские шелковые ткани с полосатым и клетчатым рисунком, набивные бумажные материи, а также *кутни зенденные* — хлопчатобумажные и шелковые ткани атласного переплетения и *объяринная зенден* — ткань саржевого переплетения с золотой и серебряной уточной нитью, однотонные и орнаментированные способом перевязки и окраски нитей перед тканьем<sup>10</sup>. Описывая производство тканей в Бухаре в XVIII в., Филипп Ефремов<sup>11</sup> сообщал, что здесь из шелка «ткут парчи полосатые с золотыми и серебряными узорами, атласы, бархат, магрематы, кутни полосатые с золотыми мелкими травками и всякие другие парчицы»<sup>12</sup>. А русский дипломат Филипп Назаров, побывавший в Средней Азии в начале XIX в., отмечал большое развитие шелкоткачества в Ферганской долине и особенно в Ходженте<sup>13</sup>.

Приведенные свидетельства, несмотря на малочисленность и лаконичность содержащихся в них данных, указывают на богатые традиции таджикского ткачества. Они легли в основу среднеазиатского текстильного искусства второй половины XIX — начала XX в., произведения которого хорошо известны благодаря специальным этнографическим исследованиям и тысячам образцов тканей и тканям в одежде и предметах быта, хранящихся в музеиных собраниях.

В этот период ткачество продолжало оставаться у таджиков одним из самых массовых и широко распространенных видов деятельности. Они вырабатывали ткани из шерсти, хлопка, шелка и смешанные.

Шерстоткачество было распространено у таджиков Карагина, высокогорных районов Дарваза и Припамирья. Самой распространенной была выработка сукна *рагза* белого, черного, серого и коричневого цветов — естественных цветов овечьей шерсти. *Рагза* отличалась плотностью и прочностью, так как сотканную материю подвергали валинию и стирке в растворе из гороховой муки<sup>14</sup>. Вме-

сте с тем термин *рагза* являлся общим для обозначения всех шерстяных тканей суконного переплетения, которые в зависимости от расцветки или технологических особенностей получали дополнительные названия. Так, в некоторых селениях Припамирья помимо собственно ткани *рагза* вырабатывали ткани *чавгилим* с шахматным рисунком, *бисот* — в мелкую белую и черную клетку, *шалказин* — в разноцветную полоску и другие<sup>15</sup>. В Припамирье и Дарвазе также ткали тонкую шерстяную материю *тибит* с добавлением нитей из козьего пуха и *мошови* — с бумажными нитями, которые предназначались для мужских чалм и поясов. В районах, расположенных вниз по течению реки Пяндж, изготавливали шерстяные ткани *катма* саржевого переплетения с зигзагообразным узором («ломаная» саржа), однотонные, в мелкую клетку (*бисот катма*) и с основой из шелка (*сандаки катма*)<sup>16</sup>.

Наибольшее разнообразие технологических и орнаментальных приемов, применявшихся таджикскими ткачами, нашло свое воплощение в хлопчатобумажных, полушелковых и шелковых тканях.

В отличие от шерстоткачества изготавлением хлопчатобумажных тканей занимались практически во всех районах расселения таджиков. В Горном Таджикистане и Припамирье, где не возделывали хлопчатник или где его посевы были невелики, хлопковое волокно (реже готовую пряжу) закупали на базарах Гиссара, Ура-Тюбе, Ко-канда и других городов Ферганской долины<sup>17</sup>. В оазисах же хлопчатник издавна являлся одной из главных земледельческих культур, а хлопковое волокно — основным сырьем для кустарного ткачества. С 1880-х годов среднеазиатские ткачи стали использовать фабричные нити, которые завозили из России, что значительно повысило качество кустарных тканей и обогатило их ассортимент, делая конкурентоспособными с российским текстилем, который в этот период все больше распространялся на местном рынке. Однако и кустарная пряжа, несмотря на свою неровность и грубость из-за низкого качества волокна и примитивного процесса его обработки, продолжала пользоваться спросом благодаря дешевизне и доступности.

Простейшей и самой демократичной тканью, известной всем народам региона и употреблявшейся в костюме всех слоев населения, был *карбос* (*хивинч* — в Шугнане, Рушане, *хиванч* — в Язгулеме),

начало производства которого уходит в глубь веков<sup>18</sup>. Вырабатывали несколько его видов — *карбоси сафед* из белого хлопка и *карбоси мала* (*карбоси маллаги* — Дарваз, Каратегин) из хлопка сорта *гуза малла* естественного рыжеватого цвета. Существовали локальные варианты *карбоса* и ткани, родственные ему, но имеющие некоторые технологические особенности. Так, высококачественный сорт белого *карбоса шуста* (*шуста* — букв. «мытое») из ровной и тонкой пряжи, тщательно отбеленной мастерами *шустагарами*, ткали в ремесленных мастерских Самарканда<sup>19</sup>. В Ходженте изготавливали ткань *коки* (букв. «сухая», так как ткалась с сухим утком), которую для большей плотности отбивали лошильным молотком. В начале XX в. здесь также появилась ткань *солори булур* («хрустальная»), в основе и утке которой комбинировались толстые кустарные и тонкие фабричные нити, образуя рельефный узор в клетку<sup>20</sup>. Этот же прием практиковался в горно-таджикских тканях *сатранчи* и *куртачи*, но только с использованием двойных и одинарных кустарных нитей для получения рельефного узора в полоску или в клетку<sup>21</sup>. Аналогичный орнаментальный эффект достигался также изменением плотности ткани (в основе или утке) через определенные промежутки.

В Бухаре, Ходженте, в Зеравшанской долине, Каратаге ткали хлопчатобумажную кисею *хоса* и *дака*, предназначавшиеся на мужские чалмы, женские платки, накидки, саваны<sup>22</sup>. В конце XIX в. *хоса* делали из тонкой кустарной пряжи на традиционном ручном ткацком станке, а *дака* — из фабричной пряжи на станках с механической погонялкой, которые поставляли из России, и ее ширина достигала 120—150 см. В Ходженте была известна *хоса* с синим утком, называвшаяся по своему назначению *салла кабуд*<sup>23</sup>. В Дарвазе хлопчатобумажную кисею, которая шла на женские платки и платья, способом *бандан* (*гулбаст*) орнаментировали узорами в виде кружочков, квадратиков, крестиков. *Бандан* заключался в том, что нанесенные контуры узоров перед окраской ткани предварительно прошивали стежками и стягивали, а полученный «мешочек» плотно обматывали бумажными нитками — резервировали. При окраске раствор немного затекал под обмотку, и узоры приобретали расплывчатые очертания, отчего такая техника называлась также *абри бандан* — «облачная перевязка» (*абр* — «облако», *бандан* — «связывать, перевязывать») (рис. 1).



Рис. 1. Ткач бархата. Самарканд, 1902. С. М. Дудин.  
ФК РЭМ, колл. № 48-176

Особой популярностью в Средней Азии, как в мужском, так и женском костюме, пользовались полосатые ткани. Хлопчатобумажные ткани с таким рисунком подразделялись на два вида — *калами* и *алоча*. В Бухарско-Самаркандском оазисе и в Карагате *калами* была известна также под названием *суси калами* или просто *суси*<sup>24</sup> по аналогии с иранской тканью такого наименования, которая ввозилась в Среднюю Азию, и была близка к ней по фактуре, узору, цветовой гамме. В конце XIX — начале XX в. *калами* хотя бы в небольшом количестве вырабатывали почти во всех городских и сельских текстильных центрах, включая горные районы Таджикистана (Каратаг, Куляб) и Припамирье.

Главные технологические особенности *калами*, общие для всех районов ее производства, заключались в небольшой плотности ткани, сильном крахмалении основы перед тканьем в мучном растворе.

ре и наличии белой пряжи в основе. Много общего существовало в характере построения полосатого узора, цветовой гамме, традиционными для которой были белый, синий и красный цвета. Локальные особенности касались главным образом преобладания тех или иных вариантов полосатого узора или цветовых сочетаний. Общепроявленной являлась *калами* в синюю полоску — *калами ка-буд* («синяя *калами*»), в красную — *калами сурх* («красная *калами*») и с чередованием синих и красных полос на белом фоне — *калами чорбарабар* («равный четырем»). Уток в большинстве видов *калами* был белый, но мог употребляться и цветной — синий, розовый (в Нураге, Ура-Тюбе, районах Самарканда), придававший общему колориту ткани своеобразный оттенок. В Самарканде, Ургуте и селениях Зеравшанской долины, в Ура-Тюбе *калами* ткали также с узкой зеленой полоской. В этих центрах и в Ферганской долине вырабатывали *калами* в белую, синюю и рыжеватую (из хлопка *малла*) полоску, называвшуюся *мианколи* (по названию острова на р. Зеравшан), которая предназначалась для халатов местных пастухов и женских легких халатов *джелак*. Такую же ткань, но более грубую и плотную ткали в Припамире.

В качестве дополнительной орнаментации к полосатому узору *калами* иногда применялись приемы *джанды* (Нурага) и *абранди* (в селениях около Бухары, в Нураге и Карагате). Первый заключался в том, что два членока с различными по цвету нитями пробрасывались один за другим, меняя через 1—2 нити очередность цветов, в такой же последовательности располагались и нити основы. В результате получался пестрый узор, а при изменении цветовой последовательности в утке — клетки с пестрым заполнением. Таким приемом могли орнаментировать как отдельные полосы, так и всю поверхность ткани, которая обычно также называлась *джанды*. При упрощенном варианте этой техники — *занджира* — использовался уток одного цвета, но в основе сохранялось чередование через одну нитей двух цветов. При приеме *абранди* (*абр* — «облако», *банд* — «связка») будущий узор штрихами наносился на нити основы, затем отмеченные участки резервировали плотной перемоткой бумажными нитями и производили многократную окраску пряжи в разные цвета с последовательным освобождением от обмотки необходимых

по цвету фрагментов узора. Перед заправкой в ткацкий стан нити вновь распределялись в соответствии с задуманной орнаментальной композицией. В *калами* абривый узор в виде штрихов, горизонтальных или наклонных полос, прямоугольников располагался в нешироких (2,5—3,0 см) белых полосах. Такая ткань называлась *калами абрбанди*, *абр кок* или *байлама*, а также *каратоги* — «карата́гская», так как в начале XX в. в Каратегине она выпускалась в довольно значительном объеме и шла на одежду молодых женщин и мужчин. Прием *занджира* вводился в *калами* с синими и белыми полосками, такая ткань именовалась *кок ало* — «сине-пестрая» и считалась траурной, как и любая ткань в Средней Азии с преобладанием синего цвета.

К началу XX в. в Самарканде, Ургуте, Нураге стали ткать *калами* из фабричной пряжи в очень узкую синюю и белую полоску, либо равной ширины, либо с редкими синими полосками на белом фоне (в Нураге такая ткань называлась *калами сафед* или *зираги*). Появились в это время и новые варианты, например с красными и черными / серыми полосками (Самарканд, Ургут), ранее не характерные для этих районов.

Другая хлопчатобумажная полосатая ткань *алоча* по сравнению с *калами* характеризовалась большей плотностью и лучшим качеством, разнообразием полосатых узоров и цветовой гаммы, хотя, несомненно, была родственна ей. До конца XIX в. вырабатывали ткань *алочаи калами* (Бухара, Ходжент), представлявшую собой переходный вариант, сохраняющий грубоватое качество *калами*, но с более сложной и насыщенной расцветкой.

Во второй половине XIX в. ведущими центрами производства *алочи* являлись Самарканд, Ургут, Нурага, Ура-Тюбе, Карши, Китаб, пригородные селения Бухары, в конце XIX — начале XX в. разнообразные виды *алочи* выпускались в мастерских Каратага<sup>25</sup>. В других текстильных центрах, в том числе в Ходженте и городах Ферганской долины, выработка *алочи* не занимала сколь-нибудь значительного места, но в окрестных кишлаках она была довольно распространена преимущественно как женское занятие. Соответственно имелись различия в качестве, разнообразии расцветки *алочи* ремесленного и домашнего производства, особенно проявившиеся в последнее

десятилетие XIX в., когда в городах *алочу* стали вырабатывать исключительно из фабричной пряжи — *алочай фаранги*, окрашенной в самые разнообразные цвета, которые давала богатая палитра анилиновых красителей, все более распространявшихся в это время в регионе. В сельской же местности ткали *алочай джойдори* — из смешанных нитей или по-прежнему из кустарной пряжи и традиционной расцветки. До конца 1920-х годов из кустарной пряжи продолжали ткать *алочу* в Горном Таджикистане и в Припамире.

Тем не менее технология изготовления *алочи* везде в целом сохранялась одинаковой. Это была довольно ровная из качественной пряжи плотная ткань. Пряжа для нее всегда крахмалилась, но не в мучном растворе, как для *калами*, а в *пайе* — отваре из бараньих сухожилий. Некоторые виды *алачи* в Самарканде, Ургуте, Бухаре подвергали дополнительной пропитке *пайем* и отбивали лощильным молотком, так что они становились почти негнувшимися и с глянцевой лицевой поверхностью.

Судя по образцам *алочи* конца XIX — начала XX в., сохранившимся в музеиных собраниях, она имела огромное количество вариантов полосатого узора, свидетельствующих о многовековом развитии этого вида орнаментации у таджиков. Одни из них были повсеместно распространены, другие — лишь в отдельных местностях. Наиболее популярной являлась двухцветная *алоча* в узкую (0,1—0,3 см) полоску, особенно известными ее разновидностями были *мисри* («египетская») и *парипаша* («крыло мухи») в синюю и белую или синюю и голубую полоску, *мушки зафар* («мускус и шафран») в темно-синюю и зеленую или желтую полоску. Часто встречался узор, составленный из групп разноцветных узких полосок, называемых *миджса* («ресница»), и в зависимости от количества этих полосок в группе узор мог называться *ак миджса*, *се миджса*, *панджа нуска* («с узором пятерни»), а также был распространен узор из чередования различных групп узких и широких полос. Обычно раппорт узора со сложной комбинацией полос не превышал 2—3 см, но в *алоче*, вырабатывавшейся в Нураге, в Ферганской долине и в районах Душанбе, мог достигать 5—7 см, а в некоторых видах шахрисябской, самаркандской, ура-тюбинской, китабской и каршинской *алочи* доходил до 12 см, составляя порой половину ширины ткани. Сравнение образцов *алочи*

конца XIX — начала XX в. с образцами 1860—1870-х годов показывает, что за последние десятилетия XIX в. происходило увеличение раппорта полосатого узора, характерное прежде всего для ведущих ремесленных центров производства этой ткани.

Почти повсеместно в полосках некоторых видов *алочи* использовался прием *занджира*. В Ургуте, Самарканде, Нурате и Ура-Тюбе кроме того изготавлялась *алоча* с отдельными полосками, выполненными в технике *абрбанди*, и *алоча*, вся поверхность которой орнаментировалась приемом *джанда* (также в Каратаге).

Узоры имели свои названия, которые нередко становились дополнительными названиями *алочи* того или иного вида. Они могли даваться по имени мастера, впервые применившего узор, например *сохти мансури* («изделие мастера Мансура»), по ассоциативным образам животного мира — *пари товуси* («крыло павлина»), *каклик кузи* — («глаз коклика» — горной куропатки), по технологическим особенностям ткани — *чапа нусха* («узор наоборот», т. е. с раппортом равным половине точки). Часто в названии выражались колористические особенности ткани: *кабуд* («синяя», т. е. в бело-синих или сине-зеленых тонах), *сурх* («красная») и *шарак* («заря») — с преобладанием красного и малинового цветов и т. д. В конце XIX — начале XX в. в Самарканде, Ургуте, Нурате появилось много заимствованных узоров, что нашло отражение в их названиях — *каратагини*, *бухори*, *шахрисабзи*, *гаждумаки майда*, *кантакургани*.

Некоторые виды *алочи* в Самарканде, Ургуте, Карши и Китабе, в Бухарских шелкоткацких селениях и в Каратаге вырабатывали с примесью шелка в основе (обычно в малиновых, желтых или белых полосах). Благодаря этому они назывались *шоича* или *ним шохи алоча*. В Каратаге и Дарвазе делали ткань *алочаи алифи* с примесью шелка в основе и утке. Для утка использовали два членока — с красным шелком и черной или белой бумажной нитью, пропуская их поочередно и создавая различные варианты пестро-клетчатого узора в технике *джанда*. В Каратаге производство этой ткани сохранялось до 1950-х годов<sup>26</sup>. В Язгулеме хлопчатобумажную ткань *рушият-амбари* в бордовую, желтую и черную полоску иногда также делали с шелковым утком или основой. Включение шелка в традиционные виды бумажных тканей позволяло повысить их качество, сделать более нарядными.

В конце XIX — начале XX в. в Ходженте и Коканде стали вырабатывать хлопчатобумажные ткани из фабричных нитей, целиком орнаментированные в технике *абрбанди*. В Ходженте они назывались *ялангдаврон*<sup>27</sup>, в Коканде — *кукани алоча*, и могли рассматриваться как попытка местных ткачей разнообразить ассортимент своих тканей, особенно предназначенных для вывоза в степные районы, но в одежде таджики их не использовали.

В конце XIX в. под влиянием российских ситцев стали изготавливать клетчатые хлопчатобумажные ткани. Так, по преданию, ургутские ткачи, впервые увидев фабричные клетчатые ткани на базаре, закупили образцы и лишь после изготовления контрольной партии и ее обсуждения между собой, приступили к их массовому производству. Заимствованное происхождение клетчатых бумажных тканей нашло отражение и в их названиях: в Самарканде, Ургуте, Нураге они именовались *патис* и *сарпинка*<sup>28</sup>, в Ходженте — *батиси катак*<sup>29</sup>. В бухарских кишлаках их называли *калами*, и здесь они почти не отличались по качеству пряжи от этой ткани, а в Ура-Тюбе и в Дарвазе — просто *катак* («клетка»). Клетчатые ткани таджики считали нетрадиционными для себя и применяли только в качестве подкладочного материала и в бытовых предметах, в основном же они предназначались для продажи кочевым народам региона.

Старинным видом орнаментации хлопчатобумажных тканей, больше предназначенных для бытовых предметов, чем для одежды, являлась у таджиков набойка — *чит*. Набивным рисунком, нанесенным при помощи деревянных резных штампов, украшали молитвенные коврики *джойнамоз*, покрывала и ткани, предназначавшиеся на подкладку халатов, чехлы для одеял *курпа* и матрасов *курпача*. Особое развитие производство набойки получило в Бухаре и в прилегающих селениях Джондор, Гиждуван, Читгарон, Вардонзе, Рометан, в Самарканде, Ургуте, Каттакургане, Шахрисябзе, Ура-Тюбе, Маргилане, Ташкенте<sup>30</sup>.

Производство полушелковых и шелковых тканей в Средней Азии по сравнению с хлопкоткачеством всегда носило более ограниченный характер и представляло исключительно городскую ремесленную отрасль. Это было связано и с трудоемкостью процесса изготовления шелка, требующего достаточно сложного оборудования,

и с высокой стоимостью тканей, а также с запретами на ношение одежды из шелка, существовавшими в мусульманской традиции. В Коране (22:23; 76:12) шелк и другие роскошные вещи ожидают правоверного только в раю и должны служить ему наградой за все невзгоды и терпение при жизни. П. И. Демизон, посетивший Бухару в 1834 г. с дипломатическими целями, описывая местный быт и нравы, специально обращал внимание на то, что шелк здесь «могут носить только женщины, так как считается, что, если во время молитвы мусульманин будет одет в одежду из чистого шелка, его молитва не дойдет до Аллаха»<sup>31</sup>.

Вместе с тем, согласно народным верованиям, шелк обладал определенными магическими свойствами (охрана, приданье силы, власти и т. д.). Отсюда его допустимость в костюме женщин и детей как наиболее «незащищенной» в сакральном смысле категории общества. В мужском костюме шелковая одежда разрешалась лишь людям, обладавшим материальной, социальной, духовной властью, к каковым принадлежали высокопоставленные слои населения, суфийские шейхи, представители группы *ак* — «белых» или «святых» — потомков самой древней части оседлого населения региона<sup>32</sup>. Однако благодаря тому, что шелк всегда считался в Средней Азии элитарным материалом, его производство здесь достигло столь высокого мастерства и художественного уровня. Шелкоткацкие мастерские сосредоточивались в столицах ханств и в ближайших к ним городах и крупных селениях, удовлетворяя прежде всего потребности местной знати.

В последние десятилетия XIX в., после присоединения Средней Азии к России, спрос на высококачественные и престижные ткани, в том числе на местные шелка, стал возрастать. Одежда из них рассматривалась как показатель достатка и благополучия, знаком высокого положения в обществе, и шелковые или полушелковые ткани старались приобрести и иметь в своем доме хоть сколь-нибудь за jakiочные горожане и даже сельские жители. Вместе с тем особое распространение в конце XIX — начале XX в. шелковых тканей в костюме состоятельных мусульман и знати объяснялось не просто стремлением к роскоши, а было связано с усилением значения религиозного фактора в структурировании иерархии среднеазиатского

общества, прежде всего в Бухаре, которая в мусульманском мире называлась «Рим ислама» и «благоуханнейший цветник ислама и просвещения»<sup>33</sup>.

Основными видами полушелковых тканей являлись *адрас* и *бекасаб*, отличающиеся главным образом способом орнаментации. Вырабатывали также в небольшом количестве однотонный полушелк, главным образом в Самарканде, Бухаре, Китабе и Ходженте, но он не имел самостоятельного названия и был известен как *адрас* (Бухара, Китаб) или *бекасаб* (Ходжент), часто с дополнительным определением, соответствующим расцветке, например *сидами сабз*, *сидами зангор* и другие<sup>34</sup>. Все эти полушелковые ткани имели шелковую основу и бумажный уток и ткались репсовым переплетением (разновидность полотняного) с характерным поперечным рубчиком за счет более толстых уточных нитей.

В конце XIX в. термином *бекасаб* в большинстве районов Средней Азии обозначали полушелковые ткани в продольную полоску. В Бухарском оазисе за ними (а также за полосатым шелком) сохранился термин *алоча*, и они расценивались как родственные, но более дорогие сорта хлопчатобумажной *алочи*. Однако и здесь полушелк с мелким полосатым рисунком, появившийся в ассортименте местных ткачей в это время, носил уже название *бекасаб*.

Таджикскими центрами производства *бекасаба* были Бухара, Гиждуван, Карши, Китаб, Самарканد, Ургут, Ходжент (также изготавливался в Намангане, Маргилане, Коканде, Андижане, Хорезме, в небольшом количестве — в Ташкенте). Самые плотные и качественные сорта *бекасаба* вырабатывали в Бухаре и Ходженте.

Узоры *бекасабов* столь же разнообразны, как и в хлопчатобумажной *алоче*, порой они имели много общего и носили одни и те же названия, например *парипаша* или *мушику зафар*. Большинство же *бекасабов* отличали только им свойственные рисунки и расцветка, стиль которых определялся традициями, принятыми в разных районах производства этой ткани. Вместе с тем выпускались *бекасабы* общего стиля, большое влияние на который в конце XIX — начале XX в. оказали ферганские ткани, поскольку Фергана в это время стала законодательницей моды в области полушелковых тканей. Особенно велико было ферганское влияние на колористические осо-

бенности *бекасабов*. Так, в бухарских и самаркандских тканях получила распространение строгая цветовая гамма с преобладанием фиолетового, зеленого, малинового цветов и с включением черного, присущая тканям Ферганской долины. Новые цвета и цветовые сочетания стали появляться и в *бекасабах* других центров, их отличала яркость и интенсивность тона, разнообразие оттенков, достигавшиеся за счет анилиновых красителей, которые стали применяться в ценных видах тканей, выпускавшихся в городских ремесленных мастерских. В этот период повсеместно стали выпускать *бекасабы* в узкую двухцветную полоску: фиолетовую с белой, голубой или зеленой, бордовой или зеленую с белой, синюю и зеленую, синюю и желтую. Вместе с тем сохранялись традиционные композиции полосатых узоров, составлявшихся из разноцветных разной ширины полос, в некоторых из них мог применяться прием *занджира*. Обычно раппорт узора в таких *бекасабах* колебался от 0,5 см до 3,0 см, но почти во всех центрах в небольшом количестве вырабатывались *бекасабы* с узором, раппорт которых составлял половину или всю ширину ткани. Такой вид *бекасабов* назывался *пасма*. Он преобладал в ассортименте тканей Карши и Китаби и наряду со светлым тоном расцветки (белый фон) отличал местные ткани.

Особой ценностью среди полосатых полушелковых тканей отличался *бенорас* (*банорес*), или *акбанорес*, в очень узкую темно-синюю, черную или темно-коричневую полоску на белом фоне. Лучшие его сорта, более плотные и с муаровым отливом после лощения, назывались *нукракуб* — «окованный в серебро»<sup>35</sup>. Его вырабатывали в Бухаре, Самарканде, Ходженте, но в небольших количествах, так как он стоил дорого и предназначался на халаты наиболее зажиточных слоев городского населения, служителей мусульманского культа и почтенных стариков, прежде всего принадлежавших к священной группе *ходжса*<sup>36</sup>. В Бухаре, например, при дворе эмира среди высокопоставленных чинов были так называемые *мударрисои банораспуш*, т. е. «мударрисы, надевающие *банорас*», — самые заслуженные, очень почтенные, участвующие в коронации (поднятии на войлоке) эмира, «но обычно в таком преклонном возрасте, что старость и дряхлость являлись их главным признаком»<sup>37</sup>.

*Адрас* — полушелк, орнаментированный в технике *абрбанди*. Над его созданием трудилось обычно несколько специалистов — рисо-

вальщик, правщик основы, ткач, красильщик, и *адрас* в равной степени являлся произведением их общего труда. В некоторых районах ткань называлась *подшойи* — «падиахская», что указывало на ее особую материальную ценность и значение в быту и одежде местного населения, в Ходженте это название даже вытеснило основное<sup>38</sup>. Кроме того, *адрас* был известен также под названием *дуруя* — «двусторонний», отражающим его технологические свойства. Нередко к нему применяли и термины *алоча* или *бекасаб*, но с добавлением слова *абр* — *абр алоча, бекасаб абрбанди*.

Во второй половине XIX в. главным производителем *адраса* была Бухара, где эту ткань считали исконно местной, а таджиков — ее родоначальниками в регионе<sup>39</sup>. Уже в первой половине XIX в. бухарский *адрас*, по сообщению А. Борнса, был «в большой моде в Туркестане, несмотря на дорожившую»<sup>40</sup>, а в середине века наряду с особо ценным сортами *бекасаба* вывозился в Россию, с торговыми караванами отправлялся в Хорезм, Туркмению, Самарканд, Ташкент, кочевую степь и Синьцзян<sup>41</sup>. В конце XIX в. *адрас* кроме Бухары вырабатывали также в Гиждуване, Карши и Китабе. Самаркандские шелкоткачи, занятые в этот период производством преимущественно *бекасаба*, *адрас* производили в меньшем количестве, снабжая местный рынок, и только отдельные сорта предназначались для продажи в Восточную Бухару. Широко был известен своим *адрасом* Ходжент, откуда его вывозили для продажи в другие районы Ферганской долины и кочевым народам.

В каждом центре вырабатывали несколько видов и сортов *адраса*. Их узоры отличались большим разнообразием, отражая локальные традиции интерпретации общераспространенных орнаментальных мотивов, своеобразие манеры и стиль их воспроизведения. Среди них были стилизованные растительные узоры — ветки (*шох*), кусты, древо жизни, цветы и букеты (*гулдаст дар*), миндаль (*бодом*), яблоко (*себ*), гранат (*анор*) и другие, геометрические — треугольники, ромбы, квадраты, ломаные линии, зооморфные — рога барана, скорпион, хвост тигра и прочие. В основу многих узоров легли предметы быта — гребень (*тарок*), барабан (*нагора*), цепь (*занджира*), решетка (*панджара*) и многие другие<sup>42</sup>. Они выполнялись в разнообразных вариантах и сочетаниях, передавая реальный мир и образное восприятие его художником.

Локальные виды *адраса* различались и колоритом. В традиционных бухарских тканях узор создавался яркими красками, среди которых обязательными являлся белый (фон), красный и желтый, а остальные, синий и зеленый, играли вспомогательную роль. К началу XX в. расцветке стали придавать здесь большее значение и создавать узор скорее контрастными разноцветными пятнами, чем стилизованными, но все-таки конкретными изображениями. Тогда же в некоторые виды местных *адрасов* стали вводить фиолетовый, бирюзовый, розовый, зеленый и даже черный цвета, получаемые анилиновыми красителями. Для каршинских и китабских *адрасов* в этот период были характерны сочетания зеленого с розовым или фиолетовым цветами, дополняемыми фрагментарно красным, желтым и синим. В самаркандских тканях основной колорит создавался белым и зеленым цветами, которые поочередно являлись фоном узора, а бордо, желтый и синий вводились в небольших количествах в отдельные элементы узора. В ходжентских *адрасах* обычно преобладали зеленый, фиолетовый, красный цвета.

Дополнительную изысканность *адрасу* придавало лощение, которое заключалось в нанесении муарового аппрета путем обработки ткани деревянным лощильным молотком, в результате которого нити шелка расплющивались и, располагаясь под разным углом друг к другу, создавали муаровый отлив, либо для лощения пользовались составом из яичного белка и абрикосового клея, которым перед отбиванием покрывали ткань, чтобы получить гладкую и блестящую поверхность. Ткани одного вида могли лощить тем или другим способом и, вероятно, выбор зависел от желания и средств заказчика.

В конце XIX в. в Бухаре и Ходженте стали вырабатывать поглущелковые абровые ткани атласного переплетения, но эта техника была здесь тогда мало распространена. В этот период центрами производства атласов являлись города Ферганской долины, откуда сначала ткани данного вида, а затем и их изготовление распространялись в другие районы региона. Узоры бухарских и ходжентских атласов обычно повторяли некоторые из традиционных узоров местных *адрасов* или были аналогичны ферганским. В Бухаре одной из популярных стала композиция с расположением фигур рисунка в продольных полосах различной ширины и узор в горизонтальные

разноцветные зубчатые полосы *шона* («гребень»), которые появились в поздних видах местного *адраса*.

Все многообразие орнаментальных приемов, применявшимся в местном ткачестве, нашло отражение в чисто шелковых тканях *шойи* («шелк, шелковая ткань»), лучшие сорта которых были более известны под названием *шохи* — «царский», подчеркивавшем изысканность и особую ценность этой ткани (илл. 1).

*Шойи* ткали в Бухаре, Самарканде, Ходженте, а также в Маргилане и Коканде. Начало его производства в оазисах связывают с переселенцами из Мерва — *ирони*, в руках которых оно преимущественно сохранялось в Бухаре и Самарканде до XX столетия. В конце XIX в. шелкоткачеством здесь занимались и местные таджики, но их было немного, и обучались они у *ирони*<sup>43</sup>. Немало таджикских шелкоткачей, переселившихся из Бухары или прошедших там обучение, работало в ферганских городах.

*Шойи* подразделялись на однотонные, переливчатые (с утком и основой разного цвета), полосатые, клетчатые и абровые. Все разновидности *шойи* изготавливались в городах Ферганской долины и в Ходженте, в Бухаре не ткали только клетчатый *шойи*, а в Самарканде — абровый.

Наиболее разнообразной палитра однотонных тканей — *шойи сидирра* («гладкие, однотонные») была в Ходженте, Маргилане и Коканде. В соответствии с цветом они имели дополнительные названия — *зард*, *сурх*, *зангори* и т. д. В Бухаре и Самарканде чаще выпускали белый *шойи* или окрашенный (в нитях перед тканьем) в нежно-голубой цвет.

Большим разнообразием отличался шелк с переливчатым эффектом. В Ходженте, например, изготавляли *шохии кумуч* («серебристый») — с черной основой и белым утком, *шохии гумалук* («коричневый») — с темно-зеленой основой и розовым или желтым утком и многие другие<sup>44</sup>.

Узоры полосатого *шойи* были значительно проще, чем в *бекасабах* или хлопчатобумажной *алоче*, и состояли обычно из чередующихся узких (0,1—0,3 см) двухцветных полосок.

Выработка клетчатого *шойи* — *шохии катак* — появилась лишь в 1890-х годах и связана с влиянием аналогичных по расцветке фа-



Илл. 1. Бархат, шелк и полушелк с абровым узором. Бухара.  
Конец XIX — начало XX в. Из собрания РЭМ,  
колл. № 8762-21415, 21422, 21552

бричных тканей. В традиционных видах одежды таджиков он не использовался и предназначался обычно на подкладку к дорогим мужским халатам, одеялам, вышитым покрывалам.

Самым распространенным был аброрый *шойи*. Бухарский *шойи* отличался особым качеством и разнообразием узоров. Некоторые из них схожи с традиционными узорами *адрасов*, как в отдельных элементах, так и в характере орнаментальных композиций, но отличались более четкими контурами рисунка, приближающегося к графичности, и насыщенной цветовой гаммой. Большие концентрические круги, ромбы, *бодом* («миндаль») являлись одними из основных мотивов в узорах бухарских *шойи* конца XIX — начала XX в. В *шойи* Ходжента, напротив, преобладали более мелкие узоры, выполненные в традиционной для этого центра цветовой гамме.

Оригинальной технологией отличалась шелковая ткань *хосаги*, или *гиссарская алоча*, которую вырабатывали в Карагате — крупном ремесленном центре Гиссарской долины и летней резиденции гиссарского бека. Ее ткали из толстых слабоскрученных нитей<sup>45</sup>, и она была известна как «самая плотная и добротная из всех шелковых тканей, которыми Бухара (Бухарское ханство. — Т. Е.) снабжает весь Восток»<sup>46</sup>. *Хосаги* была одноцветной, полосатой и с аброрым узором. Последний вид, как полагают, появился в Карагате не ранее последней трети XIX в., тогда как изготовление первых двух здесь было развито давно<sup>47</sup>. Гладкую *хосаги* — *хосагии якранг* или *хосагии тахта* — ткали с утком и основой одного цвета или различными. Разнообразные полосатые узоры имели преимущественно крупную рапортную композицию. Одним из характерных являлся узор из двух продольных полос разного цвета, ширина каждой полосы составляла половину ширины точки. При тканье использовали два членника с нитями такого же цвета, как в основе, и каждая полоса ткалась утком соответствующего цвета: членники следовали навстречу друг другу и их нити перекрещивались посередине. Такая ткань называлась *путгардон*, т. е. «с перекрещивающимся утком»<sup>48</sup>. Свообразием отличались и образцы *хосаги* с аброрыми узорами. Мастера часто сами создавали новые рисунки, беря за основу реальные предметы и явления природы и проявляя неисчерпаемую творческую фантазию при их воспроизведении на тканях, которые благодаря своей декора-

тивности и добротности все более завоевывали признание в регионе, включая столицу производства абротов тканей — Бухару<sup>49</sup>.

В начале XX в. в Караганде стали ткать шелковую материю *хосаги якру* («односторонняя») атласного переплетения с золоченой нитью *калобатун*, но уже в 1910-х годах ее производство прекратилось<sup>50</sup>.

В самом конце XIX в. в Самарканде и Ходженте начали изготавливать однотонные шелковые ткани саржевого переплетения *чучунча*, напоминавшие не только по названию, но и по качеству китайскую *чесучу*. Особенno ценилась *чучунча* кремового цвета, называемая *ранги чирки дандон*, шелк для которой получали из специально отобранных коконов с двумя шелковичными червями внутри: коконная нить имела естественный кремовый оттенок и ее не отваривали, как делается обычно при шелкомотании, чтобы натуральный цвет шелка не пропал<sup>51</sup>. Основным потребителем *чучунчи* было русское население, проживавшее в среднеазиатских городах, а у таджиков она шла только на камзолы, которые в то время начинали входить в местный костюм и считались новой, «нетрадиционной» одеждой.

До начала XX в. в Самарканде ткали саржевые абротовые покрыва, пользовавшиеся широкой известностью в регионе и даже вывозившиеся в Россию. Их производство возобновилось в конце 1920-х годов, но уже машинным способом<sup>52</sup>.

В конце XIX в. пришло в упадок и изготовление одной из самых дорогих и престижных тканей, много веков составлявших славу среднеазиатского ткачества, — бархата (*бахмал*). В XIX в. его производство было сосредоточено в Бухаре, где он выпускался в небольших количествах, но довольно разнообразных видов — гладкокрашеный, полосатый и абротовый, чисто шелковый и с бумажным утком. Использование бархата в костюме имело сословные ограничения. Так, в высших слоях городского населения одежду из бархата носили представители любого возраста и пола, в зажиточной, торговой и ремесленной среде и в байских сельских семьях он шел лишь на женскую и детскую одежду, а среди мелких торговцев и ремесленников — только на детскую. Но не столько эти ограничения, сколько трудоемкий и дорогостоящий процесс изготовления способствовали сокращению его производства, которое в 1920-х годах прекратилось совсем и уже больше никогда не возобновлялось (рис. 2).



Рис. 2. Нанесение рисунка на основу перед окрашиванием.  
Самарканд, 1902. С. М. Дудин. ФК РЭМ, колл. № 48-132

Что касается производства других видов тканей, то судьба их в XX в. сложилась по-разному. Кустарное шерстоткачество оказалось наиболее стойким, сохраняясь в некоторых хозяйствах почти до настоящего времени. Это объясняется наличием сырья, которое дает скотоводство, остающееся одним из основных занятий сельских жителей Горного Таджикистана и Припамирья, а также приспособленностью тканей к местным природным условиям, особенно *раззы*, халаты из которой хорошо защищают от ветра, водонепроницаемы, и потому они всегда пользовались большим спросом у сельского населения как горных, так и равнинных районов.

Производство хлопчатобумажных тканей сохранялось в отдельных селениях до 1950—1960-х годов, но лишь простейших видов (*карбос*, *калами*) и когда сказывались дефицит фабричного текстиля и ограниченные материальные возможности населения. Однако предпочтение в одежде тканям с полосатым узором, хотя и несколько унифицированным, сохранилось до сих пор.

Наибольшую устойчивость получил *бекасаб*, производство которого заняло одно из основных мест в текстильной промышленности

Средней Азии. Он и сегодня остается основной тканью для национальных мужских халатов таджиков и узбеков.

Выработка *адраса* прекратилась вскоре после революции. Но на смену ему еще в 1930-х годах пришли абровые атласные полушелковые и чисто шелковые ткани, выпускавшиеся сначала в полукустарных артелях, а затем на местных ткацких фабриках. Несмотря на то что атласы, как отмечалось выше, издавна входили в ассортимент тканей, изготавливавшихся таджиками, в XIX — начале XX в. население использовало их только на чехлы для одеял и матрасов и другие бытовые предметы. Чисто шелковый абровый атлас — *хонатлас* («ханский») — получил распространение в женских платьях в конце XIX в., но не традиционного туникообразного покроя, а нового типа — на кокетке, с плечевыми швами и выкройной проймой рукава, которые в это время стали входить в моду среди девушек и молодых женщин. С 1940-х годов платья такого фасона, сшитые из *хонатласа*, стали основными в национальном костюме таджичек и узбечек центральной части Средней Азии, а ткань — одной из самых популярных в регионе. В современных условиях большинство операций при производстве *хонатласа* осуществляется машинным способом, но по-прежнему вручную наносятся на нити основы контуры узоров, делается обмотка-резервация отмеченных участков, окраска нитей, подготовка орнаментированной основы к заправке в ткацкий стан. Однако это не стало препятствием для жизнестойкости ткани, которая сохраняет как декоративное, так и утилитарное значение, занимая достойное место в современной художественной культуре Средней Азии.

### Примечания

<sup>1</sup> Беленицкий А. М., Бентович И. Б., Большаков О. Г. *Средневековый город Средней Азии* (Л., 1973).

<sup>2</sup> Иерусалимская А. А. К сложению школы художественного шелкоткачества в Согде. *Средняя Азия и Иран* (Л., 1972), с. 7—8.

<sup>3</sup> Наршахи М. *История Бухары* (Ташкент, 1897), с. 23—24.

<sup>4</sup> Беленицкий, Бентович, Большаков. *Указ. соч.*, с. 270—273.

<sup>5</sup> Беленицкий. Организация ремесла в Самарканде в XV—XVI веках. *Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН*

СССР, IV (1940), с. 43—44; Мукминова Р. Г. *Очерки по истории ремесла в Самарканде и Бухаре в XVI веке* (Ташкент, 1976), с. 236.

<sup>6</sup> Ткань *касаб* (*кассаб*) упоминается и в источниках XI в. — многоцветная, простая или с золотым шитьем (Махкамова С. М. К истории ткачества в Средней Азии. *Художественная культура Средней Азии IX—XIII веков* (Ташкент, 1983), с. 83; *История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века* (Л., 1958), с. 287).

<sup>7</sup> Название *кимхо* происходит от китайской ткани *ким-хва* — толстого шелка с вытканными цветами. В Средней Азии в измененном виде такая ткань вырабатывалась особыми ткачами приблизительно до XIX в. (Семенов А. А. Исторический очерк художественных ремесел Узбекистана. *Литература и искусство Узбекистана*, 4—5 (1937), с. 126).

<sup>8</sup> *Бабур-наме*. Записки Бабура (Ташкент, 1958), с. 62.

<sup>9</sup> Дженкинсон А. Путешествие в Среднюю Азию 1558—1560 гг. *Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке* (Л., 1937), с. 184.

<sup>10</sup> Клейн В. *Иноземные ткани, бытовавшие в России до XVIII века и их терминология* (М., 1925), с. 42, 62; Фахретдинова Д. А. О среднеазиатских тканях «занданичи» в XVI—XIX веках. *Общественные науки в Узбекистане*, 3 (1971), с. 72.

<sup>11</sup> В 1774 г. Филипп Ефремов, сержант Нижегородского полка, служивший на границе Российской империи с казахскими степями, попал в плен к казахам, которые затем продали его в Бухару. Там он провел несколько лет, пока ему не удалось бежать.

<sup>12</sup> Ефремов Ф. *Девятилетнее странствование* (М., 1952), с. 31.

<sup>13</sup> Назаров Ф. *Записки о некоторых народах и землях средней части Азии* (М., 1968), с. 52—54.

<sup>14</sup> *Таджики Каратегина и Дарваза* (Душанбе, 1966), 1, с. 228.

<sup>15</sup> Бахтоваршоева Л. Ткани кустарного производства в Припамире в XIX — начале XX века (материалы к историко-этнографическому атласу народов Средней Азии и Казахстана). *Советская этнография*, 3 (1973), с. 110—113.

<sup>16</sup> *Там же*, с. 114—117.

<sup>17</sup> *Таджики Каратегина и Дарваза*, с. 214.

<sup>18</sup> Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. *Сочинения*, 2/1 (М., 1963), с. 439; Семенов. Указ. соч., с. 125.

<sup>19</sup> Сухарева О. А. О ткацких ремеслах в Самарканде. *История и этнография народов Средней Азии* (Душанбе, 1981), с. 27.

- <sup>20</sup> Турсунов Н. *Из истории городского ремесла Северного Таджикистана (ткацкие ремесла Ходжента и его пригородов в конце XIX — начале XX века)* (Душанбе, 1974), с. 81—82.
- <sup>21</sup> *Таджики Каратегина и Дарваза*, с. 226—227.
- <sup>22</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма: Самарканد (2-я половина XIX — начало XX в.)* (М., 1982), с. 17.
- <sup>23</sup> Турсунов. Указ. соч., с. 83.
- <sup>24</sup> Ершов Н. Н. *Каратаг и его ремесла (историко-этнографический очерк)* (Душанбе, 1984), с. 49.
- <sup>25</sup> Там же, с. 66—72.
- <sup>26</sup> Там же, с. 68—70.
- <sup>27</sup> Турсунов. Указ. соч., с. 86—87.
- <sup>28</sup> Сухарева. *Художественные ткани. Народное декоративное искусство Советского Узбекистана. Текстиль* (Ташкент, 1954), с. 26.
- <sup>29</sup> Турсунов. Указ. соч., с. 86.
- <sup>30</sup> Сухарева. *Художественные ткани*, с. 45.
- <sup>31</sup> *Записки о Бухарском ханстве (отчеты П. И. Демизона и И. В. Виткеевича)* (М., 1983), с. 74.
- <sup>32</sup> Рассудова Р. Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Ферганско-Ташкентского региона (XIX—XX вв.). *Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана* (М., 1989), с. 141.
- <sup>33</sup> Вамбери А. *Путешествие по Средней Азии* (М., 1867), с. 154; Крестовский В. В. *В гостях у Эмира Бухарского* (СПб., 1887), с. 272.
- <sup>34</sup> Турсунов. Указ. соч., с. 91.
- <sup>35</sup> Там же, с. 89.
- <sup>36</sup> Рассудова. Указ. соч., с. 147—148.
- <sup>37</sup> Андреев М. С., Чехович О. Д. *Арк (кремль) Бухары в конце XIX — начале XX в.* (Душанбе, 1972), с. 46—47.
- <sup>38</sup> Турсунов. Указ. соч., с. 92.
- <sup>39</sup> Сухарева. *Позднефеодальный город Бухара конца XIX — начала XX века (ремесленная промышленность)* (Ташкент, 1962), с. 65.
- <sup>40</sup> Борнс А. *Путешествие в Бухару лейтенанта Ост-индской компании А. Борнса* (М., 1849), ч. 3, с. 572—573.
- <sup>41</sup> Небольсин П. Очерки торговли России со странами Средней Азии, Хивой, Бухарой и Кокандом (со стороны Оренбургской линии). *Записки Императорского Русского географического общества*, X (1855), с. 292.
- <sup>42</sup> Махкамова. *Узбекские абревые ткани* (Ташкент, 1963), с. 21.
- <sup>43</sup> Сухарева. *Позднефеодальный город Бухара...*, с. 64, 66.
- <sup>44</sup> Турсунов. Указ. соч., с. 96.

<sup>45</sup> Ершов. Гиссарская алоча. *Памяти А. А. Семенова* (Душанбе, 1980), с. 277—286.

<sup>46</sup> Грум-Гржимайло Г. Е. Очерк припамирских стран. *Известия Императорского Русского географического общества*, 22 (СПб., 1886), с. 104.

<sup>47</sup> Ершов. *Каратаг и его ремесла*, с. 59—60.

<sup>48</sup> Там же, с. 62.

<sup>49</sup> Там же, с. 60—62.

<sup>50</sup> Там же, с. 62—64.

<sup>51</sup> Турсунов. *Указ. соч.*, с. 95.

<sup>52</sup> Сухарева. Художественные ткани, с. 30.

*О. В. Старостина*

## ТРАДИЦИОННЫЙ ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ РАВНИННЫХ ТАДЖИКОВ (КОНЕЦ XIX — НАЧАЛО XX В.)

Традиционный комплекс одежды и украшений таджиков — важнейший этноопределяющий признак с характерными только для данной культуры признаками и особенностями. Формирование костюмного комплекса происходило на протяжении многих веков. На его развитие оказал влияние ряд факторов, таких как хозяйственная деятельность — древняя традиция оседлого земледелия, особенности климатических и ландшафтных условий жизни таджиков, их своеобразная духовная культура и этническая история.

С последней четверти XIX в. и на протяжении всего XX в. учеными-этнографами исследовались различные аспекты традиционной культуры таджиков. Их работы представляют особую научную ценность в связи с точными и подробными описаниями разнообразных элементов материальной и духовной культуры и в том числе различных локальных вариантов традиционного костюма.

Среди таких работ следует отметить статьи А. Д. Гребенкина «Очерки Когистана»<sup>1</sup> и «Таджики»<sup>2</sup>, в которых автор подробно описывает некоторые особенности одежды таджиков Зеравшанской долины. К наиболее ранним источникам по изучению таджикской этнографии также относится книга<sup>3</sup> бытописателей В. и М. Наливкиных, посвященная городским и сельским жителям Ферганской долины, в которой фиксируются не только различные элементы одежды, ее орнаментация, крой, но и способы ее ношения.

Важным источником по изучению костюма долинных таджиков является работа Н. Н. Ершова и З. А. Широковой «Альбом одежды таджиков»<sup>4</sup>, в которой представлены основные костюмные комплексы равнинных, горных таджиков и припамирских народностей.

Изучению самаркандского и бухарского костюма и прежде всего его конструктивных особенностей были посвящены работы таких исследователей среднеазиатской этнографии, как О. А. Сухарева<sup>5</sup>, Ф. Д. Люшкевич<sup>6</sup> и А. К. Писарчик<sup>7</sup>. Большой вклад в изучение воз-

растных градаций у таджиков на примере традиционных украшений внесла Л. А. Чыврь<sup>8</sup>. В ее монографии рассматриваются украшения не отдельных локальных групп, а таджикские ювелирные украшения в целом, их общие этнические особенности, что также явилось новаторским приемом исследования. Структура деления на возрастные группы легла в основу и предложенной автором работы.

Для традиционного костюма таджиков характерно большое количество локальных вариантов, выделяющихся особенностями кроя некоторых элементов одежды, способами их орнаментации и бытования, описание которых требует отдельного монографического исследования. Пространственные рамки статьи ограничены равнинными районами Средней Азии, в которых на протяжении тысячелетий формировалась одна из древнейших земледельческих культур, наиболее ярким ее проявлением стал костюм. Традиционная женская одежда равнинных таджиков имела множество общих черт, выражавшихся в крое, способах орнаментации, манере ношения и в единых способах маркировки возраста.

Общеизвестно, что именно в «женской» культуре сохранялись наиболее архаичные и консервативные традиционные элементы. На каждом жизненном этапе женщина имела свои хозяйствственные, социальные, семейные и обрядовые функции, от выполнения которых зависило будущее семейного коллектива и общины в целом. Для успешного выполнения этих функций необходимо было физическое и «сакральное» здоровье, которое обеспечивалось с помощью сложного комплекса обрядовых действий и магическо-знаковой системы костюма. Одним из аспектов предложенной работы является выявление тех особенностей женского костюма, посредством которых маркировалась принадлежность женщины к той или иной возрастной группе, его семантическое значение, а также анализ принципов изменения костюма при переходе женщины из одной возрастной группы в другую, обусловленных комплексом традиционных представлений о значении каждого жизненного этапа.

Для воссоздания наиболее полной картины бытования различных предметов одежды в работе использованы вещевые материалы коллекции Российского этнографического музея, которые не только отражают костюмные комплексы Самаркандинской области и Бухарского

оазиса, но и представляют одежду Ферганской долины и Душанбинской области, что позволило автору представить обобщающий материал по костюму равнинного таджикского населения в целом.

### Одежда новорожденных

Появление на свет нового члена семейного коллектива сопровождалось обязательными и строго структурированными обрядовыми действиями, направленными на сохранение жизни и здоровья ребенка и матери, обеспечение его будущей жизни богатством и благополучием. Помимо различных магических манипуляций большое значение придавалось костюму ребенка, который должен был выполнять несколько функций: выступать в качестве этнического, половозрастного, социального маркера, а также сочетать в себе сложную магически-обережную структуру.

Однако в костюме новорожденных детей, т. е. младенцев первой недели жизни, все вышеперечисленные функции традиционного костюма не проявлялись. Этот факт, вероятно, связан с представлением о переходном состоянии ребенка, пришедшего из потустороннего мира — мира мертвых и, следовательно, еще не являющегося человеком и членом семейного коллектива. Так же, как и покойный, которого заворачивают в саван, младенец не имеет сшитой одежды, до отпадения пуповины его обычно заворачивали в мягкую ткань, которой могли быть платье или платок матери, бабушки, отца или деда. По мнению З. А. Широковой, это делалось для обеспечения ребенку долголетия<sup>9</sup>. К сожалению, обнаружить сведения о дальнейших обрядовых манипуляциях с первыми пеленками младенца автору не удалось. Основным моментом, отделяющим новорожденное существо от мира людей, по всей вероятности, являлось отпадение пуповины, соединявшей ребенка с потусторонним миром. Этот момент отмечался появлением первой выкроенной и сшитой одежды.

Первую рубашку на ребенка надевали примерно на шестой-седьмой день. Она называлась *куртаи чиллагай* — «рубашечка сорокадневья»<sup>10</sup> и изготавлялась так же, как и первые пеленки, из хлопчатобумажной ткани, ранее использовавшейся в качестве одежды старших родственников или женщин, у которых было много детей,

что обеспечивало младенцу, согласно традиционным представлениям таджиков, долголетие и плодовитость. В Бухарском оазисе эту рубашечку ребенок носил до полного заживления пупка, т. е. примерно неделю, по истечении которой проводился обряд положения в колыбель. Саму рубаху бросали в проточную воду, чтобы жизнь ребенка была долгой, затыкали ею сосуд с маслом или закапывали под фруктовым деревом<sup>11</sup>. В других районах расселения равнинных таджиков данный вид одежды носили во время всего периода *чилля* — сорокодневья. В Ферганской долине первую рубашку сохраняли до появления на свет следующего ребенка<sup>12</sup>, но только в том случае, если первый был здоров.

*Куртai чиллагай* был преимущественно цельнокроеный, реже с вшивными клиньями по бокам между спинкой и передом. Ворот имел горизонтальный разрез. Ткань по краям рубашки подгибалась и подшивали, так как ее нельзя было срезать. Лоскутки, оставшиеся после выкраивания, нашивались на спинку или грудь рубашечки. Обычно подол, ворот и концы рукавов не подшивали. Считалось, что обрезание лишних кусков ткани, а также подшивание укорачивает жизнь ребенку, препятствует его росту и здоровью<sup>13</sup>.

Еще одним редким видом одежды младенца, описанным Ф. Д. Люшкевич, был своеобразный нагрудник — *синабанд*, по крою аналогичный вышеописанной рубашечке, но не имевший соединительных швов. По бокам передняя часть и спинка «нагрудника» соединялись при помощи плетеных черно-белых шнурков, выступавших оберегом от сглаза<sup>14</sup>.

На младенцев первых недель жизни не надевали головного убора и штанов. Характерной особенностью одежды данного периода было отсутствие выраженной этнической, половой, социальной дифференциации, а также практически полное отсутствие каких-либо оберегов или амулетов-благопожеланий. Вероятно, это было вызвано представлением о новорожденном как о некоем существе, которое не обрело еще человеческий облик. В этой связи не случайным кажется «жертвование» первой одежды воде или дереву, которые связаны с потусторонним миром<sup>15</sup>.

### Костюм девочек до трех-четырех лет

Первую одежду, аналогичную по покрою взрослой, — халат, рубашку и шапочку — ребенку дарила бабушка по матери во время посещения ее дочерью с младенцем, которое происходило примерно через шесть недель после родов<sup>16</sup>, т. е. после окончания периода чиля. Ношение ребенком «взрослой» одежды, в традиционных представлениях таджиков, являлось символом включения нового человека в социум, утратой его связи с потусторонним миром. Для данного периода жизни характерным становится выделение в костюме возрастных особенностей, которые определены не только размером, но и некоторыми приемами шитья одежды и ее оформления.

Традиционная детская рубашечка, бытовавшая у равнинных таджиков, имеет характерный для всех половозрастных групп туникообразный крой, но вместе с тем можно выделить и некоторые особенности, встречающиеся преимущественно в детской верхней нательной одежде. Так, рукава не суживались к кисти и не закрывали пальцы рук, как в женской или мужской рубахе. Подол делался коротким и не закрывал колен. Еще одной особенностью рубашечки было наличие небольшого вертикального разреза спереди с левой стороны ворота, который завязывался или застегивался на пуговицу. При переходе в следующую возрастную категорию, когда начинала проявляться половая дифференциация, разрез сохранялся только в нательной одежде мальчиков<sup>17</sup>. В детской рубашке отсутствовали также ластовицы, столь характерные для женской одежды, и обшивка ворота узорнотканой тесьмой джияк. Такая рубашечка, как и первая, не подшивалась. В исключительных случаях, когда дети в семье умирали или ребенок был особенно долгожданным, ластовицы рубашечки делались цветными<sup>18</sup>.

Материалом для изготовления детской рубашечки служила обычно белая хлопчатобумажная ткань, иногда в мелкий цветочный рисунок. В Ферганской долине и Самаркандской области их шили из набойных тканей с красным узором<sup>19</sup>.

Верхней плечевой одеждой детей был халатик. К сожалению, данный вид одежды практически не описан исследователями таджикского костюма. О некоторых особенностях детского халата мо-

жет дать представление коллекция Российской этнографического музея<sup>20</sup>. Он имеет традиционный для оседлого населения Средней Азии туникообразный крой. Воротник мог быть шалеобразный, стойка или же отсутствовать. По вороту, полам, подолу и рукавам такие халаты обшивты тонкой красной плетеной тесьмой, что было характерно для мужской верхней плечевой одежды. Халатики иногда имеют частую вертикальную стежку со вставленными между швами скрученными фитильками ваты, аналогичная техника применялась при изготовлении обрядовой одежды и носила название *пильта*. Халатики шили из домотканой хлопчатобумажной ткани на подкладке. В обеспеченных семьях его могли изготавливать из более дорогих и престижных тканей, например из шелка с ярким абровым рисунком или парчи.

На верхнюю одежду нашивали амулеты-обереги в виде треугольников и змеек, крашеной ваты, душистой мяты, подвески из дерева *туг* (каркас кавказский, *Celtis caucasica*), глазчатые бусины, сердолик, раковины каури<sup>21</sup>.

Примерно с двух лет ребенок начинал носить поясную одежду: штаны общего для костюма таджиков кроя. Их шили из тонких хлопчатобумажных тканей ярких расцветок. В конце XIX в. наиболее популярным материалом для изготовления данного вида одежды были русские ситцы. В отличие от повседневной взрослой поясной одежды детские штаны шили всегда из одного сорта ткани<sup>22</sup>, не вставляя ластовиц и верха другого цвета. Эта особенность характерна также для женской обрядовой одежды — свадебной и траурной.

У равнинных таджиков шапочку надевали с того момента, когда ребенок начинал держать голову<sup>23</sup>. Головные уборы мальчиков и девочек не имели различий по половому признаку, как, например, у узбеков<sup>24</sup>, вплоть до вступления их в следующую возрастную группу.

У городского населения детские шапочки имели конусовидную форму и шились без окольша или с окольшем из хлопчатобумажных, шелковых тканей или парчи. Головной убор простегивали частой стежкой в традиционной технике *пильта*. Край шапочки обшивали тесьмой и иногда приделывали завязки.

Сельские жители земледельческих оазисов, как и горные таджики, шили аналогичные по форме и крою детские шапочки в лоскут-

ной технике *курок*<sup>25</sup>. Лоскутки собирала мать ребенка от свадебных дастарханов, от одежды здоровых детей и долгожителей, концентрируя таким образом в головном уборе положительную сакральную энергию, несущую ее ребенку здоровье, долголетие, богатство<sup>26</sup>.

На детские головные уборы нашивали различные амулеты-обереги: кисточки, металлические и матерчатые *тумары*, глазчатые бусины, монеты, султанчики из перьев, магическое воздействие которых было направлено преимущественно на сохранение жизненной энергии ребенка, его здоровья. Многие из амулетов дополняли традиционный костюм на протяжении всей жизни человека.

Среди детских украшений можно отметить два широко бытавших вида: браслеты и серьги. Детские браслетики *понча*, представлявшие собой нить с нанизанными на нее глазчатыми бусинами, кораллами и листовидными подвесками, надевали на младенца по окончании периода сорокодневья. Эти браслеты носили вплоть до наступления старости, надевая на обе руки и иногда на ноги.

Серьги *гушиврак*<sup>27</sup> в виде колечка с бусиной нередко надевали на девочек еще до года. Так, в Душанбе девочкам прокалывали уши уже в двухмесячном возрасте<sup>28</sup>. Нередки были случаи прокалывания одного уха мальчикам, в особенности если это был долгожданный первенец. Подобные украшения, согласно представлениям местного населения, играли роль оберега и не имели декоративной функции. Так, глазчатые бусины *кёзмончок*, как и амулеты треугольной формы с защитными внутри них молитвами или травами, считались наиболее сильными оберегами от сглаза<sup>29</sup>. Кисточки и султанчики из перьев выражали идею стягивания и концентрирования жизненной энергии человека. Змейки, сшитые из ткани на детских халатиках, а также листовидные подвески браслетов, имитирующие голову змеи, были наиболее популярным детским оберегом. Змея в народных представлениях выступала в качестве покровительницы и защитницы детей<sup>30</sup>.

Дети до девяти-десяти лет не имели обуви и ходили босиком. Однако существовали и исключения, которые определялись социальным статусом семьи ребенка. Так, отпрыски семьи эмира начинали носить обувь примерно с годовалого возраста, именно в этот период правитель демонстрировал наследника народу. Ребенок сидел на

коне, впереди отца, одетый в сапоги *муза* с острыми носами и серповидными каблуками. В данном случае наблюдается тесная связь возрастного и социального статуса. Коллекция Российского этнографического музея располагает несколькими парами обуви для детей от одного до трех лет. Все эти сапоги и башмаки принадлежали детям из богатых и знатных семей и не отличались по покрою и орнаментации от взрослой обуви.

Первый раз ребенка стригли примерно в годовалом возрасте, оставляя неостриженными некоторые участки головы, которые обрезывали локон — *кокул*, расположенный у девочек на темени. Когда волосы отрастали, их заплетали в косички, подвешивая к их концам кораллы, бусины *кёзмончок* и амулеты<sup>31</sup>. Всю остальную часть брили наголо вплоть до четырех-пяти лет. Стрижка утробных волос у девочек осуществлялась на четном, втором, году жизни и ознаменовывала окончательный переход ребенка в мир людей.

### Одежда девочек

Первые признаки половой дифференциации в костюме появлялись примерно с трехлетнего возраста, когда ребенка обычно отнимали от груди и он становился менее зависим от матери. В этот возрастной период жизни ребенка впервые появлялись новые черты в одежде. Детский костюм этой возрастной категории не был рассмотрен исследователями, но, анализируя вещевые и фотографические материалы коллекции РЭМ, можно определить некоторые характеристики, присущие костюму девочек.

Платья девочек имели, как девичья и мужская рубаха, горизонтальный вырез с легкой выемкой под горло. По сравнению с детской одеждой более раннего возраста внешний вид платья менялся. Рукава делались более длинными, закрывающими верхнюю часть кисти, длина платья увеличивалась и достигала середины икры. Ластовицы (*кульфак*; *кульф* — «замок») рубахи-платья контрастно выделялись цветным швом, их делали из другого сорта ткани, что было характерной чертой девичьей и женской нижней плечевой одежды<sup>32</sup>. Ворот рубахи обшивали широкой нарядной тесьмой, отличавшейся от тесьмы, используемой для оформления ворота женского платья.

О. А. Сухарева подробно описала способ изготовления и орнаментацию плетеных тесьм, используемых в костюме различных половозрастных групп<sup>33</sup>.

Существовали и некоторые местные особенности кроя детской рубахи-платья. Так, в Нурате от горловины справа вниз и слева на спине отходили два небольших вертикальных разреза, завязывающихся на завязки, и, если платье пачкалось, его переворачивали и носили спиной<sup>34</sup>.

Ассортимент тканей, используемых для шитья рубах девочек, также расширялся. В качестве повседневной одежды использовались рубашки из белых, розовых, бежевых хлопчатобумажных тканей с некрупным растительным орнаментом. Примерно с пяти лет девочки участвовали в проведении традиционных праздников, таких как Ноуруз, праздник тюльпанов и некоторых других. И в это же время детский костюм дополняется праздничным нательным платьем, которое изготавлялось из шелковых и полушелковых тканей местного производства с ярким абривым рисунком.

Халаты, которые носили девочки главным образом в холодное время года, не отличались от данного типа верхней одежды детей до трех лет.

Некоторые изменения наблюдаются и в облике штанов. В костюме раннего детского возраста все детали кроя изготавливались из одного материала. В три-четыре года девочка начинала носить поясную одежду, мотня которой и иногда вся верхняя часть отличалась от штанин по цвету и сорту ткани. На нижнюю часть штанин нашивали узорную тесьму *джияк*, что не было характерно для шаровар, при надевавших костюму более ранней возрастной группы.

Вплоть до вступления в возрастную группу девушек преобладающим головным убором девочек являлась коническая шапочка, описанная выше. Однако некоторые амулеты-обереги, такие как перья, глазчатые бусины, *тумары*, не использовались для ее украшения.

Помимо серег и браслетов *понча* девочки носили и накосные украшения *чолбанд* в виде разноцветных, чаще красных, шерстяных или шелковых шнурков с кистями, обшитых бисером и бусинами. Кисти выражали идею созиания жизненной энергии и являлись оберегом. Многочисленные бусины и бисер, как следует из названия

украшения (чол — необмолоченное зерно, банд — «веревка») выражали идею плодородия и были благопожеланием для девочки.

Примерно в пять-шесть лет девочке надевали кольцо из серебра или другого металла со вставками или небольшим гладким щитком<sup>35</sup>. Вероятно, ношение данного украшения, было связано с началом хозяйственной деятельности девочки, так как именно в этом возрасте она начинала активно помогать старшим по дому и в том числе готовить. Среди равнинных таджиков было широко распространено представление о том, что готовить пищу необходимо в серебряном кольце, в противном случае руки считались сакрально нечистыми<sup>36</sup>.

В этом же возрасте в детский комплекс украшений входили гладкие несомкнутые металлические браслеты гиля узяк. Нередко они были украшены растительным орнаментом, характерным для таджикского традиционного ювелирного искусства<sup>37</sup>.

Помимо ювелирных украшений в костюме девочек использовались и природные материалы: тонкие полоски коры ивы с сережками, вплетаемые в косы, бутоны розы, которые затыкали за левое ухо<sup>38</sup>. Ношение данных украшений было связано с празднованиями весенних обрядов годового цикла и выражало идею плодородия.

Прическа девочек изменялась только к четырем-шести годам. Ей отпускали косички, которые заплетались на прямой пробор две на висках и две на затылке<sup>39</sup>. В некоторых районах расселения равнинных таджиков, например в Зеравшанской долине, сзади заплетали несколько косичек<sup>40</sup>, но, как правило, их было четное количество. Косички девочек и девушек плели высоко из пяти прядей, закидывая их наверх, в отличие от женской прически, в которой косы заплетались у шеи и пряди закидывались вниз<sup>41</sup>.

### Девичий костюм

В девять-двенадцать лет девочка вступала в следующую возрастную группу. Комплекс девичьих украшений становился более разнообразным, а костюм дополнялся новыми элементами, но по-прежнему в его основе лежали туникообразная платье-рубаха и штаны с широким шагом, которые являлись основными элементами традиционного костюма на протяжении всей жизни женщины.

Девушки носили платья, по покрою и оформлению ворота характерные для рубах девочек, но цвет платья становился более ярким, с преобладанием красных и розовых цветов.

Девичьи халаты также претерпевали изменения: из единственной верхней плечевой одежды халат переходил в категорию повседневной домашней одежды<sup>42</sup> и чаще изготавлялся из грубых домотканых полуушерстяных и хлопковых тканей. При этом в отличие от мужского халата, обшитого по вороту, подолу, полам и рукавам узорнотканой цветной тесьмой, в декорировании халатов девушек и женщин использовали черный неширокий *джияк*.

В Центральном Таджикистане, Бухарском оазисе, Пенджикенте и Самаркандской области, когда девочке исполнялось 12 лет, на нее впервые надевали старинный праздничный халат *мунисак, калтач*<sup>43</sup>. Это торжество происходило по поводу первого *мулджара* — окончания 12-летнего цикла. Девочка переходила в следующий возрастной класс и могла выходить замуж. В Самарканде существовал особый праздник *калтачапушон*<sup>44</sup>, также связанный с переходом девочки в возрастную группу девушек, его название происходило от названия вышеописанной старинной одежды.

Особенность *калтачи* — глубокий овальный вырез ворота и густые сборки под рукавами. Его шили на подкладке из дорогих шелковых тканей ярких, нарядных тонов, часто с абровым рисунком или из бархата глубокого лилового или зеленого цветов. В коллекции Российского этнографического музея помимо нескольких экземпляров *мунисака* хранится уникальная старинная девичья и женская верхняя одежда *пешево* (илл. 1), основным отличием которой является отсутствие подкладки. Она изготовлена из желтого в красную полоску шелка местного производства. Как отмечала О. А. Сухарева, халат *пешево* был известен в Самарканде и Бухаре во второй половине XIX в. в качестве праздничной одежды, к концу века он употреблялся в качестве элемента траурного костюма<sup>45</sup>.

На рубеже XIX—XX вв. в городской костюм девушек и женщин Бухарского оазиса входит особый вид верхней плечевой одежды — камзол, с нехарактерными для среднеазиатского типа края чертами. В отличие от туникообразных халатов и *мунисаков* он имел вшивной рукав, воротник-стойку, короткие, чуть ниже локтя рукава, не-



Илл. 1. Камзол женский. Таджики. Конец XIX в. РЭМ, колл. № 31-103

которые экземпляры, входящие в состав коллекции РЭМ, отрезные по талии<sup>46</sup>. В подмышечной области камзол имел сборы. На камзоле делались прорезные карманы — один на правой стороне груди и два на бедрах. Полы застегивались на пуговицы. Его шили из цветного бархата или шелка с ярким абровым орнаментом, что позволяет предположить, что данный вид одежды использовался в качестве праздничного элемента костюма (илл. 2). Отрезной стан и воротник-стойка в платьях и верхней одежде начинает бытовать в конце XIX в., что рассматривается исследователями как влияние на таджикский костюм некоторых элементов традиционного кроя татарской одежды<sup>47</sup>.

Повседневные девичьи шаровары шились из ярких, часто красных гладокрашеных хлопчатобумажных тканей (ситца, сатина, тика). Праздничные изготавливались из шелковых и полушелковых тканей (бекасаб, атлас, фаранга, парча).



Илл. 2. Камзол женский. Таджики. Конец XIX в. РЭМ, колл. № 58-35

У равнинных таджиков бытовали два вида девичьих головных уборов, ношение которых обуславливалось традициями, принятymi в том или ином районе. В Ферганской долине с девятыи-десяти лет девушки переставали носить остроконечную детскую шапочку и надевали платок<sup>48</sup>. Платок, красного или белого цвета, сложенный углом, несколько раз туго оборачивали вокруг головы и стягивали узлом на лбу или на затылке, волосы при этом оставались открытыми, в отличие от женского платка, который, как правило, не завязывался, свободно ниспадал, закрывая шею, грудь, спину и волосы. До замужества девушки носили один платок.

В Самарканде, Бухаре и Нураге<sup>49</sup> на рубеже веков бытовала девичья шапочка *тупи*, представлявшая собой округлый мягкий околыш, верхний край которого слегка присборивался и пришивался к плоскому круглому донцу. Шапочку изготавливали из хлопчатобумажных тканей, а также бархата и парчи, оторачивая лобную часть тесьмой. Переход девочки к ношению специфически девичьего головного убора обычно совершался, когда ей исполнялось 9—12 лет. Смена головного убора совпадала с первым надеванием традиционной одежды *калтача*. Основную роль в этом празднике играла пожилая женщина, которая, согласно традиционным представлениям, передавала девочке долголетие, хозяйствственные умения и благополучие.

В некоторых районах девичья шапочка имела накосник, что делало ее похожей на традиционный головной убор замужней женщины, но в отличие от последнего, носившегося с несколькими платками и иногда с головной повязкой, девичья шапочка надевалась одна и открывала волосы. Такой головной убор описывает в своих воспоминаниях и В. В. Крестовский, побывавший в Бухаре в 1886 г.: «С любопытством выглядывали на нас 10-летние девочки в расшитых шелками низеньких плоских шапочках с длинными узорчатыми назатыльниками, из-под которых наружу выбивались черные волосы»<sup>50</sup>.

В Самаркандском и Бухарском оазисах бытовала шапочка, не имевшая накосника и донца. Околыш такой *тупи* стягивался по верхнему краю, оставляя открытой макушку. Вероятно, подобный вариант шапочки являлся стадиально более ранней формой девичьего головного убора и представлял собой сшитую и присборенную на лобную повязку<sup>51</sup>.

В двенадцать-тринадцать лет для девушки в городах шили первый элемент уличной одежды — халат-накидку (название которого восходит к арабскому *фаранджи* (турк. *паранджса*), который изготавлялся из белого тика с узкими красными полосками<sup>52</sup>, тогда как женский халат в конце XIX в. шили из серой хлопчатобумажной ткани. Сельские девушки начинали покрывать голову накидкой значительно позже: в пятнадцать-шестнадцать лет. Часто ее роль играл халат, который надевали, накидывая на голову пройму рукава.

Девочки надевали свою первую пару обуви только в девять-двенадцать лет, т. е. по достижении возраста невест и перехода в третью возрастную группу. Наличие у молодой девушки сапожек *махси* и башмаков *каущ* демонстрировало материальную обеспеченность семьи и, следовательно, привлекало богатых женихов. В Зеравшанской долине в качестве повседневной и рабочей обуви сельские жительницы использовали поршни *чорук*, которые представляли собой высокую обувь, сшитую из кожи барана, козла или коровы. Если поршни изготавливались из хорошо выделанной кожи красного или желтого цвета, то они считались праздничной обувью.

Наиболее популярным видом обуви были туфли на прямом каблуке с союзкой *каущ*. Эту обувь можно было встретить в девичьем и женском костюме всех возрастов и сословий. Она изготавлялась из всевозможных материалов любого размера и использовалась как повседневная и праздничная. Туфли носили с мягкими сапожками и чулками или надевали на босу ногу. Мягкие сапоги, называвшиеся *махси*, изготавливались только из дорогостоящих материалов хорошего качества и имели достаточно сложные фигурные детали. Их орнаментация и цвет зависели от городского центра и местных традиций. Крупнейшим обувным центром был Ташкент, где *махси* шили из черной или красной кожи с пяткой из зеленой шагрени. Разнообразные материалы и приемы орнаментации применяли мастера Бухарского оазиса, но, безусловно, самой известной была золотошвейная обувь. Шахрисябзские *махси* изготавливались из сукна и были сплошь зашиты шелковыми нитками. Самаркандские сапоги шили из разноцветной кожи и бархата, украшая золотым и серебряным шитьем.

Помимо изменения кроя головного убора и появления новых элементов костюма, более разнообразным становится комплекс укра-

шений. Обращает на себя внимание, что в открытые волосы девушки вплетали большее число косоплеток, которые становятся более массивными. Примерно с девяти-десяти лет девочкам вплетают *пупак*<sup>53</sup> — черные шелковые шнурки с кистями на концах, продетые в медальоны в виде ромба, называемого «цветок граната», а также в трубочки и шарики. Цветок и плод граната в представлениях оседлых народов Средней Азии считались символами брака и плодородия<sup>54</sup> и являлись благопожеланием девушке, вступивший в возрастную группу невест. Подобное украшение женщина продолжала носить вплоть до выхода из фертильного возраста.

Накосное украшение *туф*, близкое по семантике вышеописанному *пупаку*, также представляло собой несколько шерстяных или шелковых шнурков с завязанными узлами и кистями на концах. «Узел счастья» приносил удачу и символически выражал идею «стянутой сексуальности»<sup>55</sup>, которая прослеживается также в девичьем головном уборе и верхней плечевой одежде *калтача*.

Вступив в брачный возраст, девушка начинала носить кольцевые серьги *халка*, сочетающие в себе символику плодородия: кольцо — солярный символ — и полумесяц в нижней части серег<sup>56</sup>.

Шейно-нагрудные украшения девочек данной возрастной группы состояли преимущественно из недлинных, плетенных крупной сеткой бисерных ожерелий. Помимо них в костюмный комплекс могли входить также бусы, состоявшие из кораллов и серебряных филиграных шариков. Увеличивается и количество надеваемых девушкой-невестой колец и браслетов.

С переходом в возрастную категорию девичество девочки начинают подкрашивать брови и ресницы сурьмой. В праздничные дни также окрашивали хной кисти рук<sup>57</sup>.

### Свадебный костюм

Традиционный свадебный женский костюм у равнинных таджиков не имел строго фиксированных элементов и изменялся на протяжении всего брачного обряда и некоторого времени после него. Смена каждого элемента девичьего костюма на элементы женского сопровождалась ритуальными действиями и определяла, вероятно,

этапы перехода девушки в возрастную группу женщин и качественное изменение ее состояния.

Обряды свадебного цикла, связанные с переодеванием девушки, начинались накануне брачных церемоний в доме ее родителей. Перед приездом жениха происходило торжественное одевание невесты, начинавшееся обрядовым омовением и заплетанием традиционной девичьей прически. Затем на нее надевали девичье платье, сшитое специально для брачных церемоний из шелка яркой окраски с преобладанием красного цвета. В качестве верхней одежды девушка надевала *калтачу*, изготавливавшуюся из ярких шелковых материй. Свадебным головным убором в этот период была девичья шапочка. Особый статус девушки-невесты подчеркивался дополнительными деталями. На ее голову набрасывали большой белый несложенный платок, закрывающий лицо, грудь, плечи и всю спину, который молодая снимала после первой брачной ночи в доме супруга. На брачные церемонии паранджу практически не надевали, что, вероятно, было связано с представлением об этом наголовном халате как об исключительно уличной одежде, не имевшей в истории традиционного костюма глубоких исторических корней<sup>58</sup>. Однако в Шахристане в первой половине XX в. паранджа входила в костюм молодухи во время обряда *рубиник*<sup>59</sup> (смотрение лица молодой). Количество украшений возрастало, но все они по-прежнему оставались девичьими.

Праздничной и ритуальной обувью были туфли *кауши* и сапожки *махси*, которые изготавливали из парчи, сафьяна, шагрени, сукна, бархата, украшали вышивкой, аппликацией из кожи.

В Ферганской долине, большинстве районов Самаркандской области и Бухарском оазисе замена некоторых элементов девичьего костюма на женский происходила после переезда молодой в дом мужа и первой брачной ночи. В Ургуте такой обряд проводился значительно позже, во время праздника положения в колыбель первенца молодой женщины<sup>60</sup>. Данный этап перехода женщины в новый социальный статус фиксировался праздником *лачакбандон*. Однако молодая продолжала находиться в переходном состоянии, так как только после рождения первенца она могла перейти в следующую возрастную группу женщин fertильного возраста. Основой обряда *лачакбандон* являлось переодевание молодой в женское платье,

дополнение девичьего головного убора элементами женского, надевание свадебных украшений и частичная смена прически. Если по каким-либо причинам молодая оставалась в доме своего отца, то она продолжала носить девичье платье. В случае рождения ребенка женщина кормила его, поднимая подол платья, либо через разрезы, расположенные вертикально под мышками. Характерной особенностью данного вида платья были густые сборы по обеим сторонам ворота, делавшиеся вплоть до 1890-х годов<sup>61</sup>. В Ургуте смена платья происходила не во время брачных церемоний, а значительно позже — во время обряда *саллабандон*<sup>62</sup>.

В одежде новобрачной появляется многослойность, характерная для женского костюма. Так, молодая надевала два-три и более платьев<sup>63</sup>. Нижнее непременно шили из ткани белого цвета (*куртаи баҳтисафед* — платье белого счастья), а надеваемое на него — из шелка, бархата и других тканей ярких расцветок<sup>64</sup>.

Основным признаком, отличавшим девичье платье от женского, было изменение кроя разреза ворота платья-рубахи: горизонтальный разрез ворота сменялся глубоким, до талии вертикальным. Такая нательная рубаха называлась *куртаи пешкурто* — «открытая спереди», и символически открывала перспективу счастья и деторождения<sup>65</sup> (илл. 3). На основе имеющихся вещественных материалов, а также анализа научно-исследовательской литературы представляется возможным выделить следующие общие признаки традиционных женских рубах, бытовавших на территории расселения равнинных таджиков. Длина платья доходила до ступней, рукава шились значительно (на 10—20 см) длиннее кистей рук, стан делался достаточно широким. С конца 1890-х годов в Бухарском оазисе начинают входить в моду нижние платья с пришивным воротником в виде клиньев, а также стоячим воротником, украшенным отстрочкой, тесьмой и фестонаами. Рукава свадебных платьев-рубах в Бухаре делались широкие, ровные, до 45 см в сложенном виде<sup>66</sup>, в Самарканде и Ферганской долине — более узкие. Рукава верхнего платья были несколько короче, что позволяло видеть рукава нижнего. В свадебных платьях и платьях, заготавливаемых для приданого, ластовицы делались из того же материала, что и все платье. Ворот нижнего платья обшивали неширокой плетеной тесьмой. Для украшения воротника верхних



Илл. 3. *Койляк*, рубаха замужней женщины. Таджики. Конец XIX в. РЭМ, колл. № 59-За

платьев использовали нашивные ленты украшения. В отличие от повседневных свадебные, как в дальнейшем и праздничные, украшения для ворота делались широкими и длинными, достигавшими края подола. Их орнаментация содержала растительные и геометрические узоры, выполненные цветными шелковыми или золотными нитями (илл. 4).

С начала XX в. длина платья укоротилась примерно на 30 см, рукава стали доходить до середины кисти, что подтверждается многочисленными образцами, имеющимися в собрании РЭМ. Однако праздничные платья до наших дней продолжают шить, сохраняя традиционные особенности, относящиеся к концу XIX в., что связано с представлениями о благополучной и богатой жизни молодых, которая станет возможной только при неукоснительном соблюдении всех традиционных норм свадебного обряда.



Илл. 4. Обшивка для ворота.  
Таджики. Конец XIX в.  
РЭМ, колл. № 58-291

Мунисак без подкладки как элемент девичьего костюма сохранялся и в свадебном костюме. Молодуха носила его до рождения первенца. При выходе на улицу его набрасывали на голову под паранджу<sup>67</sup>.

Поясная одежда — штаны — шилась для свадебного костюма из шелковой или полушелковой красной ткани с ярким аброрым рисунком и не имела вставок и ластовиц из ткани другого сорта или цвета.

Одновременно со сменой девичьего платья на женское происходило и надевание свадебного головного убора, который усложнялся по составу, сохраняя при этом в своей основе элементы девичьего. Шапочка без накосника и большой платок-покрывало дополнялись красной шелковой налобной повязкой, представлявшей собой сложенный в несколько раз платок. Для придания ему формы диадемы в переднюю часть прокладывали картон или древесную кору. Таким образом, высота свадебного головного убора увеличивалась максимально по сравнению с уборами, входившими в состав костюма других возрастных групп. В отличие от девичьего головного убора платки не затягивались в тугие высокие узлы, а располагались низко на затылке, и узел делали одинарный и свободный. Эта черта при сохранении основы девичьего убора демонстрирует переходность к следующей возрастной группе женщин, когда

в невесте ритуально концентрировалось прошлое, настоящее и будущее<sup>68</sup>.

Свадебный головной убор усложнялся прежде всего за счет увеличения количества головных украшений, большая часть которых предназначалась для свадебных церемоний и ношения в течение всего периода переходного состояния молодухи, т. е. до рождения первого ребенка.

Центральное место в свадебных украшениях занимала *тилло кош* — налобная диадема, которую носили с височными подвесками *каджак*. Украшение представляло собой изогнутую золоченую пластину с фигурным навершием. Нижняя часть в форме распахнутых крыльев птицы символизировала защиту от сглаза<sup>69</sup>, которая была необходима новобрачной, находящейся в переходном состоянии. К краям пластины прикрепляли султанчики из перьев фазана или селезня, которые считались символами брака<sup>70</sup>. Фигурное навершие пластины, по мнению Д. А. Фахретдиновой, является стилизованным изображением богини-матери<sup>71</sup>. Головные уборы с подобным изображением были распространены в Бактрии, а затем в древнем Хорезме, где богиня-мать стояла во главе всего пантеона богов<sup>72</sup>. Отголоски веры в это божество сохранились до наших дней. К богине-матери как к защитнице детей и женщин обращаются во время проведения родильных обрядов, магических действий, связанных с приданiem плодородности земле и скоту. Парные височные подвески *каджак* в форме птичьей фигурки и дополненные султанчиками из перьев создавали смысловое единство с *тилло кош*. Над бровями и под *тилло кош* в Самаркандской области новобрачные надевали еще одно налобное украшение *тиля барак*, состоявшее из квадратных пластин с шарнирными соединениями и длинными листовидными подвесками, спускавшимися до глаз.

В Самаркандской области бытовал и другой комплекс головных свадебных украшений, состоявший из трех (одного налобного и двух височных) медальонов *мохи тилло* и *зульфи тилло*<sup>73</sup> — длинного шнуря с пронизками из куполков, трубочек, бусин и имевшего длинные кисти и узлы. Оно оборачивалось вокруг головы. Основным элементом *мохи тилло* была фигурная пластина в виде полумесяца, которая символизировала чистоту молодой женщины и служила bla-

гопожеланием плодовитости, так как именно луна символизировала богиню плодородия. В сочетании с «узлами счастья» и кисточками, считавшимися символами стягивания витальной энергии человека, подобный свадебный наголовный комплекс был и мощным оберегом, и выражал идею присутствия девичьего статуса в костюме молодой женщины, еще не ставшей матерью.

Обязательным украшением, которое надевала новобрачная, являлось шейно-нагрудное ожерелье *зеби гардан*, представлявшее собой ряд четырехугольных или шестиугольных медальонов, соединенных цепочками. В центральной части украшения располагалась фигурная пластина в форме зерна граната — одного из символов плодородия и брака. Наряду с *зеби гардан*, располагавшимся на груди, в свадебном комплекте украшений присутствовали ожерелья, закрывающие шею, что было нехарактерно для костюма ни девушки, ни невесты. Символика орнамента этих ожерелий (*тавк* и *синсиля*), составленных из фигурных пластин с растительными изображениями, а также имевшими подвески в виде листочков или монет, была описана нами выше. Данные украшения сохранялись и в праздничном костюме женщин фертильного возраста.

В костюме новобрачной обязательно присутствовали *тумары* — амулеты-обереги, подвешивавшиеся на шею. Серьги, кольца и браслеты новобрачной близки по форме и орнаментике девичьим, но становятся более массивными и многочисленными. К девичьим накосным украшениям прибавляются трубочки — футляры для локонов, которые выстригали по два на висках. Вероятно, знаковый смысл выстригания локонов состоял в символическом «подрезании» предыдущего состояния женщины<sup>74</sup>.

### Костюм женщин фертильного возраста

Переходное состояние женщины продолжалось еще значительное время после окончания брачных церемоний, до рождения первого ребенка. По прошествии сорокодневья молодая мать отправлялась в дом своих родителей, где ее новорожденный получал свою первую одежду и где происходил обряд *саллабандон* — «повязывание чалмы», который окончательно знаменовал переход молодухи в возрастную группу фертильных женщин.

Во время праздника женщина получала в подарок новый комплект одежды, основой которого была уже описанная нами платье-рубаха с вертикальным разрезом ворота. За костюмом женщин данной возрастной группы окончательно закрепляется такой признак, как многослойность. Комплект нательной уличной одежды состоял минимум из двух платьев. Нижнее платье, изготавливавшееся обычно из белых в мелкий рисунок кисейных тканей, играло также роль домашней одежды. При выходе на улицу, посещении дома гостями на нижнее платье надевали два и более верхних платья, которые изготавливались из дорогих, престижных материалов, рукава на них делались короче и шире, чем на нижних. Составительные таджички изготавливали платья из тканей кокандской, бухарской и ташкентской работы, а также российского производства: ситца, сатина, шелка, атласа. Независимо от благосостояния молодые женщины надевали платья с преобладанием ярко-красного цвета.

Менялся внешний вид платья. Объем стана за счет увеличения клиньев достигал максимальной ширины в противоположность девичьей, сравнительно неширокой рубахе, это, вероятно, выражало идею «освобожденной» детородности. Длина рукава нижней рубахи примерно на ладонь опускалась ниже кисти руки<sup>75</sup>. Длина платья равнинных таджичек достигала щиколоток в отличие от горных районов, где платья едва опускались за колено. Согласно сообщению супругов Наливкиных, в Ферганской долине не подшивали подол рубахи женщин fertильного возраста, так как по местным представлениям это могло вызывать бесплодие<sup>76</sup>.

Обязательным элементом нательной одежды молодой замужней женщины была цветная ластовица, которая также считалось средством обеспечения плодовитости<sup>77</sup>. Ширина рукава в различных районах расселения равнинных таджиков была различной, например в Ферганской долине они были самыми широкими — в четыре ладони, в Бухаре — в две ладони, в Самарканде рукава делались неширокие, суживающиеся к ладони<sup>78</sup>.

В конце XIX — начале XX в. ворот платья обшивали по краю разреза материи другого цвета или узкой черной тесьмой, сплетенной из шерсти<sup>79</sup>. Наиболее распространенный прием в декорировании женских рубах — обшивание разреза ворота снаружи и / или изну-

три полоской контрастной по отношению к материалу платья ткани. Молодые женщины носили рубахи с красной обшивкой. Широко бытовала также отделка ворота узорной тесьмой *джияк*, изготавливавшейся из шелковых или шерстяных ниток и орнаментированной растительно-геометрическим узором. В костюме городских жительниц Средней Азии встречаются золотошвейные тесьмы. На парадных платьях длина *джияка* доходила до подола платья. У оседлых народов региона этот элемент декора использовался и для оформления концов рукавов. Разрез ворота рубахи в традиционном платье равнинных таджиков доходил до талии, что являлось символом материнства и кормящей женщины. На уровне груди пришивали завязки с кисточками.

Женской повседневной верхней плечевой одеждой был халат на тонкой подкладке, изготавливавшийся из шелковых и полушелковых тканей. Он имел аналогичный мужскому халату крой. Характерной женской одеждой его делали некоторые детали, такие как отсутствие шалевидного ворота, а также часто встречавшейся в мужских халатах вертикальной стежки. *Джияк*, которым оторачивались ворот, полы, подол и рукава, чаще был узким и одноцветным<sup>80</sup>. В сельских районах таджички использовали халат в качестве головной накидки.

Праздничной верхней одеждой женщин по-прежнему оставалась *калтача* из парчи, шелка или бархата на подкладке, тогда как обрядовая и старинная девичья форма данной одежды подкладки не имела (илл. 5).

Поясная женская одежда шилась из двух сортов ткани: нижняя часть штанин и мотня из дорогой материи, верхняя — из более дешевой. На севере Таджикистана в шароварах мотню вшивали острыми углами в штанины, и все части шаровар шили из различных тканей. Иногда и саму мотню делали из двух разных тканей: острые углы — одного цвета, середина мотни — другого<sup>81</sup>. Для молодых женщин шаровары шили яркие, часто красные, обшивая их по краю штанин цветным *джияком*.

Головной убор замужней женщины по ряду признаков значительно отличался от девичьего и свадебного. У равнинных таджиков он включал четыре-пять основных частей, одевавшихся одна на другую, и максимально выражал идею многослойного закрывания женщины.



Илл. 5. Женский камзол. Таджики. Конец XIX в. РЭМ, колл. № 59-3

Основой головного убора была шапочка *калтапушак*, сходная по покрою с наголовной частью девичьей шапочки, но имевшая важное отличие — накосник, пришитый сзади к нижнему краю окольша. Одна из важнейших функций женского головного убора — закрывание волос женщины, которые считались сакрально нечистыми и притягивали злые силы и сглаз. *Калтапушак* изготавливали из различных тканей, но везде он имел яркую цветочную вышивку, выполненную в различных техниках. Так, в Бухаре шапочки расшивали золотными нитями по бархату, в Ферганской долине широко распространены были головные уборы с «шахрисябской» вышивкой (сплошной зашив шелковыми нитками) (илл. 6).

Помимо волос женщины также тщательно закрывали грудь, шею, часто подбородок, для чего служили специальные повязки *лячек*. Эта деталь головного убора не была зафиксирована только в костюме таджичек Самарканда. *Лячек* представлял собой небольшой, обычно



Илл. 6. *Культа-пушак*, шапочка с назатыльником. Таджики. Конец XIX в. РЭМ, колл. № 31-104

белый платок, сложенный по диагонали, угол платка закрывал грудь, а концы, плотно облегая лицо, завязывались на темени<sup>82</sup>.

Сверху голову покрывали большим платком, который обычно не завязывался, а свободно ниспадал на грудь, плечи и спину. Концы платка могли быть перевиты, переброшены через плечи, подколоты, подоткнуты, но не завязаны тугими узлами, как девичьи платки<sup>83</sup>. Если женщины и завязывали платок, то узел, как правило, был не плотный и располагался на шее. Развязывание узлов, открывание

замков и дверей, согласно местным представлениям, облегчало разрешение от бремени, открывало возможность к плодовитости. В этом можно видеть образ освобождения сексуальной энергии женщины для воспроизведения потомства<sup>84</sup>.

На платок повязывали налобную повязку *пешонабанд*, дурача, которая представляет собой сложенный по косой квадратный платок, который затем сворачивали таким образом, что он образовывал широкую повязку. В переднюю часть *пешонабанда* подкладывали кору или плотную бумагу, иногда передняя часть вышивалась. Характерной особенностью подобной повязки, бытовавшей в Бухаре, была золотная вышивка<sup>85</sup>.

Иногда сверху набрасывали еще один большой платок, ниспадавший до земли<sup>86</sup>. В головном уборе преобладали яркие, насыщенные цвета, в середине XIX в. концы платков украшали вышивкой, к концу века вышивка исчезла. Количество головных украшений по сравнению со свадебным убором значительно сокращалось и последовательно уменьшалось с возрастом.

Наряду с вышеперечисленными деталями головного убора в Самарканде, Нурате<sup>87</sup>, Бухаре и Ферганской области бытовала чалма из белой кисеи<sup>88</sup>, являвшаяся обрядовым убором.

При выходе на улицу таджички-горожанки набрасывали на голову паранджу, а лицо закрывали плотной волосянной черной сеткой *чачван*. Этот предмет одежды, способы его орнаментации и бытования были подробно рассмотрены в монографии О. А. Сухаревой<sup>89</sup>. При исследовании коллекции РЭМ удалось обнаружить особенность, не отраженную в работах исследователей. В женских халатах-накидках, бытовавших в Самаркандской области, так же как и в нательной одежде, с помощью двух полосок *джияка* выделялась «подмышечная» область под ложными рукавами<sup>90</sup>. Варьировалась и манера ношения «паранджи»: ташкентские жительницы набрасывали ее верхний край высоко на темя, в Намангане надвигали низко на лоб<sup>91</sup>. Сельские жительницы редко использовали данный элемент одежды, вместо него при выходе на улицу накидывали халат одного из своих детей. Паранджа, обычно серого цвета, как элемент, нивелирующий столь важные для традиционного общества возрастные характеристики женщин, не была частью старинного традиционного женского

костюма. Только в начале XX в. стали появляться яркие бархатные и шелковые халаты-накидки, отражавшие возрастные и социальные характеристики его владелицы.

Комплекс украшений молодых замужних женщин значительно отличался от комплексов вышеописанных возрастных групп. Прежде всего следует отметить, что практически полностью исчезают головные и лобные диадемы и подвески. Наряду с кольцевыми серьгами в городах женщины надевают более крупные крючковые *кафаси*, основной элемент которых — куполок *куба* с длинными звенящими подвесками, создававшими «сакральный шум», отпугивавший злых духов. В накосных украшениях исчезают узлы, которые могли стать «препятствием» фертильной энергии женщин, им на смену приходят *куба*.

В праздничном и обрядовом костюме по-прежнему женщины данной возрастной группы носили вышеописанные свадебные шейно-нагрудные украшения, кольца и браслеты. К амулетам-оберегам прибавляются крупные подвески-куполки, вешавшиеся на нижнюю часть разреза ворота. К куполкам на цепочках прикреплялись предметы личной гигиены — щипчики, уховертки, палочки для сурьмы и пр.

Вплоть до рождения ребенка и истечения срока чилля молодуха продолжала носить девичью прическу. Во время проведения обряда *саллабандон* мать молодой женщины или ее старшие родственницы переплетали девичьи косы — количество кос сокращалось до четырех, их плели низко на затылке и у шеи, пряди волос перебрасывали вниз.

Молодые женщины использовали косметику. Брови и ресницы окрашивали сурьмой, для придания коже лица бледности, а щекам — румянца использовали белила и румяна. В Фергане и Бухаре модницы наклеивали мушки<sup>92</sup>.

### Костюм пожилых женщин

После рождения пятого-шестого ребенка, т. е. по достижении примерно сорокалетнего возраста, женщина вступала в возрастную группу пожилых, характеризовавшуюся прежде всего выходом из фертильного возраста, а также сменой хозяйственной деятельности.

сти и изменением статуса женщины в семье и обществе. Внешне эти признаки нового положения проявлялись в костюме. Пожилые женщины продолжали носить практически те же элементы одежды, которые они носили в более молодом возрасте, но внешняя форма (при сохранении единого для всех возрастов кроя), цвет и орнаментальные особенности резко выделяли костюм женщин старшей возрастной группы.

Одной из наиболее заметных характеристик костюма пожилых женщин является отступление от многослойности в плечевой одежде и головном уборе. Пожилые таджички носили преимущественно только одно платье-рубаху *пешкурто*. Внешние характеристики этого вида одежды изменялись и соответствовали особенностям девичьих рубах, что выражалось в сужении стана, укорачивании разреза ворота, сужении рукавов к концу примерно на десять сантиметров<sup>93</sup>. Цветовая гамма платьев изменялась постепенно: женщины, имевшие четверых-пятерых детей, переходили к ношению платьев, где красный сочетался с темно-голубым и синим цветами<sup>94</sup>, сорокалетние носили платья лилового, синего, голубого или зеленого цвета. Платья старух изготавливались из белой ткани в мелкую полоску или с мелким растительным орнаментом<sup>95</sup>. Шелковые платья среди пожилых женщин встречались крайне редко, преимущественно они носили нательную одежду из хлопчатобумажных тканей местного производства, в начале XX в. — из русского ситца.

Изменялся и характер орнаментации ворота платья. Пожилые носили *джияк* из черных шерстяных ниток, который пришивался особым способом — свободные концы тесьмы сшивались сзади на спине, образуя кисточку. Иногда разрез ворота обшивали черной или синей тканью.

Наиболее часто встречающейся верхней плечевой одеждой пожилых женщин был *мунисак* или *калтача*, о которых мы упоминали выше в разделе девичьей одежды. Этот вид одежды, переходя в костюм женщин старшей возрастной группы, сохранял все основные элементы кроя. Основное отличие состояло в использовании для его изготовления полосатых тканей сине-серых тонов<sup>96</sup>.

В поясной одежде таджичек данной возрастной группы проявлялись те же особенности, что и в плечевой одежде.

При изучении головных уборов пожилых женщин надо иметь в виду, что в этой возрастной группе выражено стремление к сохранению старинных форм костюма. Как следствие, традиционные формы, характерные для головных уборов девушки и молодых женщин, могут позднее бытовать как старушечьи<sup>97</sup>.

Количество деталей головного убора варьировалось от двух до трех в зависимости от местности. В сельских районах Самаркандской области помимо двух обязательных платков старые женщины надевали шапочку с накосником<sup>98</sup>, но изготовленную из белой хлопчатобумажной ткани без вышивки. В Ферганской долине, Бухарском оазисе головной убор состоял из двух деталей — платков. Большой платок покрывал голову и перекидывался на спину таким образом, что напоминал манеру ношения платков фертильных женщин. Второй, маленький платочек надевали поверх большого, завязывая туго-ми узлами на лбу или на затылке, что было характерным и для девичьего головного убора. Повязка была невысокой и мягкой и облегала голову<sup>99</sup>. Состояние «старость» в головных уборах маркировалось белым цветом, в дополнительных элементах доминировали темные оттенки. Головной убор становится в целом более «простым», низким и мягким.

Обувь изготавливалась преимущественно из кожи темных цветов. Старухи предпочитали носить туфли на максимально низком каблуке с сапожками *махси*.

Достигая пожилого возраста, женщина не нуждалась в большом количестве украшений, которые ранее защищали ее фертильность. Характерно, что старушечий комплекс украшений практически полностью повторял девичий комплекс.

Прическа пожилых женщин состояла из двух кос, которые связывали между собой за спиной либо перекидывали вперед, на манер девичьей прически. Кроме того, концы кос «укорачивали», подворачивая их или завязывая концы узлами, что являлось знаком прекращения периода фертильности<sup>100</sup>. В этом возрасте женщины не пользовались какими-либо косметическими средствами.

## Траурная одежда

Траурный костюм не включал каких-либо особых видов одежды, отличавшихся по покрою от вышеописанных. В целом женщины каждой возрастной группы в случае смерти родственника продолжали носить ту одежду, которая были характерны для их возраста. Одежда отличалась от повседневной цветом, который в свою очередь зависел от степени близости к покойному. Исключение составляли молодухи, которые не допускались на траурные церемонии.

Для траурного платья использовали ткань расцветки *вазнин* («тяжелый», «солидный», «сдержаный»), в которой полностью отсутствовал красный цвет и преобладали синий и зеленый. Ластовицы никогда не делались цветными. Если умирал кто-либо из самых близких родных, в знак глубокого траура надевали платье из белой гладкой хлопчатобумажной материи<sup>101</sup>.

*Пешево* из ткани синего цвета<sup>102</sup> считалось траурной верхней плечевой одеждой. Близкие родственницы умершего отличались наиболее яркими и нарядными *пешево*<sup>103</sup>, но носили их только первые несколько дней траура.

В отличие от обычных шаровар траурные всегда целиком шили из одной ткани, опасаясь, что в противном случае можно вызвать новые смерти. Траурные шаровары шили темно-синие, иногда с черным или белым узором. Как упоминалось выше, вставка из контрастной ткани, согласно традиционным представлениям таджиков, обеспечивала плодовитость женщины и одновременно являлась оберегом. В траурной одежде, вероятно, цветная ластовица воспринималась как средство вызывать «плодовитость» смерти.

Характерное отличие траурного костюма равнинных таджиков — наличие пояса, который представлял собой сложенный несколько раз большой платок, свободно завязанный на талии поверх *пешево*. Его надевали во время оплакивания покойного и при посещении могилы на второй, третий и сороковой день. В случае траура по мужу женщина снимала пояс после годовых поминок<sup>104</sup>.

Траурный головной убор также соответствовал возрастной группе его владелицы и сохранял при этом свои характерные цвета. Обязательной частью траурного головного убора был *лячак*<sup>105</sup>, закрыва-

вший шею и грудь. В случае отсутствия данного элемента головного убора, например у девочек, девушек и пожилых женщин, его заменили платком, один из углов которого перебрасывали на противоположное плечо.

В траурных прическах женщин демонстрировалась полная или частичная инверсия по отношению к обычному состоянию. Самые ближайшие родственницы полностью расплетали косы и не расчесывали их. Более дальние расплетали их частично.

\* \* \*

Таким образом, опираясь на проведенный анализ одежды равнинных таджиков, можно выделить следующие характерные возрастные особенности костюмных комплексов. В одежде и прическе девочек появляются признаки половой дифференциации, важными показателями которой являются отращивание и высокое заплетание кос, которые не закрываются, а также новый остроконечный головной убор, наиболее близкий к традиционным мужским шапкам *кулох*. Наряду с амулетами-оберегами в костюме появляются украшения, символизирующие плодородие.

Маркировка возрастных изменений в костюме девушек проявляется сменой головного убора и новым типом верхней плечевой одежды *калтача*. Характерным знаковым отличием становится «стягивание» силуэта, проявляющееся в крое одежды, тугих узлах головного убора и накосных украшениях. В украшениях доминирует символика плодородия.

Свадебный костюм фактически состоит из двух самостоятельных комплексов, в каждом из которых доминируют свои характерные особенности. Костюм невесты имеет характерные черты девичьей одежды и дополняется лишь большим количеством украшений. В его состав входит также большое головное покрывало — деталь женского костюма. В одежде молодухи — втором костюмном свадебном комплексе — наблюдается смешение черт девичьего и женского костюма. В нем присутствуют и характерные только для данного обрядового костюма головные свадебные украшения.

Костюмный комплекс возрастной группы фертильных женщин во многих своих чертах резко противоположен девичьему. «Стянутая сексуальность» плечевой одежды заменяется на широкие с дополнительными клиньями формы одежды. Узел исчезает из головных уборов и украшений. Достаточно простые по своему составу девичьи головные уборы уступают место многосоставным, закрывающим шею, грудь, волосы, плечи и спину женским. Многослойность присутствует и в одежде — традиционно женщина надевает от двух до пяти платьев. Качественно изменяется прическа, косы плетутся низко, появляются локоны.

Одежда пожилых женщин демонстрирует выход из возраста фертильности и частичное «возвращение в девичество». Сужение плечевой одежды и изменение ее цветовой гаммы с красно-розовой на сине-голубую сочетается с упрощением головного убора, на котором вновь появляются узлы. Шея и грудь женщины не закрываются украшениями, открытыми остаются и концы кос.

В заключение хотелось бы отметить, что женские костюмные комплексы равнинных таджиков, бытовавшие в конце XIX — начале XX в., в каждый возрастной период сохраняли некоторые детали предыдущих, выражая, таким образом, образ единой линии жизни женщины с особенными ролями на каждом ее этапе<sup>106</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Гребенкин А. Д. Очерки Когистана. *Путешественник* (январь 1873), с. 60—88.

<sup>2</sup> Он же. Таджики. *Русский Туркестан* (М., 1882), с. 1—50.

<sup>3</sup> Наливкин В., Наливкина М. *Очерк быта женщины туземного населения Ферганы* (Казань, 1886).

<sup>4</sup> Ершов Н. Н., Широкова З. А. *Альбом одежды таджиков* (Душанбе, 1969), с. 34.

<sup>5</sup> Сухарева О. А. *История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX — начало XX в.)* (М., 1982).

<sup>6</sup> Люшкевич Ф. Д. Одежда таджикского населения Бухарского оазиса в первой половине XX в. *Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Сборник МАЭ XXXIV* (Л., 1978), с. 123—144.

<sup>7</sup> Писарчик А. К. *Материалы к истории одежды таджиков Нурага. Старинные женские платья и головные уборы. Костюм народов Средней Азии* (М., 1979), с. 116.

<sup>8</sup> Чвырь Л. А. Отражение возрастных градаций в таджикских ювелирных украшениях. *Советская этнография IV* (1970), с. 95.

<sup>9</sup> Широкова. Детская одежда таджиков и связанные с ней обряды. *Этнографическое обозрение IV* (2002), с. 83.

<sup>10</sup> Люшкевич. Одежда таджикского населения..., с. 140.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Наливкин, Наливкина. Указ. соч., с. 174.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Люшкевич. Одежда таджикского населения..., с. 140.

<sup>15</sup> Знаковая символика воды и дерева неоднократно была рассмотрена в ряде исследований, касающихся различных аспектов материальной и духовной культуры народов региона: Фахретдинова Д. А. *Ювелирное искусство Узбекистана* (Ташкент, 1988), с. 100; Рузиев М. А. *Эволюция таджикского орнамента (IX—XX вв.)*. Автореф. дис. ... д-ра искусствоведения (М., 1988); Кисляков Н. А. *Семья и брак у таджиков* (М.; Л., 1959) и др.

<sup>16</sup> Наливкин, Наливкина. Указ. соч., с. 174.

<sup>17</sup> Там же, с. 22; Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 22.

<sup>18</sup> Бикдjanova M. A. Одежда узбечек Ташкента XIX — начала XX в. *Костюм народов Средней Азии* (М., 1979), с. 134.

<sup>19</sup> Наливкин, Наливкина. Указ. соч., с. 25.

<sup>20</sup> РЭМ, колл. №№ 58-9, 7013-20, 8762-22132, 12205-1.

<sup>21</sup> Там же, с. 85.

<sup>22</sup> Люшкевич. Одежда таджикского населения..., с. 135.

<sup>23</sup> Там же, с. 84.

<sup>24</sup> Борозна Н. Г. Материальная культура узбеков Бабатага и долины Кафирнигана. *Материальная культура народов Средней Азии и Казахстана* (М., 1966), с. 117.

<sup>25</sup> Рассудова Р. Я. Материалы по одежде таджиков верховьев Зеравшана. *Сборник МАЭ XXVI* (Л., 1970), с. 261.

<sup>26</sup> Попова Л. Ф., Старостина О. В. Знаковые средства маркировки возрастов в женских головных уборах народов Средней Азии и Казахстана. *Материалы по этнографии*, IV (в печати).

<sup>27</sup> РЭМ, колл. № 242-13.

<sup>28</sup> Чвырь. Отражение возрастных градаций, с. 116.

<sup>29</sup> Борозна. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии и Казахстана. *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии* (М., 1975), с. 289.

- <sup>30</sup> Фахретдинова. Указ. соч., с. 22.
- <sup>31</sup> Наливкин, Наливкина. Указ. соч., с. 178.
- <sup>32</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 20.
- <sup>33</sup> Там же, с. 21
- <sup>34</sup> Писарчик. Указ. соч., с. 116.
- <sup>35</sup> РЭМ, колл. №№ 240-43, 240-47/1, 2.
- <sup>36</sup> Чырып. *Таджикские ювелирные украшения* (М., 1977), с. 98.
- <sup>37</sup> РЭМ, колл. №№ 240-17, 240-53, 240-54, 8762-21210.
- <sup>38</sup> Наливкин, Наливкина. Указ. соч., с. 107.
- <sup>39</sup> Троицкая А. Л. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана. *Советская этнография*, VI (1935), с. 135.
- <sup>40</sup> Широкова. *Традиционная и современная одежда таджиков Горного Таджикистана* (Душанбе, 1976), с. 104.
- <sup>41</sup> Попова, Старостина. Знаковая маркировка возраста в женских прическах народов Средней Азии и Казахстана. *Материалы Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских чтений) 2004—2005* (СПб., 2006), с. 179.
- <sup>42</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 31.
- <sup>43</sup> Люшкевич. Одежда таджикского населения..., с. 136.
- <sup>44</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 39.
- <sup>45</sup> Там же, с. 42.
- <sup>46</sup> РЭМ, колл. №№ 59-2, 3; 58-36.
- <sup>47</sup> Бикджанова М. А. Одежда узбечек Ташкента XIX — начала XX в. *Костюм народов Средней Азии* (М., 1979), с. 134.
- <sup>48</sup> Наливкин, Наливкина. Указ. соч., с. 191.
- <sup>49</sup> Сухарева. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии. *Среднеазиатский этнографический сборник*, I (М., 1954), с. 306.
- <sup>50</sup> Крестовский В. В. *В гостях у эмира Бухарского* (СПб., 1887), с. 275.
- <sup>51</sup> Сухарева. Древние черты, с. 306.
- <sup>52</sup> Наливкин, Наливкина. Указ. соч., с. 192.
- <sup>53</sup> Чырып. *Таджикские ювелирные украшения*, с. 41.
- <sup>54</sup> Даркевич В. П. *Художественный металл Востока: произведения восточной тюревтики на территории европейской части СССР и Зауралья* (М., 1984), с. 10.
- <sup>55</sup> Чеснов Я. В. Поэтика девичества. *Женины и свобода* (М., 1994), с. 226.
- <sup>56</sup> Фахретдинова. Указ. соч., с. 118, 122.
- <sup>57</sup> Наливкин, Наливкина. Указ. соч., с. 192.
- <sup>58</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 50.

- <sup>59</sup> Андреев М. С. Свадебные лицевые занавески горных таджичек. *Сб. МАЭ*, XV (М.; Л., 1953), с. 310.
- <sup>60</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 21.
- <sup>61</sup> Наливкин, Наливкина. *Указ. соч.*, с. 192.
- <sup>62</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 21.
- <sup>63</sup> Люшкевич. Одежда жителей центрального и юго-западного районов Ирана. *Традиционная культура народов Передней и Средней Азии* (Л., 1979), с. 124.
- <sup>64</sup> Там же, с. 131.
- <sup>65</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 22.
- <sup>66</sup> Люшкевич. Одежда таджикского населения..., с. 131.
- <sup>67</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 36.
- <sup>68</sup> Попова, Старостина. Знаковые средства маркировки возраста...
- <sup>69</sup> Фахретдинова. *Указ. соч.*, с. 100.
- <sup>70</sup> Борозна. Некоторые материалы об амулетах-украшениях..., с. 183.
- <sup>71</sup> Фахретдинова. *Указ. соч.*, с. 100.
- <sup>72</sup> Даркевич. *Указ. соч.*, с. 111.
- <sup>73</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 113.
- <sup>74</sup> Попова, Старостина. Знаковая маркировка возраста..., с. 179.
- <sup>75</sup> Наливкин, Наливкина. *Указ. соч.*, с. 104.
- <sup>76</sup> Там же, с. 95.
- <sup>77</sup> Писарчик. *Указ. соч.*, с. 115.
- <sup>78</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 19.
- <sup>79</sup> Писарчик. *Указ. соч.*, с. 115.
- <sup>80</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 31.
- <sup>81</sup> Широкова. Мужская и женская поясная одежда таджиков. *Этнография в Таджикистане* (Душанбе, 1989), с. 70.
- <sup>82</sup> Люшкевич. Одежда таджикского населения..., с. 138.
- <sup>83</sup> Широкова. *Традиционная и современная одежда женщин...*, с. 98.
- <sup>84</sup> Попова. Старостина. Знаковые средства маркировки возраста...
- <sup>85</sup> Сухарева. Древние черты ..., с. 139.
- <sup>86</sup> Там же, с. 304.
- <sup>87</sup> Писарчик. *Указ. соч.*, с. 119.
- <sup>88</sup> Наливкин, Наливкина. *Указ. соч.*, с. 221.
- <sup>89</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 139.
- <sup>90</sup> РЭМ, колл. № 8520-182; 12210-14, 15, 16.
- <sup>91</sup> Наливкин, Наливкина. *Указ. соч.*, с. 96.
- <sup>92</sup> Там же, с. 104.
- <sup>93</sup> Там же, с. 132.

- <sup>94</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 23
- <sup>95</sup> Люшкевич. Одежда таджикского населения..., с. 131.
- <sup>96</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 31.
- <sup>97</sup> Попова, Старостина. Знаковые средства маркировки возраста...
- <sup>98</sup> Рассудова. Указ. соч., с. 31.
- <sup>99</sup> Борозна. *Материальная культура таджиков верховьев Зеравшана* (Душанбе, 1973), с. 218.
- <sup>100</sup> Попова, Старостина. Знаковая маркировка возраста..., с. 180.
- <sup>101</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 25.
- <sup>102</sup> Люшкевич. Одежда таджикского населения..., с. 136.
- <sup>103</sup> Сухарева. *История среднеазиатского костюма*, с. 36.
- <sup>104</sup> Наливкин, Наливкина. Указ. соч., с. 231.
- <sup>105</sup> Люшкевич. Одежда таджикского населения..., с. 143.
- <sup>106</sup> Попова, Старостина. Знаковые средства маркировки возраста...

*Е. Л. Кубель*

**СРЕДНЕАЗИАТСКАЯ КЕРАМИКА В СОБРАНИИ  
РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ  
(КОЛЛЕКЦИОННЫЕ СБОРЫ 1900—1912 гг.)**

Такой традиционный вид деятельности для всего среднеазиатского региона, как производство гончарных изделий, издавна привлекал внимание исследователей. Наиболее значимой работой по теме является крупная монография Е. М. Пещеревой<sup>1</sup>. Часть этой книги посвящена мужскому гончарству Карагата, Пенджикента, Самарканда, Шахрисябза, Ташкента, Гиждувана и Риштана. Е. М. Пещерева уделила основное внимание технике производства, формам сосудов и их хозяйственному назначению, а также ремесленным организациям городских гончаров. В книге также содержится подробный историографический обзор литературы по данному вопросу начиная с источников XIX в. до момента выхода монографии в свет.

Двумя годами позже вышла книга М. К. Рахимова<sup>2</sup>, инженер-керамиста и искусствоведа, обстоятельно описавшего технику и технологию мужского гончарства самых крупных ремесленных центров Узбекистана, в том числе интересующих нас Риштана и Самарканда. В этой работе автор впервые уделил внимание особенностям художественного оформления изделий, собран внушительный материал по различным элементам узоров, который для удобства использования был помещен в таблицы. Очень важны для понимания того, как про текали процессы развития гончарства на данной территории, много летние исследования Э. В. Сайко, посвятившей изучению техники и технологии средневекового керамического производства ряд работ<sup>3</sup>. Для более полного раскрытия нашей темы имеют значение две небольшие по объему, но чрезвычайно насыщенные информацией статьи старейшины таджикской этнографии А. К. Писарчик. В статье «Народное прикладное искусство таджиков»<sup>4</sup> дается краткая характеристика старых керамических центров конца XIX — начала XX в., населенных таджиками, а именно Самарканда, Гиждувана, Риштана, Ходжента и Ура-Тюбе, и приводятся некоторые изображения старой

орнаментированной посуды из Ходжента и Ура-Тюбе. В статье «Некоторые сведения о народной керамике Самарканда»<sup>5</sup> в разделе, посвященном самаркандскому гончарному производству, автор на основе полевых материалов 1940-х годов дополняет сведения, содержащиеся в монографии Е. М. Пещеревой.

Чрезвычайно ценные работы, в которых присутствуют аннотированные изображения гончарных изделий конца XIX — начала XX в. В книге Д. А. Фахретдиновой<sup>6</sup> опубликовано блюдо сер. XIX в. работы мастера Абдулло из Риштана. В небольшой по объему статье А. К. Разыграевой<sup>7</sup> содержатся изображения нескольких расписных блюд из Канибадама примерно того же времени. В монографии Н. Н. Ершова<sup>8</sup> в главе «Гончарство» содержатся важные сведения о мужском гончарстве этого старого керамического центра. Немецкий исследователь Й. Кальтер<sup>9</sup> опубликовал ряд предметов из Музея этнографии в Берлине, относящихся к интересующему нас периоду, из Бухары, Самарканда и Риштана. Однако коллекция керамики Российского этнографического музея оставалась в стороне от внимания исследователей. Между тем публикация вещевого этнографического материала — коллекционных собраний, хранящихся в музеях, всегда актуальна, так как имеет большое значение для исследований по традиционной культуре разных народов. Целью данной работы является ввод в научный оборот ранее неисследованной группы таких источников.

Начало коллекции керамики Российского этнографического музея было положено известным собирателем С. М. Дудиным, работавшим над сбором материала для создаваемого Этнографического отдела Русского музея в 1900—1902 гг.<sup>10</sup> В 1912 г. музей у А. Ю. Гинига-Пилсудского приобрел коллекцию керамики, привезенную им из Туркестанского края (преимущественно из Ферганской долины). Во время Великой Отечественной войны в результате прямого попадания авиабомбы в помещение над хранилищем керамики коллекции сильно пострадали. Происхождение оставшихся единичных шедевров из Бухары, Самарканда и Ферганской долины определило географические границы данного исследования.

Некоторые архивные материалы послужили дополнением к литературным источникам по нашей теме. Интересные сведения об

истории гончарного производства в Самарканде, Ходженте, Ура-Тюбе и Риштане содержатся в отчетах О. М. Коржинской<sup>11</sup>. К «Отчету» прилагаются несколько рисунков старой керамики из Риштана и Ходжента, выполненных автором на месте. В рукописи статьи Е. М. Пещеревой<sup>12</sup> имеется несколько ценных замечаний, не вошедших в текст ее монографии 1959 г.

Наиболее важным источником для нас стал пространный «Отчет о поездках в Среднюю Азию в 1900—1902 годах» С. М. Дудина<sup>13</sup>. В нем исследователь постарался дать наиболее полную характеристику разным сторонам быта народов Среднеазиатско-казахстанского региона, в том числе ремеслам. Текст сопровождается рисунками приобретенных собирателем предметов и их описанием.

Переходя к характеристике коллекции, уместно предварить ее кратким очерком о представлениях, связанных с происхождением гончарства, отношением к глиняной посуде, некоторых моментах технологического процесса, с одной стороны, общих для всего региона, а с другой — имеющих некоторые локальные особенности.

Понятие гончарные изделия или гончарная продукция (от русского слова «горн») объединяет предметы, выполненные из обычных глин и прошедшие обжиг в температурном режиме в пределах 800—1000 °С. Среднеазиатские мастера при обжиге посуды, покрытой свинцовой поливой, доводили температуру до 850 °С, а для щелочных глин требовалась температура не менее 950 °С. Для наименования гончарных изделий в регионе был принят общий термин *кулоли*, гончаров называли *кулол* или по специализации: *косагар* выделывали чашки и блюда, *кузагар* — кувшины. Были еще мастера *танурсоз*, изготавливающие печи для выпечки лепешек.

Искусство изготовления гончарной посуды в Средней Азии по одной из легенд связано с именами двух наиболее почитаемых местных святых — Саида Амири Кулола и его учеником Девонаи Багоуддина, могилы которых находятся в Бухаре. В легенде повествуется о драматическом событии, связанном с одним из самых важных и тонких с точки зрения гончарной технологии моментов — обжиге готовой продукции. Именно тогда, когда жар в печи *хумдон* достиг высшей точки, обнаружился недостаток топлива. Саид Амири Кулол решил войти в огонь, чтобы обеспечить *хумдону* нужную температуру.

ру. Багоуддин не допустил жертвы учителя и сделал это сам. Произошло чудо: печь нагрелась до нужной степени, а Багоуддин вышел из огня невредимым<sup>14</sup>. Другая легенда, записанная у таджикского населения Самарканда, Ходжента и Ура-Тюбе в 90-е годы XIX в., связывала происхождение этого рода деятельности с самим архангелом Гавриилом. Она гласила, что после сотворения мира Бог послал на нее хазрета Джабраила (архангела Гавриила) вместе с другими четырьмя ангелами. Ангелы эти сотворили из земли первого человека Адама, а жизнь ему дал сам Бог. У хазрета Джабраила осталась от сотворения Адама земля, из которой он сделал кувшин и научил этому ремеслу Адама<sup>15</sup>.

У таджиков существовало особо почтительное отношение к посуде, сделанной из обожженной глины, именно из нее, а не из припозной фарфоровой предпочитали есть в праздники и в дни поста. Глиняная посуда была обязательной при совершении всех обрядов жизненного цикла. Новую глиняную чашку употребляли для приготовления обрядовых кушаний при совершении ритуалов *рухуарвов* — символического кормления духов предков, *париталбон* — призываания *пари* и обряда кормления *дэвов* таджики Самарканда, Пенджикента, Ходжента, Исфары<sup>16</sup>. В ряде мест существовало представление, что глиняная посуда всегда *халол* — чистая, равно как и гончарная глина чистая настолько, что мастер мог во время работы брать пищу руками, не помыв их предварительно. Уважительное отношение к этому материалу выразилось в запрете присаживаться на кучу глины, приготовленной к работе. Некоторые сосуды (например, маслобойка) почитались наравне с хлебом, и ими клялись так же, как хлебом<sup>17</sup>. Глиняные сосуды приносили в качестве *худой* (жертвы) на некоторые *мазары*. Так, например, поступали женщины в кишлаке Риштан. Перед тем как отправиться на *мазар* Ходжа Илгар Боши, они брали бракованную или битую посуду в мастерских гончаров<sup>18</sup>.

В Средней Азии повсеместно имелись залежи лессовых глин. Гончарные глины, пригодные для производства посуды, являются их разновидностью. Мастера сами занимались ее добычей, обычно недалеко от селения. В Риштане залежи красноватой гончарной глины *хоки сурх* находились в 2 км от селения, самаркандская серая глина *гилмоя* привозилась из местности Чупаната в 8 км от города, гончар-

ную глину в Пенджикенте добывали прямо рядом с селением, она считалась хорошей, но все же уступающей по качеству самаркандской и каттакурганской. Самой лучшей считалась пластичная огнеупорная гильбота, она была самой жирной, после обжига приобретала белый матовый цвет. Эта глина шла как на ангобирование посуды, так и на изготовление цветных ангобных красок. Встречалась она не повсеместно (например, в разных местах Ферганской долины), ее расходовали очень бережно, смешивая с обычной гончарной глиной для улучшения качества изделия. Так поступали гончары Ходжента и Пенджикента. Почти в чистом виде она употреблялась только при изготовлении чини — ложного фарфора<sup>19</sup>.

Качество изделий во многом зависело от состава глины, поэтому так важны были приемы работы с глинами разного состава, передававшиеся из поколения в поколение. Главнейшим свойством глины, идущей на изготовление керамических изделий, является ее пластичность. Глину по степени пластичности делили на жирную, пластичную и тощую, менее пластичную. Хотя пластичность глин позволяет придавать массе различные формы, слишком высокая ее степень имеет много отрицательных качеств, которые мастеру приходилось устранять. Слишком жирные глины могут деформироваться при обжиге, при сушке они дают трещины. Чтобы этого избежать смешивали разные сорта глин, использовали так называемые отощающие добавки. Прием смешения глиняных масс был хорошо известен таджикским кулолам вплоть до конца ХХ в. Карагатгский гончар Саид Расулов приготовлял глиняные смеси для тарелок и кувшинов, смешивая различные по химическому и минералогическому составу породы из трех месторождений. Он получал пластичную массу для кувшинов и более тощую для чаш и блюд<sup>20</sup>.

При изготовлении чашек и блюд в Самарканде и Пенджикенте в гончарное тесто добавляли лух — пух из растрепанных плодов тростника или рогоза. Для крупных сосудов гончары Самарканда употребляли два сорта глины. Один шел на стенки, а другой вкладывался внутрь сосуда на дно и носил название *toki* — донный. Донный сорт состоял из смеси глины и конского или ослиного навоза, по мнению гончаров, предотвращавшего растрескивание сосудов при сушке<sup>21</sup>.

В Ходженте употреблялась местная глина — *лоя* — с примесью тростникового пуха для глазурованной посуды и овечьей шерсти для изготовления печей для хлеба *танур*. «Примесь пуха незначительная — фунта два на весь заряд печи. В Ходженте гончар Шакуров говорил, что слишком большое количество пуха увеличивает пористость и уменьшает прочность посуды»<sup>22</sup>.

В Риштане в полуготовую хорошо вымешенную глину в несколько приемов прибавляли *тузгох* — пух рогозы. Количество его зависело главным образом от величины и формы тех предметов, для выделки которых заготавливалась глина. Важно было соблюсти определенные пропорции, так как при переизбытке этой органической добавки глина, по мнению гончаров, теряла свою эластичность. Тогда о такой глине говорили: *памак шудаст* (тадж.) — «стала плотной»<sup>23</sup>.

Традиция добавок пуха, шерсти, навоза в глину в регионе существовала также в лепной женской керамике. Другие этнографические сведения о процессе подготовки глины ввиду крайней скудости информации неполны и отрывочны, но являют чрезвычайно широкий ареал распространения по всему земному шару. От территорииально самых близких на Ближнем и Среднем Востоке (Ирак и Сирия), далее Южной Азии (некоторые районы Индии и Пакистана) и на других континентах: в Африке и обеих Америках<sup>24</sup>. Следует, однако, заметить, что только в Средней Азии такие примеси добавляли в глину, предназначенную для изготовления глазурованной посуды высокого качества, во всех прочих случаях речь идет о печах для выпечки хлеба или о более мелкой утвари, которую не покрывали поливой. Традиция использования среднеазиатскими гончарами искусственных органических добавок является удивительным явлением, дошедшем до нашего времени с эпохи древнейшего гончарства (или «протогончарства»).

Одним из основных звеньев и одновременно этапом технологического процесса производства керамики является глазурование. В конце XIX — начале XX в. в Средней Азии гончары употребляли наиболее легкоплавкие свинцовые и щелочные глазури. Щелочные глазури по своему составу делились на калиевые (поташные) и натриевые (содовые, в регионе их принято называть ишкоровыми). Мастера-гончары с большим успехом употребляли в производстве

глазурей щелочь, добываемую от пережигания растений. Выбор трав определялся в каждом конкретном случае и зависел от места производства. Чаще употреблялись растения, зола которых после пережигания содержит не поташ, а соду (*ишикор*). Химическое исследование золы всех используемых для изготовления глазурей растений не проводилось, поэтому пока невозможно проследить различие щелочей в разных керамических центрах. Многолетний опыт позволял мастерам учитывать такой факт, как изменение цвета одних и тех же красителей под разной по составу глазурью. Например, медь, с которой свинцовая глазурь давала ярко-зеленый цвет, окрашивала щелочную глазурь в яркий бирюзово-голубой цвет. Железо только под свинцовою глазурью давало чистый коричневато-золотисто-желтый цвет или коричневато-черный на белом поле. В конце XIX — начале XX в. наиболее часто стали использоваться свинцовые глазури. В основном это объясняется трудоемкостью процесса приготовления щелочной глазури, а также дешевизной и доступностью свинца, в большом количестве завозившегося из России. Самаркандские мастера кроме основного компонента — свинца — добавляли в состав песок, глину и клейстер<sup>25</sup>.

Среднеазиатские гончары приготавливали глазурь способами, известными еще со времен средневековья: фриттванием (предварительным обжигом входящих в ее состав частей) и сырым, когда раздробленная на специальных мельницах-жерновах и затем просеянная масса размешивается на воде и в таком виде наносится на изделие. Качеству воды придавалось большое значение. Во второй половине XX в. караганские мастера считали, что есть вода, с которой никогда не получается глазурь. Вода не должна содержать вредных примесей, она должна растворять в какой-то степени все компоненты глазури<sup>26</sup>. Интересно, что в соседнем Иране в XVII в. качеству воды, используемой в производстве глазури, гончары также придавали большое значение. Опытные мастера приписывали воде различные свойства: считалось, что в одной воде краски расплываются, другая же концентрирует краски, не давая им растекаться. Это мнение сохранялось в Иране по крайней мере до середины XX в.<sup>27</sup>

Поливную посуду, покрытую прозрачными глазурами, называли общим названием *сафоль*, посуду, покрытой глухой поливой, — *чини*

(букв. «китайский»). Этим термином также обозначали фарфор. В Риштане и Самарканде в 1870-х годах были зафиксированы рассказы об использования глухой свинцовой поливы (имеющей в своем составе олово как глушитель) в начале второй половины этого столетия<sup>28</sup>. Интересно, что в самом Китае глухая полива не применялась. Е. М. Пещеревой было высказано обоснованное предположение, что рецепт ее изготовления был завезен из Ирана, «где производство посуды с глухой поливой и рыхлым черепком было известно, в то время как для Восточного Туркестана его мы не знаем»<sup>29</sup>. Следует, однако, заметить, что это было повторное введение в производство посуды с глухой глазурью. Археологами на территории современного Таджикистана найдена подобная керамика, датированная XI—XII вв.<sup>30</sup> В Средней Азии глазурование как особая, обязательная часть технологического процесса прошла длительный путь развития. В VII—VIII вв. появляются щелочные глазури, окрашенные и полупрозрачные, в IX—X вв. — свинцовые глазури. Сравнительный анализ комплекса нововведений в керамическом производстве Средней Азии и областях Ближнего и Среднего Востока позволяет говорить об общих основных принципах и едином ритме развития его в этих регионах.

Основными подглазурными красками, применявшимися керамистами, являлись различные виды белых и цветных гончарных глин и окислы металлов. Керамические краски изготавливались из местного сырья самими мастерами, на глаз, поэтому тон краски мог меняться при каждом новом составлении. Поблизости от Риштана, на склонах Алайского хребта, добывали марганец *магл*, необходимый для получения красок темно-лилового и темно-коричневого цветов, для красно-бурого цвета использовали железистую глину *жуша*, для желтого цвета — *малгаш* — горную породу, богатую сурьмой, зеленая приготавлялась из окиси меди, разные оттенки синего получались из привозного *ляджуварда* (ляпис-лазури), добываемого в горах Бадахшана, затем его сменил фабричный кобальт. Краски, используемые для подглазурной росписи, должны были иметь определенную плавкость, не растворяться в глазури, образовывать четкую линию рисунка или давать расплывчатые контуры и потеки. Характерно, что добавление в состав красителей глины как стабили-

зирующего вещества считается достижением средневековых самаркандских керамистов. В Иране в это время имели место красивые прозрачные и глубокие тона красок, но несколько расплывчатые контуры рисунка<sup>31</sup>.

Поливную керамику Средней Азии по колориту росписи и глазури принято делить на две большие группы: керамику сине-белоголубых тонов и керамику зелено-коричнево-желтых тонов. К первой группе относят керамику таких больших центров, как Хорезм и Фергана. Ко второй группе — керамику Бухары и Самарканда<sup>32</sup>. Деление это немного условное, так как сине-белоголубые тона встречаются также в гончарных изделиях, происходящих из старой Бухары или Самарканда, что можно проиллюстрировать на примере коллекции керамики Российского этнографического музея.

### Бухарский центр гончарства

В конце XIX — начале XX в. керамическое производство Бухары было сосредоточено в основном в кишлаках Бахауддин и Варданза, расположенных недалеко от города. Гончарная продукция из этих мест находила свой сбыт на базаре города Бухары, именно там С. М. Дудин приобрел большую часть своей коллекции. Поэтому в описании вещей, собранных им в Бухаре, обычно (за редким исключением) присутствуют следующие общие определения: «старая бухарская работа» или «современная бухарская работа». Собиратель в своем отчете сетовал на трудности, с которыми он столкнулся при определении форм кувшинов для разных мест производства из-за их схожести. «То же можно сказать относительно *офтоба*, которые в большом количестве выделяются из глины и покрываются поливой или обжигаются без этой последней»<sup>33</sup>. Известно, что простые неполивные *офтоба* повсеместно покупали только для омовения покойников. Покрытые поливой и украшенные расписным орнаментом держали в домах на полках в качестве украшения. Один из таких *офтоба*, «старой работы» (по определению собирателя), был приобретен в Бухаре<sup>34</sup>. Кувшин небольшой, с шаровидным туловом с коротким вертикальным носиком, соединенным полукруглой ручкой с более крупным резервуаром для наливания воды. Он имеет широ-

кое дно, покрыт сине-фиолетовой глазурью. В форме этого кувшина, в лепке носика и резервуара отчетливо виден архаический прототип такого рода сосудов, к которым у населения сохранялось особенно почтительное отношение.

Другой вид кувшинов характеризуется собирателем в отчете следующим образом: «Небольшие широкогорлые кувшинчики, напоминающие наши кринки и назначающиеся частью для отстоя молока — для чего идут главным образом дешевые сорта, т. е. без росписи и поливы, и для других целей — поливанные, часто богато расписанные, известны под именем *голча*. Формы простых *голча* цилиндрические, также называемые *хурмача*, они снабжены двумя или четырьмя ушками. Поливанные расписные *голча* чаще встречаются боченкообразной формы и чаше ушков не имеют. Лучшие *голча* в таком роде изготавливаются в Бухаре и Риштане. *Голча* бухарские расписанные по белому фону зеленовато-бирюзовой и черными тонами или ультрамарином и бирюзовым тоном»<sup>35</sup>. Из нескольких приобретенных собирателем сосудов до нашего времени сохранился только один<sup>36</sup>. Он цилиндрической формы, по определению С. М. Дудина «с яйцевидным брюшком на плоском донце». Покрыт росписью по красно-охряной глазури. Геометрический орнамент процарапан по сырому, растительный нанесен кистью черной, синей, желтой, зеленой и белой краской.

Другой редкий экспонат — ваза бухарского производства<sup>37</sup>, цилиндрической формы, с прямыми, слегка расширяющимися кверху стенками и вертикальным венчиком. Роспись покрывает всю поверхность предмета, располагаясь полосами разной ширины, и имеет как геометрический характер (ряд узких высоких арочек в середине туловища, вокруг которых идут два ряда квадратов со вписанными кругами), так и растительный: ряд цветочных розеток с закрашенной серединой по низу изделия и два ряда четырехлепестковых розеток, вписанных в квадрат на плечиках и один ряд на венчике вазы. Роспись выполнена по бело-молочному фону несколькими оттенками синей краски: от светлого сине-зеленого тона до фиолетового.

С. М. Дудин, характеризуя разные центры среднеазиатской керамики, особое внимание уделял описанию колорита красок и глазурей. «Старые бухарские тарелки и блюда имеют блестящую поливу

и расписаны по зеленовато-белому фону (зеленоватый тон происходит от прозрачной глазури, прикрывающей роспись) ультрамариновым зеленым и, в более новых, с прибавлением красно-черного тона. Новейшие тарелки и блюда расписываются в более теплых тонах с преобладанием желтых и красных тонов. Иногда между ними попадаются образцы очень красивой и по тонам, и по рисунку работы<sup>38</sup>. Колорит одного из блюд *табак лангари*, сохранившегося в фонде нашего музея<sup>39</sup>, в точности соответствует описанию, данному собирателем для бухарской посуды: зеленовато-белый тон глазури придает белому цвету фона на середине блюда серый оттенок. Борт тарелки выделен глубоким синим цветом, по которому идет роспись зеленым, красным и белым (теплого оттенка) цветом. Роспись представляет собой нехарактерное для среднеазиатской традиции реалистичное изображение веток с листьями, близкое по стилистике изображениям на китайском фарфоре династии Минг XVII в. О том, что перед нами образец подражания, свидетельствует также воспроизведение китайского клейма на обратной стороне блюда.

В отчете исследователь продолжил излагать свои ценные наблюдения: «Более старые образцы бухарской посуды, встречающиеся у антикваров и в частных домах, имеют совершенно иной характер поливы и раскраски. Роспись их сделана по белому фону тонами ультрамариновым, бирюзово-зеленым до зеленого, черным до черно-красноватого. Чаще встречается сорт посуды, имеющий такую же красновато-желтую глину, как и современная посуда. Полива несколько мутна и мало блестяща. Тона росписи: по белому зеленым и тонко наведенным лиловато-красным, впадающим в черно-красный»<sup>40</sup>. Блюдо *табак лангари* (илл. 1)<sup>41</sup> по колориту соответствует данной собирателем характеристике старой бухарской посуды (заметим, однако, что стиль цветочных розеток, по нашему мнению, больше похож на риштанский). Композиция росписи состоит из восьми цветочных розеток и одной в центре блюда. В целом она аналогична построению на самаркандском блюде<sup>42</sup>, и в геометрическом выражении представляет два пересекающихся квадрата, образующих восьмиугольник, с неким элементом в центре. На бортах — ряд небольших килевидных арочек, в четыре из которых вписано изображение сосудов для воды. Синий фон украшен белыми точками с коричневой крапинкой в центре.



Илл. 1. *Табак лангари*, большое блюдо. Таджики. Бухара. Конец XIX в.  
РЭМ, колл. № 20-124

В 80-е годы XIX в. этнографами зафиксировано появление изображения разных предметов: кувшинов, ножей и прочих вещей в крупных декоративных вышивках. В русле этого явления происходил аналогичный процесс в гончарстве. В XIX в. в Среднюю Азию в качестве предметов роскоши продолжает завозиться китайский фарфор. Это были престижные, дорогие предметы, что естественным образом породило их копирование. Китайские мотивы переосмыслились в соответствии с местной традицией и вводились кулолами

в качестве отдельных элементов на местную продукцию, становясь органичной частью общего художественного решения. Так, арка с фестончатым завершением, китайский прототип которой еще отчетливо читался в росписи чаш XV в.<sup>43</sup>, в XIX в. под рукой мастера *наккоша* получила более понятное местному населению килевидное завершение. Она укрупнилась, середина могла быть заполнена излюбленным местным приемом — коричневыми точками на белых пятнах и изображениями кувшинов, как на рассмотренном блюде. Из России шло освоение нового огромного потребительского рынка фаянсовых изделий, отвечающих местным вкусам, начатое владельцем фабрики фарфоровых изделий Гарднером и продолженное новым ее владельцем Кузнецовым. Интересно сравнить изделия «под Китай», выполненные русскими художниками, работавшими на вышеназванных фабриках, и местными таджикскими мастерами. И те и другие из большого разнообразия орнаментов часто выбирали одни и те же (изображение пиона или хризантемы, меандр в бордюрах изделий, орнаментальный фриз из удлиненных узких арочек, опоясывающий середину или нижнюю части вазы или *косы*<sup>44</sup>), зачастую выполняя их в русле собственных художественных традиций.

Следующее блюдо *табак хапалак* из той же коллекции<sup>45</sup>. В его росписи присутствуют красно-коричневый и зеленый цвета, а также прием закраски синего фона белыми точками. Длинная ветка делит блюдо на две части, на каждой из которых изображены (зеркально друг к другу) пара крупных цветочных розеток с заштрихованной серединой и по две пары мелких листьев. Изображение розеток с заштрихованной серединой имеется на блюде первой половины XIX в., также происходящем из Бухары (кишлак неизвестен, либо Бахоуддин, либо Варданза, по предположению Н. Ф. Бурдукова<sup>46</sup>). Обращает на себя внимание разделение дна чаши на две части, что отсылает нас к эпохе Саманидов, памятникам X в. из Ферганской долины, к появлению нового стиля росписи<sup>47</sup>. Между тем принцип «отвесной композиции», когда рисунок имеет «верх и низ», уходит своими корнями в более позднюю эпоху. По наблюдению Г. А. Пугаченковой, он появляется в самаркандской керамике с XV в.<sup>48</sup> Борт блюда декорирован косой сеткой, изящным приемом, типичным для среднеазиатской керамики<sup>49</sup>. Композиция этого блюда из Российско-

го этнографического музея представляет для нас чрезвычайный интерес, так как она вобрала в себя стилемобразующие черты сразу двух исторических эпох, оказавших наибольшее влияние на сложение стиля среднеазиатской керамики рассматриваемого периода.

В большом блюде *табак лангари* (илл. 2)<sup>50</sup> также присутствует прием росписи коричневыми точками в белых кружках на синем фоне как заполнение центрального квадрата на дне и как выделение узкого борта блюда. Четыре полосы, отходя от центрального квадрата, образуют равновеликий крест. В каждой из них — по две пары полупальметт, расположенных зеркально друг к другу. В середине каждого из четырех сегментов, образованных крестом, мы видим изображение произрастающего из условного «вазона» плода граната со вписанной в него цветочной розеткой, по бокам которого располагаются изогнутые побеги, в углы сегментов вписаны половины цветочных розеток. Основной цвет росписи по белому фону синий, его дополняют зеленый и коричневый. На блюде обращает на себя внимание изображение граната (который одновременно является и плодом, и цветком) в «вазоне» — это один из сюжетов, которые показывают, сколь долго могут существовать некоторые изобразительные мотивы. Корнями своими этот мотив уходит в согдаисскую эпоху. В средневековых росписях Пенджикента кувшины с гранатами украшали помещение, через которое проходили в комнату с изображением четырехрукого божества<sup>51</sup>. Изображение ваз с цветами или плодами имеется на особой группе керамических изделий средневекового Самарканда — терракотовых очажках<sup>52</sup>. Мотив ваз, наполненных цветами, возникает вновь в XVII в. в мозаике *медресе* Ширдор и затем занимает прочные позиции в росписях жилых домов в Бухаре последующих эпох<sup>53</sup>. Сохранилось редкое изображение вазона в аппликации на ткани 70-х годов XIX в. из Бухары<sup>54</sup>. Но ближе всего по стилистике к нашему изображению стоит близкий к нему по времени сюжет вышивки *сузани* из Самарканда<sup>55</sup>. Композиция блюда *табак хапалак*<sup>56</sup> также близка к композиции вышивки *болинтуши* конца XIX в. из Самаркандской области<sup>57</sup> и демонстрирует другой тип построения — концентрический, также присущий на среднеазиатской керамике. Все пространство блюда занято трехчастной многолучевой розеткой с построением росписи из



Илл. 2. *Табак лангари*, большое блюдо. Таджики. Бухара. Конец XIX в.  
РЭМ, колл. № 244-22

центра, разделенного двумя скрещивающимися линиями, образующими равновеликий крест. Цвета традиционны для этого круга керамики: основной синий, дополнительные — коричневый, зеленый и молочно-белый. Подглазурная роспись расплывчатая, использован прием косой штриховки некоторых элементов. Присутствие общих мотивов, принципов композиционного построения, т. е. использование единых средств выражения, применяемых как в росписи керамики, так и в декоративной вышивке, подчеркивает общность художественного мышления, присущую среднеазиатским народным мастерам.

Редкий вид концентрического типа росписи демонстрирует другое блюдо, также приобретенное собирателем в Бухаре (илл. 3)<sup>58</sup>. В центре композиции — маленькая многолепестковая розетка, в центральном, свободном от росписи круге, вокруг которого в трех кругах по возрастанию располагаются изображения непрерывных вьющихся побегов: двух листьевых и одного цветочного. Роспись очень высокого качества, выполнена синим по белому фону. Тип изображения цветочного побега близок росписи на блюде конца XIX — начала XX в. из Риштана<sup>59</sup>.



Илл. 3. *Табак лангари*, большое блюдо. Таджики. Бухара. Конец XIX в. РЭМ, колл. № 244-20

## Самаркандский центр гончарства

По сообщениям, полученным от самаркандских мастеров, в начале XX в. в Самарканде было 32 мастерских *дукон*, где занимались гончарным ремеслом<sup>60</sup>. В городе с древними гончарными традициями сохранялось деление мастеров по специализации, о которой говорилось выше: на мастеров *косагар*, *кузагар* и *танурсоз*. Разное отношение к представителям этих специальностей проявлялось во время ежегодного цехового собрания *арвохи-тир* в честь духов — предков ремесла. По этикету во время угощения мастера *косагары* занимали более почетные места, чем *кузагары*. Объясняли это тем, что их продукция (чашки, блюда) подаются вместе с угощением, а изделия *кузагаров* (кувшины, *офтоба*) обычно стоят у входа. О высокой степени специализации гончарного ремесла в Самарканде говорит также деление на простых *косагаров* и *кузагаров*, т. е. мастеров, изготавливавших нерасписную продукцию, и мастеров *наккоией* — владеющих искусством росписи.

Помимо росписи для орнаментации посуды применялась техника процарапанного узора *чизма*, наносимого на сырье изделия под поливу перед обжигом. По словам информанта А. К. Писарчик самаркандского *усто* Мирмахмада, изделия без такого узора «раньше считались сделанными не по правилам»<sup>61</sup>. Процарапанный узор наносился поверх росписи таким образом, что его контуры и контуры узора, выполненного краской, не совпадали. Именно таким образом применялась эта техника в древности, тому есть многочисленные подтверждения в керамике Афрасиаба и Хорезма. Такой прием мастерами Самарканда комбинировался с расплескиванием по изделию перед обжигом красок различных цветов, которые расплываются по поверхности в виде неправильных потеков и пятен. По древним представлениям, посуда, как живое существо, могла подвергаться действию «сглаза». Чтобы этого избежать, самаркандские гончары блюда, чашки (предназначенные для подачи на стол) подсвечивали пятнами окиси меди. Посуда, покрытая пятнами с потеками, как и сами потеки, называлась *авр* — облако, и считалось, что она *чаим намегира* — не принимает сглаз<sup>62</sup>.

Изделия с прозрачной глазурью и полихромной пятнистой росписью плавкими металлическими красителями, иногда с гравировкой



Илл. 4. *Табак*, блюдо. Таджики. Самарканд. Конец XIX в.  
РЭМ, колл. № 243-86

были широко распространены на всем Востоке, будучи одним из наиболее ранних вариантов средневековой глазурованной керамики. В IX—X вв. они были известны в Средней Азии, Закавказье, Иране, Месопотамии. Мнения исследователей по поводу истоков этого явления разделились. Ряд исследователей связывает возникновение керамики этого вида с китайскими изделиями, другие считают, что гравированный рисунок, часто сочетающийся с этой росписью, западного происхождения и связывают его с древними традициями гравировки на глине и металле ближневосточных мастеров<sup>63</sup>. Если оставить в стороне вопрос о происхождении моды на изготовле-

ние керамики с пестрой зелено-желтой росписью и гравированным рисунком, то можно констатировать, что эта манера прижилась на местной почве на долгие годы, вплоть до середины XX в. именно потому, что соответствовала очень древним представлениям. Можно привести еще один характерный пример. В 1943 г. шахрисябзкие гончары простые глазурованные горшки для пищи и молока *хурма* покрывали внутри белым ангобом, затем, хаотично бросая туда раствор железистой глины, создавали пятна и потеки внутри. Кроме того, они специально захватывали сосуды выпачканными в этой глине руками, оставляя на поверхности следы пальцев. Мастера называли эту посуду *ала гули* или *ала було*, т. е. пегий, и говорили, что делают так потому, что нехорошо оставлять внутренность сосудов гладкой. Сосуды, орнаментированные таким образом, покрывались желтоватой поливой, подкрашенной железной окалиной (которая в Самарканде считалась нечистой)<sup>64</sup>. Пятна, таким образом, так же как и в Самарканде, носили охранный характер.

С. М. Дудин в своем отчете отмечал: «Самаркандские блюда и тарелки, походя по тонам на бухарские, отличаются от них все-таки более слабым нюансом тех же тонов и рисунком. Фон здесь светло-охряной, узор расписывается красками зеленої, черной и охряно-красной, изредка с прибавлением яркого ультрамаринового тона»<sup>65</sup>. Блюдо *табак*, приобретенное собирателем как образец подобной росписи, сохранилось<sup>66</sup>. Орнаментировано в смешанной технике: *чизма* и *калами*, т. е. кистью. Краски в некоторых местах положены очень густо, создавая легкий рельеф. Орнаментальное решение едино для всего пространства блюда (без выделения борта). В центре композиции маленькая круглая розетка, выделенная семью черными рельефными точками по внешнему краю, от которой отходят четыре удлиненных листа, образующие равноконечный крест. Вокруг него — четыре крупные растительные розетки, пространство между которыми занято также четырьмя розетками меньшего размера (всего в композиции восемь элементов, девятый — в центре, так же включающий в себя четыре элемента). Обращает на себя внимание центральный мотив четырех крупных розеток — удлиненный каплевидный элемент черного цвета полурастительного-полуорнитоморфного вида, украшенный цветочными розетками,

выполненными белыми точками. С осторожностью позволю предположить его генетическое родство с зооморфными мотивами (в их обобщенном и стилизованном изображении) на афрасиабской керамике первой половины XI в.<sup>67</sup> — именно в этот период начинается процесс отделения изображения крыльев от туловища птицы.

На другом блюде из этой коллекции (илл. 4)<sup>68</sup> роспись выполнена в такой же характерной для керамики Самарканда гамме. Все пространство блюда разделено на четыре сегмента полосами, встречающимися в центре. Полосы украшены растительным побегом, в каждом сегменте — крупная круглая растительная розетка. Манера изображения вьющегося растительного побега находится под сильным воздействием текстильной орнаментики<sup>69</sup>.

Самаркандские гончары в другие города на работу выезжали редко. Как правило, они работали в окрестных кишлаках Чеклек, Октепа и Чума (Джума), населенных в основном узбеками. Напротив, в Самарканд часто приезжали именитые мастера из Риштана, Ходжента и Шахрисябза, которые работали в мастерских самаркандских гончаров на весьма выгодных для себя условиях<sup>70</sup>. Вероятно, с этими мастерами можно связывать применение росписи синими или зелеными красками под щелочной глазурью. Это те изделия в сине-голубой гамме, напоминающие риштанские образцы, о которых упоминает М. К. Рахимов<sup>71</sup>.

### **Ферганская группа гончарных центров. Риштан, Ходжент**

В кишлаке Риштан, расположенном в центре Ферганской долины, в конце XIX — начале XX в. особенно широко было развито гончарное производство. Именно в Риштане дольше всех других гончарных центров Средней Азии продолжалось производство дорогой посуды, находившей сбыт среди населения Ферганы. По подсчету В. Роздловского, в 1915—1916 гг. количество мастерских в районе Риштана доходило до 80<sup>72</sup>. Все керамические центры Ферганской долины издавна находились под влиянием риштанской керамики. Поэтому часто всю школу называют риштанской. С. М. Дудин уделил достаточно большое внимание сбору вещей, наиболее типичных для этого центра гончарного производства. Он писал в своем отчете: «Глина

у старой риштанской посуды охряно-красного цвета. Белая полива образует довольно толстый слой и имеет характер эмали <...> Тон ее слегка синеватый или желтовато-зеленоватый. Роспись сделана серовато-ультрамариновым тоном, орнамент мелкий растительный и сравнительно с орнаментом старой бухарской посуды проще и однообразнее, несмотря на кажущуюся сложность, среди мотивов преобладают листочки и розетки и стебли довольно простого и однообразного рисунка. Новейшая риштанская посуда от старой отличается только тем, что на многих тарелках, блюдах и вазах фон, по которому сделана роспись (ультрамариновым же и черно-красными тонами), вместо белого зеленовато- или серовато-бирюзовый. На посуде же с белым фоном самый фон уже почти утратил характер эмали. Слой поливы тоньше. В роспись иногда входят и другие краски кроме ультрамарина: бледный оливково-зеленый, бледный красновато-коричневый и серовато-желтый. Роспись представляет почти нестилизованное изображение растений — ветки с листьями, цветами и т. д.»<sup>73</sup>.

В музейном собрании хранится блюдо *табак* (илл. 5)<sup>74</sup>, приобретенное С. М. Дудиным в 1902 г. в Ферганской долине и определяющее им по месту производства как риштанское. Это один из самых ранних экспонатов коллекции среднеазиатской керамики. Оно имеет знак мастера и датируется первой четвертью — серединой XIX в. (атрибуция знатока среднеазиатской керамики М. К. Рахимова). Композиция центрическая, замкнутая, с выделением дна и борта. В центре дна небольшая цветочная розетка, от которой отходят четыре крупных лепестка, пространство между которыми занято удлиненными каплевидными мазками и четырьмя небольшими восьмилучевыми розетками. Восемь крупных розеток такой же формы, вписанных в окружность, расположены на борте. Композиция и роспись блюда очень типичны для Риштана и раскрывают характерные черты этого стиля росписи. Во-первых, все пространство фона занято орнаментом из растительных побегов *бахор* («весна»). Этот орнаментальный мотив, имея своим корнями древний местный прототип (встречающийся на памятниках начала н. э.) — побег *ислими*, под явным воздействием орнаментов китайского фарфора XV в. («облако» и «побег») претерпел определенную трансформацию в соответствии



Илл. 5. *Табак*, блюдо. Таджики. Риштан.  
Первая четверть — середина XIX в. РЭМ, колл. № 39-69

с местными вкусами и пониманием законов орнаментации<sup>75</sup>. Вторых, на нем изображены два вида розеток, наиболее характерных для этого стиля росписи: цветочные с лепестками, выполненными удлиненными мазками (такой мазок вообще характерен для всех центров риштанского круга), и восьмилучевые с небольшим кружком на конце каждого луча<sup>76</sup>. Орнамент выполнен ярким ультрамарином с небольшими вкраплениями коричневого цвета. Всем вышеперечисленным чертам, характерным для гончарных центров риштанского круга, в полной мере отвечает блюдо работы ходжентских гончаров (илл. 6)<sup>77</sup>, покрытое синей и зелено-голубой росписью. Цветочная



Илл. 6. *Табак*, блюдо. Таджики. Ходжент.  
Конец XIX — начало XX в. РЭМ, колл. № 1435-19

розетка в центре и четыре вокруг нее образуют квадрат на дне. Крестовидность композиции подчеркивают удлиненные лепестки, отходящие от центральной розетки. На борту — орнамент *бахор* и восемь восьмилучевых розеток с небольшим кружком на конце.

Другое блюдо риштанской работы<sup>78</sup> по борту также украшено орнаментом из растительных побегов *бахор*. В центр дна вписан равноконечный крест из соединенных цветочных розеток (по четырем на каждом луче, девятая в середине), четыре дополнительные ро-

зетки, расположенные между лучами креста, образуют квадрат. Фон дна заполнен мелкими розеточками из сгруппированных четырех и пяти точек. Дно от борта отделяет узкая полоса меандра — намек на модную китайскую посуду, что подтверждается воспроизведением китайского клейма с обратной стороны борта. Рисунок выполнен бледным ультрамарином по бирюзовой глазури. Немецкий исследователь Й. Кальтер писал, что иногда среднеазиатские подделки под китайский фарфор очень трудно определить, и тогда важным показателем является наличие равноконечного креста (который он называет «балочным») на дне предмета. Такую композицию он связывает со среднеазиатской традицией<sup>79</sup>. В Самарканде С. М. Дудиным было приобретено блюдо *табак* старой риштансской работы<sup>80</sup>. Композиция дна также крестообразная, с цветочной многолепестковой розеткой в центре, от которой отходят полурозетки с листьями. По борту идет непрерывная полоса из волют с листиками аканта. Орнамент выполнен по молочно-белому фону двумя оттенками синей (синяя, сине-зеленая) и коричневой краски. Подобная композиция из цветов была характерна для Риштана конца XIX — начала XX<sup>81</sup>. Встречается она также на иранской керамике XV в<sup>82</sup>. Орнамент из волют с листьями аканта прошел долгий путь от эллинистического времени до средневекового Самарканда<sup>83</sup>, получив дальнейшую жизнь в архитектурном декоре последующих эпох. Другой тип композиции — концентрический, представлен блюдом *табак*<sup>84</sup>. В центре его геометризованная цветочная розетка из перекрещивающихся линий. На бело-молочном фоне блюда два круга: более узкий с условно изображенными волютами с акантами, по борту идет более широкая полоса из шашечного узора. Роспись сделана ультрамарином и зеленью.

Характеристика керамики Ферганских центров была бы не полна без описания блюда из коллекции Российского этнографического музея, приобретенного у собирателя А. Ю. Гинита-Пилсудского в 1912 г.<sup>85</sup> Орнамент на блюде выполнен высокопрофессиональным мастером *наккошем*. Белый рисунок на синем фоне обведен коричневым контуром. За растительным изобилием хорошо прочитывается композиция из двух крестов: большого и малого. В центре блюда четырехлепестковая розетка, от кончиков под треугольных лепестков которой отходят четыре ряда цепочек из пары полуовальных лепест-

ков с кружком между ними, образующих большой крест. Малый крест образован линиями внутри центральной розетки, которые продолжаются фигурами из листьев и розеток, что усиливает крестовидность композиции. Регистратором коллекции А. А. Миллером тарелка была отнесена к Ходжентскому гончарному центру. Геометрическая композиция, подобная этой — из двух квадратов, вписанных один в другой, довольно часто встречается в изделиях гончаров рассматриваемого периода. Также у собирателя А. Ю. Гинита-Пилсудского был приобретен кувшин *офтоба* (илл. 7)<sup>86</sup>. Это редкий экспонат,



Илл. 7. *Офтоба*, кувшин. Таджики. Риштанская школа.

Конец XIX — начало XX в. РЭМ, колл. № 5249-8

один из немногих кувшинов, которые сохранились до нашего времени. Его высота 32,5 см, тулово удлиненное, высокое горлышко, заканчивающееся полусферическим навершием, открытым с одного бока. Подобные кувшины, которые наполнялись водой с помощью погружения, делали в Риштане<sup>87</sup>. Кувшин покрыт росписью синего цвета с добавлением темно-коричневого контура. Характер росписи (своеобразная многолепестковая розетка, удлиненные лепестки на ручке и вокруг ее основания) с большой долей вероятности позволяет отнести этот экспонат к риштанскому кругу керамических центров.

Еще один вид сосудов был отмечен С. М. Дудиным в своем отчете: «Хурма — вазы поливанные, расписные, на более или менее узком донце средней высоты. Широкие внизу кверху части их несколько суживаются или прямо, или с изгибом вовнутрь. По бокам имеют два ушка (иногда их не бывает). Закрываются сверху крышкой в виде опрокинутой плоской или глубокой миски. Особенно хороши между ними старые риштанские. Употребляются для хранения меда, масла и т. п.»<sup>88</sup>. Такой сосуд *хурма* был приобретен для музея (илл. 8)<sup>89</sup>. Он полностью покрыт синей росписью растительного характера на белом фоне. Роспись из веток и условно изображенных листьев располагается горизонтальными и вертикальными рядами. Простота этих художественных средств заставляет вспомнить выше-приведенные слова Самуила Мартыновича из «Отчета» о «простоте и однообразии» риштанских орнаментов. Здесь уместно заметить, что именно в изделиях риштанской школы видна индивидуальность мастеров, которые, используя ограниченный набор средств, добивались блестящих результатов. Примером тому может служить со-суд из коллекции музея. Мастер *наккош*, используя только два вида элементов, распределив орнамент наиболее удачным образом, сумел подчеркнуть изысканную форму предмета. В результате *хурма* выделяется даже на фоне общего высокого уровня, свойственного лучшим риштанским образцам.

Полихромная глазурованная керамика на рассматриваемой территории появилась, в соответствии с археологическими данными, в VIII в. и вошла в быт с IX в. Археологи и искусствоведы отмечают две основные эпохи расцвета средневековой керамики в Сред-



Илл. 8. *Хурма*, горшок. Таджики. Риштан. Конец XIX в.  
РЭМ, колл. № 245-139

ней Азии. X—XII вв. — эпоха Саманидов и Карабахидов, самыми блестящими образцами данного периода является керамика Афрасиаба — древнего городища Самарканда. Она характеризуется узорами, выведенными коричнево-красными, черными, зелеными красками по белому фону, применением гравированного контура. XV—XVI вв. — эпоха Тимуридов — прославлена сине-белой и голубой керамикой. С XV в. изменяется отношение к фону — его роль становится более активной, что находит свое выражение в изменении распределения орнамента. Кроме того, воздействие китайского искусства породило неповторимый местный художественный стиль керамики. На сложение некоторых художественных приемов подглазурной росписи керамических изделий оказали несомненное воздей-

ствие и другие виды декоративно-прикладного искусства, например согдийские ткани. В частности, речь может идти о приеме зеркальной композиции, как на большом блюде начала XIX в. из кишлака Бахауддин<sup>90</sup>. Мы можем констатировать практически непрерывное развитие традиции в технологии производства, формах изделий, а также в области их художественного оформления в этом районе Средней Азии, одном из древнейших центров гончарства. Новые явления в росписи гончарных изделий в рассматриваемый период проявлялись как в появлении новых сюжетов, так и в изменении стилистических подходов к восприятию изображения на предмете. Они происходили в русле общего развития народной культуры в начале XX в. как поиск новых путей меняющимся вкусам нового времени. Этот вид художественной деятельности, к тому времени далеко еще не изживший свой творческий потенциал (что подтверждает его дальнейшее развитие), являет образцы высокой художественной культуры таджикского народа.

### Примечания

- 1 Пещерева Е. М. Гончарное производство Средней Азии. *Труды Института этнографии*, XLII (М.; Л., 1959).
- 2 Рахимов М. К. *Художественная керамика Узбекистана* (Ташкент, 1961).
- 3 Сайко Э. В. *Глазури керамики Средней Азии VIII—XII вв.* (Душанбе, 1963); она же. *История технологии керамического ремесла Средней Азии VIII—XII вв.* (Душанбе, 1966); она же. *Среднеазиатская глазурованная керамика XII—XV вв.* (Душанбе, 1969); она же. *Техника и технология керамического производства Средней Азии в историческом развитии* (М., 1982).
- 4 Писарчик А. К. Народное прикладное искусство таджиков. *Известия АН Таджикской ССР*, 4/70 (Душанбе, 1972).
- 5 Она же. Некоторые сведения о народной керамике Самарканда. *История и этнография народов Средней Азии* (Душанбе, 1981).
- 6 Фахретдинова Д. А. *Декоративно-прикладное искусство Узбекистана* (Ташкент, 1972).
- 7 Разыграева А. К. Орнаментированные блюда из Северного Таджикистана. *История и этнография народов Средней Азии* (Душанбе, 1981).
- 8 Ершов Н. Н. *Каратаг и его ремесла* (Душанбе, 1984).

<sup>9</sup> Кальтер Й. Керамические изделия XVIII—XX вв. *Наследники шелкового пути. Узбекистан* (Штутгарт; Лондон, 1997).

<sup>10</sup> О С. М. Дудине существует обширная литература см.: Вишневецкая В. А. Из жизни и деятельности С. М. Дудина — художника, собирателя, исследователя. *Из истории формирования этнографических коллекций в музеях России (XIX—XX вв.)* (СПб., 1992).

<sup>11</sup> Коржинская О. М. О летней поездке 1927 г. в Самаркандский и Ходжентский районы. *Архив МАЭ РАН (Кунсткамера)*, ф. 230, К-1, оп. 2; она же. Отчет о поездке в Риштан летом 1929 г. *Там же*.

<sup>12</sup> Пещерева. О самаркандских и пенджикентских гончарах. 1947. *Там же*, ф. 30, оп. 1, № 112.

<sup>13</sup> Дудин С. М. Отчеты о поездках в Среднюю Азию в 1900—1902 годах. *Научный архив Российского этнографического музея*, ф. 1, оп. 2, № 247.

<sup>14</sup> Писарчик. Некоторые сведения о народной керамике Самарканда, с. 50.

<sup>15</sup> Кирпичников Н. А. Краткий очерк некоторых туземных промыслов в Самаркандской области. *Справочная книжка Самарканской области*, V (1897), с. 111.

<sup>16</sup> Писарчик. Некоторые сведения о народной керамике Самарканда, с. 51.

<sup>17</sup> Пещерева. Гончарное производство Средней Азии, с. 9.

<sup>18</sup> Ртвеладзе Э. В. Культовая семантика керамики. *San'at*, 2 (1999), с. 9.

<sup>19</sup> Коржинская. Указ. соч., с. 3; Пещерева. О самаркандских и пенджикентских гончарах, с. 12.

<sup>20</sup> Сайко. *Техника и технология...*, с. 85.

<sup>21</sup> Пещерева. О самаркандских и пенджикентских гончарах, с. 4, 12.

<sup>22</sup> Коржинская. Указ. соч., с. 3.

<sup>23</sup> Пещерева. Гончарное производство Средней Азии, с. 217.

<sup>24</sup> *Актуальные проблемы изучения древнего гончарства* (Самара, 1999), с. 113—116.

<sup>25</sup> Кирпичников. Указ. соч., с. 118.

<sup>26</sup> Сайко. *Глазури керамики...*, с. 75.

<sup>27</sup> Кверфельд Э. *Керамика Ближнего Востока* (Л., 1947), с. 40.

<sup>28</sup> Гребенкин А. А. О гончарном производстве в Зерафшанском округе. *Туркестанские ведомости*, 8—10 (Ташкент, 1874).

<sup>29</sup> Пещерева. Гончарное производство Средней Азии, с. 230.

<sup>30</sup> Сайко. *Глазури керамики...*, с. 32.

<sup>31</sup> Lane A. *Early Islamic Pottery* (L., 1947), p. 18, цит. по: Сайко. *Глазури керамики...*, с. 102.

- <sup>32</sup> Современная керамика народных мастеров Средней Азии (М., 1974), с. 12.
- <sup>33</sup> Дудин. Указ. соч., с. 219.
- <sup>34</sup> РЭМ, колл. № 244-107.
- <sup>35</sup> Дудин. Указ. соч., с. 221.
- <sup>36</sup> РЭМ, колл. № 244-17.
- <sup>37</sup> РЭМ, колл. № 20-134.
- <sup>38</sup> Дудин. Указ. соч., с. 226.
- <sup>39</sup> РЭМ, колл. № 20-125.
- <sup>40</sup> Дудин. Указ. соч., с. 226.
- <sup>41</sup> РЭМ, колл. № 20-124.
- <sup>42</sup> См. выше: РЭМ, колл. № 243-69.
- <sup>43</sup> Пугаченкова Г. А. Самаркандская керамика XV в. Труды Среднеазиатского государственного университета, XI (Ташкент, 1950), с. 105.
- <sup>44</sup> РЭМ, колл. № 20-134.
- <sup>45</sup> РЭМ, колл. № 20-135.
- <sup>46</sup> Бурдуков Н. Ф. Гончарные изделия Средней Азии (СПб., б. д.), табл. XVII.
- <sup>47</sup> Ахрапов И., Мирзаахмедов Д. Керамика и стекло Ахсикета. Художественная культура Средней Азии. IX—XIII века (Ташкент, 1983), с. 167.
- <sup>48</sup> Пугаченкова. Указ. соч., с. 116.
- <sup>49</sup> См., например, рисунок на борте блюда сер. XIX в. из Риштана: Фахретдинова. Указ. соч., с. 38.
- <sup>50</sup> РЭМ, колл. № 244-22.
- <sup>51</sup> Маршак Б. И. Амфора из нижнего слоя Пенджикента. Искусство таджикского народа, 2 (Сталинабад, 1960), с. 163.
- <sup>52</sup> Пугаченкова, Ремпель Л. И. Самаркандские очажки. Из истории искусства великого города (Ташкент, 1972), рис. 8г.
- <sup>53</sup> Веймарн Б. В. Искусство средней Азии (М.; Л., 1940), ил. 72.
- <sup>54</sup> Лайстен Т. Исламская архитектура в Узбекистане. Наследники шелкового пути. Узбекистан, ил. 27.
- <sup>55</sup> Сухарева О. А. Сузани. Среднеазиатская декоративная вышивка (М., 2006), ил. 27.
- <sup>56</sup> РЭМ, колл. № 20-130.
- <sup>57</sup> Сухарева. Указ. соч., ил. 7.
- <sup>58</sup> РЭМ, колл. № 244-20.
- <sup>59</sup> Народы Средней Азии и Казахстана (М., 1960), т. 1, вклейка «Керамика», № 1.

<sup>60</sup> Писарчик. Некоторые сведения о народной керамике Самарканда, с. 48.

<sup>61</sup> Там же, с. 47.

<sup>62</sup> Пещерева. Гончарное производство Средней Азии, с. 153.

<sup>63</sup> Обзор дискуссии см.: Сайко. *Техника и технология...*, с. 154—156.

<sup>64</sup> Пещерева. Гончарное производство Средней Азии, с. 161.

<sup>65</sup> Дудин. Указ. соч., с. 222.

<sup>66</sup> РЭМ, колл. № 243-69.

<sup>67</sup> Ташходжаев Ш. С. Вопросы исторической классификации поливной керамики Афрасиаба. *Из истории искусств великого города*, рис. 10.

<sup>68</sup> РЭМ, колл. № 243-86.

<sup>69</sup> Ср. побег на самаркандском *сузани* конца XIX — начала XX в.: Сухарева. Указ. соч., ил. 13.

<sup>70</sup> Е. М. Пещерева, характеризуя условия оплаты труда приезжего мастера, приводит термин *шарики* (букв. «товарищество»; «соучастие», тадж.), переводя его как «доля из выручки». Пещерева. О самаркандских и пенджикентских гончарах, с. 2.

<sup>71</sup> Рахимов. Указ. соч., с. 103.

<sup>72</sup> Розводовский В. Опыт исследования гончарного и некоторых других кустарных промыслов в Туркестанском крае. *Туркестанское сельское хозяйство*, 8 (Ташкент, 1916), с. 710.

<sup>73</sup> Дудин. Указ. соч., с. 227.

<sup>74</sup> РЭМ, колл. № 39-69.

<sup>75</sup> Сухарев И. А. Два блюда XV в. из Самарканда. *Труды Института истории и археологии АН УзССР. Материалы по археологии Узбекистана* (Ташкент, 1948), т. 1, с. 47—64; Пугаченкова. Указ. соч., с. 106.

<sup>76</sup> Ср. с розеткой на блюде XIX в. из Ура-Тюбе: Коржинская. Указ. соч., л. 2.

<sup>77</sup> РЭМ, колл. № 1435-19.

<sup>78</sup> РЭМ, колл. № 245-27.

<sup>79</sup> Кальтер. Указ. соч., с. 333.

<sup>80</sup> РЭМ, колл. № 22-6.

<sup>81</sup> *Народы Средней Азии и Казахстана*, вклейка «Керамика», № 4.

<sup>82</sup> *Наследники шелкового пути. Узбекистан*, ил. 297.

<sup>83</sup> Пугаченкова, Ремпель. Указ. соч., рис. 33, е, и.

<sup>84</sup> РЭМ, колл. № 20-137.

<sup>85</sup> РЭМ, колл. № 3752-13.

<sup>86</sup> РЭМ, колл. № 5249-8.

<sup>87</sup> Пещерева. Гончарное производство Средней Азии, рис. 82.

<sup>88</sup> Дудин. Указ. соч., с. 221.

<sup>89</sup> РЭМ, колл. № 245-25.

<sup>90</sup> Бурдуков. Указ. соч., ил. XV; ср: Иерусалимская А. А. К сложению школы художественного ткачества в Согде. *Средняя Азия и Иран* (Л., 1972), с. 28.

*В. М. Федоров*

## ОХОТА С ЛОВЧИМИ ПТИЦАМИ В ПРАКТИКЕ НАРОДОВ ТАДЖИКИСТАНА

Охота с ловчими птицами была некогда одним из самых популярных занятий практически у всех народов Средней Азии и Казахстана. Многие аспекты этой охоты были рассмотрены рядом ученых-этнографов как в работах, посвященных специально этой теме, так и косвенно в связи с другими вопросами, связанными с жизнью и бытом местного населения. Задачей этой статьи является попытка пролить свет на соколиную охоту в большей степени с точки зрения практики ее применения у народов того региона, который в качестве государственного образования получил название Таджикистан. Правда, в наше время нельзя говорить о проведении глубокого исследования этого вопроса. Почему? Ответ на поверхности. Дело в том, что охота с ловчими птицами, практиковавшаяся в регионе, в силу ряда объективных причин давно (как минимум лет шестьдесят назад) прекратила свое существование. Получить же какие-либо сведения по этому вопросу сегодня в процессе проведения полевых исследований не представляется возможным. Поэтому в данном случае нам приходится опираться не на собственный полевой материал, а на разного рода источники, надо сказать, весьма скучные и нередко противоречивые. Эти материалы, как правило, необстоятельны: в них не хватает, так сказать, «изюминки», т. е. тех подробностей, которые были бы весьма интересны с точки зрения практической охоты с ловчими птицами. Вместе с тем представляет большой интерес работа немецкого исследователя соколиной охоты в Афганистане Г. Кюннера<sup>1</sup>, который несколько раз бывал в этой стране, описав в подробностях все, что связано с этим увлечением. Кроме того, большое подспорье в исследовательской работе оказал коллекционный материал предметов охотничьего инвентаря, привезенного исследователями прошлого из данного региона в начале XX в. и ныне хранящийся в фондах МАЭ РАН и РЭМ.

Процесс угасания интереса к соколиной охоте в регионе среди местного населения проходил постепенно, и в нем просматривается, на наш взгляд, несколько этапов. Следует заметить, что в отличие от кочевников у оседлых народов вообще этот род занятий если и существует, то всегда в меньших масштабах. Это происходит в силу ряда причин, рассмотрение подробностей которых не является нашей задачей. Анализ этого процесса проводился в ряде работ ученых-этнографов, в частности Г. П. Симакова<sup>2</sup>. Поэтому переход от кочевой жизни к оседлости можно рассматривать как отправную точку существенного падения увлечения соколиной охотой.

Вторым существенным фактором для региона стал ввод российских войск на территорию Туркестанского края в конце XIX в., который повлек за собой определенные изменения в быту местного населения, происходившие, впрочем, весьма постепенно. В охотничьих пристрастиях, например, это начало проявляться в том, что пусть не сразу, но мало-помалу местные охотники начинают проявлять интерес к европейскому охотничьему огнестрельному оружию и копировать способы охоты с ним русских охотников. Здесь имеется в виду стрельба дробью по летящей птице или пулей по перемещающемуся зверю. До прихода русских дроби здесь вообще не знали, а стрельба по перемещающейся цели не практиковалась в принципе в силу пристрастия местных охотников к своему фитильному ружью — *мултуку*, позволявшему стрелять катаной пулей (в виде шарика) только по неподвижной цели. Ружье устанавливалось на сошки и требовало тщательного прицеливания. Скорострельность его была чрезвычайно низкой. Естественно, что при использовании таких ружей ни о какой стрельбе влет не могло быть и речи. В отдаленных кишлаках Памирского нагорья еще в начале XX столетия можно было встретить охотника с *мултуком* за плечами. В Афганистане же, стране, традиционно консервативной в бытовых вопросах, и, соответственно, в охотничьих пристрастиях, *мултуки* еще долгое время оставались востребованными среди охотников вплоть до ввода советских войск в конце 1979 г.

Постепенно овладевая стрельбой влет, местные охотники начинают обзаводиться и подружейными собаками, которых привели с собой русские. В то же время традиционные виды охот, в том чис-

ле и соколиная, продолжают практиковаться местным населением. Причем увлекались ею не только зажиточные, но и простые люди. Проводившиеся в то время научные экспедиции в эти районы указывают на наличие охоты с ловчими птицами в разных местах. Революционные преобразования в России с последующей Гражданской войной не могли не отразиться и на народах Средней Азии. Соколиная и псовая охота стали рассматриваться как байские увлечения. Они преподносились как пережитки прошлого, которые были не совместимы с новыми принципами построения социализма и должны были кануть в Лету.

### История соколиной охоты в регионе

История таджикского народа тесно связана с историей других народов Центральной Азии: узбеков, киргизов, туркменов. Поэтому вопрос об истории соколиной охоты в регионе весьма непростой. Следует сразу заметить, что мы не можем ответить на вопрос: возникла ли эта охота здесь или была привнесена извне? Если имело место последнее, что более вероятно, то кто был носителем этой культуры? Очевидно, что соколиная охота в Таджикистане имеет общие корни с афганской охотой с ловчими птицами. Поэтому, рассматривая историю соколиной охоты в этой стране, мы не можем обойти молчанием и положение дел в соседнем Афганистане, которое было рассмотрено в упомянутом труде Кюнкера.

Л. Н. Гумилев говорит, что у хунну соколиная охота была известна уже в III в. до н. э.<sup>3</sup> По всей видимости, знали о ней и в соседствующих с хунну кочевых племенах, а также в Китае. При движении масс кочевников на Запад этот род занятий становился известным и другим народам. Этому же в достаточной степени способствовали контакты между народами за счет прежде всего торговли, войн, династических браков и пр. Возможно, после нашествия гуннов охота с ловчими птицами стала практиковаться не только в Азии, но и в Европе и Африке.

Иранские владыки, которые оказали большое влияние на народа будущего Таджикистана, были приверженцами охоты с ловчими птицами. Вторгшиеся в VII—VIII вв. в Среднюю Азию арабы,

будучи носителями новой духовной культуры, не только привнесли сюда ислам, но и обогатили местную охоту, в том числе и соколиную, новыми знаниями, подняв ее на определенную высоту. Известно, что при династии Газневидов (977—1186) ловчие птицы начинают играть большую роль в регионе<sup>4</sup>. Один из основателей династии Сельджукидов (XI—XIV вв.) носил имя Тогрул-бек (ок. 990—1063) (уйг. «кречет»), его брата звали Чагры-бек (989—1060) (огуз. «сокол»).

В начале XIII в. Центральную Азию завоевывают монголы под предводительством Чингиз-хана. Основные культурные области Средней Азии вошли в улус его второго сына Чагатая. Орду составляли не только монголы, но и другие кочевые племена, вошедшие в ее состав из числа порабощенных народов Азии. Монголы, которые были большими охотниками до ловчих птиц и охоты с ними, и другие, особенно тюркоязычные, кочевники практиковали на завоеванных землях охоту с прирученными хищными птицами. Немало китайских миниатюр того времени показывают не только великого хана на соколиной охоте, но и простых воинов с разными ловчими птицами на руках. Наиболее почитаемой птицей был кречет, по-уйгурски *тогрул*. С этими птицами охотился как сам Чингиз-хан, так и его дети: Чагатай и Октай. Причем, по преданию, в конце недели они посыпали в Самарканд для раздачи народу до пятидесяти верблюдов, нагруженных лебедями<sup>5</sup>. Соколиная охота тех времен с привлечением большого количества участников служила неплохой школой в подготовке к боевым действиям. Сами же охоты были подобны проведению войсковой операции. Неспроста поэтому на Востоке сложилась поговорка: «Соколиная охота — сестра войны».

Согласно источникам, эмир Тимур (1336—1405), великий полководец и основатель Тимуридской империи (1370 — нач. XVI в.), был заядлым соколиным охотником. «В истории Тамерлана (Тимура), написанной Али Шериффеддином и переведенной в 1723 г. Пети де ла Круа, рассказывается следующее. В начале зимы Тамерлан отправлялся в Бухару, где на озерах скоплялись бесчисленные водяные птицы и среди них лебеди. Загонщики поднимали птицу, пугая ее барабанным боем и т. д. Травили этих птиц кречетами “турул”»<sup>6</sup>.

Сообщается, что основатель династии Великих Моголов Бабур (1483—1530), уроженец ферганского Андижана, во время своих

многочисленных военных походов всегда находил время для охоты с ястребом. Его постоянно сопровождали личные охотники и ловчие птицы. Из его воспоминаний «Бабур-наме» следует, что он оценивал подданных в соответствии с их умением в обхождении с ловчими птицами. Вообще в «Бабур-наме» имеется немало отрывков, которые представляют интерес для изучения истории охоты с ловчими птицами в Афганистане, Индии, Пакистане и Узбекистане<sup>7</sup>.

Отдельно следует отметить такой важный источник этого периода по практической охоте с ловчими птицами, как «Баз-наме» (1675) афганского поэта Хушхал-Хана Хаттака (род. 1616). Этот труд, написанный на старом пушту, имеет огромное значение для освещения исторических, практических, этнографических вопросов соколиной охоты в Центральной Азии<sup>8</sup>.

Упоминаний в источниках об охоте с ловчими птицами в период российской колонизации не так много. Тем не менее есть некоторые сведения о соколиной охоте в Вахане. Граф А. А. Бобринский в своих путевых заметках относительно верховьев Пянджа (1908) приводит эпизод, связанный с соколиной охотой последнего правителя Вахана Али-Мардана перед занятием края русскими войсками: «Ваханец Мазаб-Шо, прожив всю свою молодость при дворе мира, описал мне препровождение времени последнего из них, Али-Мардана <...> Любил мир также охоту с соколами, которых всегда имел несколько штук (ловили их в Вахане во время пролета). Летом ездил он с ними на голубей, на перепелов и на всякую мелкую птицу. Осенью, после уборки хлебов, и зимой ездил он с большими соколами на куропаток, уток и на другую крупную птицу, а также на зайцев. Занимался он этой охотой до весны, переезжая из кишлака в кишлак. Спускался он таким образом вниз по Пянджу до Птура, потом возвращался в Калай-Пяндж. Подобная поездка продолжалась недели три. Совершал он поездки с соколами, продолжавшиеся около месяца, вверх по Вахан-Дарье до Сархада. Остальное время охотился в окрестностях Калай-Пянджа. В этих охотах и поездках участвовало всегда много народа»<sup>9</sup>. Английский офицер Гордон также подчеркивает любовь Али-Мардана к охоте. Однажды он был послан своим отцом Фат-Али-Шо встретить английскую миссию. Тот выехал навстречу в сопровождении многих своих людей с соколами и собаками<sup>10</sup>.

Известно, что охота с ловчими птицами активно практиковалась и в других местах Памирского нагорья и не только. Например, в Душанбе были свои сокольники (по сообщению информанта 2011), так же как и в Карагине и Дарвазе<sup>11</sup>, у жителей долины реки Хингоу<sup>12</sup>, в Рушане<sup>13</sup> и, вероятно в других местах. В частности, Н. А. Кисляков указывает, что «Птичья охота при помощи ястреба — “боша” (*boşa*) или сокола — “джанвар” (*şanvar*) практиковалась до революции главным образом представителями привилегированного сословия, для которых она служила любимым развлечением. Богатые люди и знатные чиновники держали для этой потехи специальных людей, воспитывавших ястребов и ухаживавших за ними»<sup>14</sup>. Известно также, что карагинский Музаффаршох (1858—1869) держал при своем дворе в Гарме ловчих птиц, с которыми часто ездил на соколиную охоту<sup>15</sup>. При этом в карагинском кишлаке Каврак местные охотники-«сойоды» даже освобождались от налогов, занимаясь тем, что изготавливали сети «для поимки ястребов и соколов, которых они затем отправляли в Гарм для охотничьих забав мира и его приближенных»<sup>16</sup>. В 1882 г. горный инженер Д. Л. Иванов, будучи по делам в Карагине, привез оттуда двух охотничьих собак, одну из Дарваза, другую из Карагина. Причем в последнем случае собака была приобретена «в г. Калаи-лаби-об у карагинского бека, имеющего целую псарню»<sup>17</sup>. «Со своими оригинальными собаками горцы охотятся с соколами и ястребами за красными куропатками, уларами, перепелками, утками и куликами»<sup>18</sup>. В Рушане, судя по сообщению Мамадила Киргизова, жителя села Джамак, охота с птицами практиковалась еще в 1943 г. При этом исследователь М. С. Андреев, отметивший этот факт, делает предположение, «что эта охота заимствована от таджиков», при этом не исключая и местного влияния<sup>19</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что охота с ловчими птицами раньше пользовалась большой популярностью в регионе. Последние отголоски ее, судя по всему, следует отнести, и то с осторожностью, к 60-м годам XX столетия. Единственный источник — «Таджикско-русский словарь»<sup>20</sup>, где на странице 82 дается неверный перевод слова *боша* как «кречет», «кобчик», указывает при этом, что «в горных районах Таджикистана его (надо полагать, кобчика. — В. Ф.) приручают для охоты». Кобчик в современной ор-

нитологии — это мелкий сокол (*Falco vespertinus L.*), питающийся в основном насекомыми. Поэтому в соколиной охоте он никогда не использовался. Правда, кобчиком нередко неправильно называли также мелкого ястреба-перепелятника (*Accipiter nisus L.*). Например, Е. Т. Смирнов пишет: «Как местная, так равно и новая, если можно так назвать, породы собак дрессируются туземцами для охоты с соколами, ястребами и кобчиками (красный кобец, по-туземному кыргый), так как ружейной охоты на птицу азиатцы не любят»<sup>21</sup>.

Что же касается нашего времени, то, судя по всему, этот род увлечений ныне забыт совсем. По всей видимости, интерес к соколиной охоте рано или поздно проявится в Таджикистане среди молодежи, только уже как спортивное увлечение, когда жизнь более или менее придет в норму и ее уровень станет достаточным, чтобы позволить себе подобного рода развлечения. Предпосылки к этому есть. Приезд саудовского принца Сауда бини Бадра в марте 2009 г. с целью охоты на дроф со своими двенадцатью соколами вызвал повышенный интерес общественности. А пока, несмотря на суровые меры природоохранных организаций, в стране, тем не менее, имеют место случаи браконьерства: птенцов крупных соколов изымают из гнезд, а взрослых птиц отлавливают с целью продажи. Это бедствие настигло в последнее время практически все когда-то входившие в СССР республики, где водятся крупные соколы.

### **Ловчие птицы, используемые в охоте**

В этом разделе рассматриваются только те пернатые хищники, гнездящиеся или появляющиеся в регионе в период сезонных миграций, которые в той или иной мере могли быть использованы в качестве ловчих птиц.

#### **Соколы**

Сапсан, или обыкновенный сокол (*Falco peregrinus brevirostris Menz.*). Залетает ли этот сокол в Таджикистан или же здесь имеются местные птицы, точно сказать невозможно. В отношении использования его в соколиной охоте таджикскими сокольниками также нет сведений. В то же время Кюнерт говорит, что сокол (правда, автор не

указывает подвида) использовался в Афганистане для охоты и даже в качестве ожидающего, т. е. сокол предварительно поднимался вверх, там стоял на кругах и лишь потом, когда дичь взлетала, проводил атаку. Мало того, он говорит, что ему известны случаи применения трех ловких соколов в провинции Кохистан<sup>22</sup>. Таким образом, традиция использования в охоте этого сокола налицо.

Тундровый, или белощекий, сокол (*Falco peregrinus leucogenys Brehm*). В Туркестане среди сокольников имеет название *бахрын, бахарин*<sup>23</sup>. Широко использовался у среднеазиатских сокольников. Гнездится на севере и появляется в Туркестане только на пролете ближе к зиме. Использовался ли в охоте сокольниками Таджикистана, сказать невозможно.

Шахин, рыжеголовый, или пустынnyй, сокол (*Falco peregrinus babylonicus Slater*). У туркестанских сокольников известен как *ла-чин*. Гнездящийся в Таджикистане вид. Найден в районе Бабатага и Гиссара<sup>24</sup>. Есть этот сокол и в Туркестане. Здесь встречается от Хами и Турфана до Кашгара. В Афганистане обитает в провинции Кандагар<sup>25</sup>. Можно опять же только предположить, что этот сокол мог использоваться в соколиной охоте.

Балобан, туркестанский балобан (*Falco cherrug coatsi Dem.*), распространен в горах Средней Азии от центрального и восточного Тянь-Шаня (достоверные находки, впрочем, только к югу от Иссык-Куля, в системе Тескея, а также в Малом Юлдузе), Кара-Тау до Нура-Тау, горного Таджикистана<sup>26</sup>. Здесь этот вид обитает на юге Куштанга и Кожайдага<sup>27</sup>. Тибетский балобан (*Falco cherrug hendersoni Hume*) распространен в восточной части высокой Центральной Азии и в частности в восточном Туркестане (Яркенд, Алтын-таг), Ладаке и, по-видимому, на Памире<sup>28</sup>.

Алтайский кречет (*Falco cherug saceroides Bianchi*). Название этой птицы до сих пор остается спорным, ибо систематика до конца не определена. Некоторые орнитологи относят его к одному из подвидов балобана. В то же время среднеазиатские сокольники отделяют его от балобанов — *ительги*, называя его *шумкар*, т. е. кречет<sup>29</sup>. Этот сокол иногда залетает в горные районы Таджикистана<sup>30</sup>.

Чеглок (*Falco subbuteo subbuteo L.*). Гнездящийся в Таджикистане вид. Здесь вертикально нередко встречается до 2500 и даже 2950 м,

но чеглока нет в безлесном восточном Памире, на Тянь-Шане<sup>31</sup>. Кладка яиц происходит в конце мая — начале июня. На озере Искандеркуль в Таджикистане — 6 июля<sup>32</sup>. Валовый пролет падает на первую половину сентября. В виде редкого исключения отдельные особи остаются зимой в Средней Азии: один был добыт 14.01.1941 в Таджикистане на озере Джиликуль<sup>33</sup>.

Дербник центральноазиатский (*Falco columbarius lymani Bangs*) — самый мелкий сокол в авиафaуне бывшего Советского Союза и вместе с тем одна из лучших ловчих птиц. В то же время как о ловчей птице в таджикской соколиной охоте о нем ничего сказать нельзя.

Степная пустельга (*Falco naumanni Fleischer*). Гнездовый биотоп — лесостепь, степи с выходами скал и оврагами, сухие долины, полупустыни, горы. В вертикальном отношении встречается до 2200 м в Копет-Даге, в горах Таджикистана доходит до 1300—1500 м<sup>34</sup>. В Таджикистане подлетки встречены в начале июля (2.VII)<sup>35</sup>.

### Ястребы

Среднесибирский большой ястреб (*Accipiter gentilis schvedowi Menz.*). В Таджикистане наверняка мог использоваться именно этот подвид большого ястреба, который, вероятно, появлялся на пролете ближе к зиме либо привозился из Туркестана. Наряду с этим мог использоваться наиболее крупный северный подвид большого ястреба — западносибирский (*Accipiter gentilis buteooides Menz.*), также появляющийся в Туркестане осенью на пролете. Кюнерт указывает на гнездование большого ястреба (не говоря о подвиде) в районе Бадахшана, Памирского нагорья и высокогорья Нуристана. К зиме встречается в афганских провинциях Лагман, Кохистан и Туркестан<sup>36</sup>.

Туркестанский тювик (*Accipiter badius cenchroides Severtzow*). В качестве биотопа предпочитает леса, как естественные, так и в культурном ландшафте. Вьет гнезда только на деревьях<sup>37</sup>. Встречается как в Таджикистане, так и в Афганистане. Гнездится в бассейне Амударьи на Пяндже до Пархара, на Памире отсутствует. В Таджикистане тювик, как и везде, встречается только в лесистых или богатых деревьями культурных ландшафтах. В Туркестане живет в приречных тугаях и в оазисах, в садах, рощах у кишлаков, на клад-

бищах, в городах и т. п. На юге ареала довольно высоко поднимается в горы, но на севере ареала в Средней Азии за редкими исключениями живет на равнинах, подымаясь в горы лишь там, где имеется достаточно развитый культурный ландшафт (у озера Искандеркуль в Таджикистане, но там, быть может, на пролете, в Таджикистане поднимается до 1000—1200 м<sup>38</sup>). В Афганистане, по сведениям Кюнерта, этот вид ястребка вынашивается, но мало по причине его «тяжелого характера». На кочевках встречается в Кохистане и Лагмане, в то время как гнездится он в Туркестане<sup>39</sup>. Вместе с тем в Казахстане пробовали вынашивать тювика для охоты. «Орнитолог Павел Пфандер несколько лет тому назад вынашивал для охоты одновременно перепелятника и тювика, сравнивал в охоте их возможности и добился совершенно идентичной результативности на охоте, хотя приемы у этих двух видов резко различались: перепелятник предпочитал преследовать по кратчайшей линии и хватать добычу влет, а тювик совершал сложные маневры, целью которых была после неизвестного скрадывания стремительная атака на добычу, сидящую на земле»<sup>40</sup>.

Сибирский малый перепелятник (*Accipiter virgatus gularis* Temm. et Schleg.). Биотопом служат леса, хвойные, смешанные, лиственные, последние, по-видимому, предпочитаются. В горах поднимается до 1800 м<sup>41</sup>. Малый перепелятник — энергичная ловчая птица, использующаяся для охоты в Индии, Японии, Китае<sup>42</sup> и Афганистане<sup>43</sup>.

Гималайский малый ястреб, или перепелятник (*Accipiter nisus melaschistos* Hume). Биотоп — высокогорные, главным образом хвойные, леса и кустарники Центральной Азии — ельники и арчевники и т. д. Размножение: добытый в устье р. Серима в Таджикистане молодой перепелятник 15.VIII был во вполне развитом наряде, с доросшими крыльями и хвостом. Линька: добытый 7 сентября в Таджикистане самец в свежем пере с двумя недоросшими передними маховыми и старой второй от края парой рулевых. Крупная форма — крыло у гималайских самцов 212—219, у самок 245—260 мм, у самцов из Таджикистана 201 и 208, у самки 236 мм. Окраска: очень темная морфа. Взрослые самцы с черноватой головой и черноватой спиной, с густо рыжим поперечным рисунком на брюшной стороне. Самка окрашена темнее. Молодые птицы в первом годовом наряде

на спинной стороне черновато-бурые с густо рыжими каемками на крыльях и плечах, с широким черно-бурым рисунком на брюшной стороне<sup>44</sup>. Этот вид ловчих птиц наиболее широко представлен в Афганистане<sup>45</sup>, где он активно используется, особенно крупные, сильные самки, вероятно, также широко использовался и сокольниками Таджикистана. В Афганистане в каждый охотничий сезон перепелятников отлавливали на пролете. Особой популярностью эта птица пользовалась у сокольников Кохистана. Правда, в Нуристане, где ма-лый ястреб гнездится, соколиная охота непопулярна<sup>46</sup>.

### **Орлы**

Беркут центральноазиатский (*Aquila chrysaetus daphanea* Menz.). Пожалуй, самый крупный орел и великолепный охотник в умелых руках. Есть как в Таджикистане, так и в Афганистане. Гнездится рано. Пары постоянные, птицы держатся вместе и зимой. Брачный полет происходит уже в январе (Памир)<sup>47</sup>. Беркут в свое время пользовался большой популярностью у казахов, киргизов, узбеков. В горных районах эту птицу местные таджики, вероятно, не использовали. Кюнерт, описывая беркута в Афганистане, указывает, что еще 30—35 лет назад для соколиной охоты имели значение птенцы беркута, вынутые из гнезд. Сегодня этих птиц больше не вынашивают<sup>48</sup>.

Северный ястребиный, или длиннохвостый, орел (*Aquila fasciata fasciata* Vieillot). Гнездится в Таджикистане. В качестве биотопа предпочитает полупустынные и пустынные горы с кустарниковой или древесной растительностью. В гнездовое время (в апреле) добыт у Курган-Тюбе в Таджикистане<sup>49</sup>. Экология: в Таджикистане на левом берегу Кафирнигана 30.III.1946 орлы строили гнездо из ветвей на невысоком уступе<sup>50</sup>. От других орлов ястребиный орел, как и орел-карлик, отличается более стройным и легким сложением, длинным хвостом, относительно короткими крыльями и коротким клювом с резким выступом по краю надклювья, с длинными цевками и пальцами, в особенности средним, когти очень длинные и острые. Длина самцов 473, 507 мм (Курган-Тюбе), птиц неизвестного пола 483 мм («Тигровая Балка», Таджикистан)<sup>51</sup>. В Афганистане, по всей видимости, этот орел использовался когда-то в качестве ловчей птицы. Кюнерт говорит, что ему довелось, правда, всего один раз, в Пешаваре,

видеть ловчего ястребиного орла, который впоследствии был продан в Мултан в западном Пакистане<sup>52</sup>. Однако тот же автор замечает, что в наше время эта птица не пользуется особым почтением, например у сокольников Лагмана, в связи с тем, что он иногда нападает на ловчих ястребов, и здесь он подвергается преследованию со стороны местных охотников<sup>53</sup>.

### Местные названия ловчих птиц

Два словаря, русско-таджикский<sup>54</sup> и таджикско-русский<sup>55</sup>, которыми нам пришлось пользоваться, изобилуют неточностями, а то и грубыми ошибками в определении некоторых терминов. Поэтому они использовались постольку, поскольку в них содержались определенные слова, имеющие к теме исследования непосредственное отношение. Кроме того, эти словари не могли с достаточной полнотой осветить терминологию по данной тематике. Понятно, что авторы словарей не ставили такой специальной задачи. Да и терминология, имеющая прямое отношение к охоте с ловчими птицами, вышла из речевого обихода народа и со временем была утеряна вместе с ушедшими традициями, связанными с этим увлечением. Лишь сравнительный анализ данных из нескольких российских источников, в частности вышеозначенных словарей и сведений из труда Кюннера, позволил пролить свет на этот вопрос.

Сокольники прошлого наверняка различали ловчих птиц по разного рода признакам. Однако многие специальные термины у большинства носителей языковой культуры утрачены навсегда, и в народной памяти сохранились лишь общеупотребительные слова и выражения (в частности, по видовым, половым, быть может, цветовым и другим признакам), используемые в повседневной жизни.

В Афганистане животные и в частности ловчие птицы делятся по половым признакам на *мада* — самок и *нар* — самцов. Похоже, что и в Таджикистане существуют аналогичные слова, характеризующие такое разделение. Например, кобель имеет название *нар*, *нарсағ*<sup>56</sup> (*нар* — «мужской», *сағ* — «собака»).

Общее название орлов в таджикском языке — *уқоб*, для птенца орла существует название *уқоббача*<sup>57</sup>. В Афганистане — *ока*<sup>58</sup>. Кро-

ме того, крупный орел-беркут имеет, по всей видимости, тюркское название *бургут*<sup>59</sup>, в Афганистане — *бургутт*<sup>60</sup>. Как называется ястребиный орел в Таджикистане, выяснить пока не удалось. В Афганистане же этот орел, вероятно, был когда-то весьма почитаем за свои ловчие качества, поскольку имеет название *мирган*<sup>61</sup>. Такое наименование получал охотник, специалист своего дела, добывший большое количество дичи, а посему уважаемый в народе<sup>62</sup>. Такое же значение имеет слово *мерген* у народов Средней Азии.

Что касается другой группы ловчих птиц, а именно ястребов, то на ней следует остановиться подробнее. В прошлые времена, в период развитых соколиных охот, на той территории, где сегодня находится государство Таджикистан, как и практически во всей Средней Азии, судя по всему, предпочтение отдавалось именно этим ловчим птицам. На многочисленных персидских и индийских миниатюрах в большинстве своем можно видеть именно ястребов, сидящих на руке сокольника или на присаде. Это и понятно. Ястребы в отличие от соколов неприхотливы в содержании, менее капризны на охоте, работают накоротке и более добычливы. Кроме того, эти птицы не критичны к корму и легко переносят перепады температуры, за исключением мелких видов. Это нашло отражение даже в сохранившихся в народной среде и попавших в современные таджикско-русские и русско-таджикские словари таких названий, как соколиная охота — *шикор бо боз*<sup>63</sup> или охотничий сокол — *бози шикори*<sup>64</sup>, сокольничий — *бозбон*<sup>65</sup>, где *боз* — ястреб (об этом позже), а не сокол, как его ошибочно трактуют авторы словарей, т. е. правильнее было бы называть «ястребиная охота», «охотничий или ловчий ястреб» и «охотник с ястребом», или «ястребник». Также были популярны мелкие ястребы. На дошедших до нас фотографиях, где изображены таджикские сокольники с ловчими птицами, со всей очевидностью просматривается бросающееся в глаза преобладание именно мелких ястребов.

В соседнем Афганистане ястребы до сих пор имеют огромное значение в соколиной охоте. В разных местах Афганистана еще и сегодня местные сокольники придерживаются идущей из средневековья системы деления всех ловчих птиц по их степени значимости в охоте, где ястреб — это царь, самец ястреба — министр, малый

ястреб — принц и сокол — солдат. Все старинные рукописи, имеющие хождение в среде афганских сокольников, сводятся к охоте с помощью ястребов<sup>66</sup>. Уже упоминавшийся средневековый трактат по соколиной охоте, принадлежащий перу афганского поэта Хушхал-Хана Хаттака, называется «Баз-наме», т. е. по наименованию самой значимой и почитаемой ловчей птицы. По словам Кюнерта, еще в 1980-е годы сокольник с ястребом на руке освобождался от оплаты при проезде на любом виде транспорта, так как царю (ястребу) позволялось все и в частности право на такого рода льготы. Поэтому естественно, что владелец какого-нибудь автобуса или такси даже в наши дни неукоснительно соблюдает это правило, длительное время остававшееся незыблемым<sup>67</sup>.

Таким образом, большой ястреб, или тетеревятник, у таджиков имеет название *боз*. (В обоих словарях это слово переводится как «сокол»<sup>68</sup>, что очевидно не соответствует истине.) В Афганистане эта птица называется *баз*<sup>69</sup>. Слово это имеет персидские корни. В Таджикистане кроме того имеет хождение тюркское название птицы — *карчагай*<sup>70</sup>. Но все эти названия относятся к самкам ястребов. По специальной охотничьей терминологии самец большого ястреба как в Таджикистане, так и в Афганистане назывался *джура*<sup>71</sup>. Тюркское название самца большого ястреба *чаули* или *чуйлю*<sup>72</sup>, *чуйлуу*<sup>73</sup>. В Афганистане кроме того для обозначения белых особей имеется название *шахбаз*<sup>74</sup>, а также *тайгун*<sup>75</sup>. Последнее схоже со среднеазиатскими названиями белых птиц (ястребов): узбекское *туйлунъ*<sup>76</sup>, киргизское *туйгун*, казахское *туйгын*. Существовало ли такое (имеется в виду афганское) название среди сокольников Таджикистана, мы не знаем. Вероятно, да. Дело в том, что во всей Средней Азии, да и на Востоке вообще существует особое отношение к птицам белого цвета. Поэтому не отразиться это в специальном названии никак не могло.

Мелкие ястребы имеют следующие названия. Самка малого ястреба, или перепелятника, в Таджикистане именуется *боша*. То же и в Афганистане — *баша*<sup>77</sup>. В словаре<sup>78</sup> *боша* и *карчагай* обозначают ястреба. Но в действительности эти названия характеризуют абсолютно разные виды ястребов. В другом же словаре<sup>79</sup> *боша* означает кречета (?), кобчика (?), являя тем самым полную несуразицу.

Тюркское название самки перепелятника — *кыргей* или *кыйгыр*<sup>80</sup>. В трактате Хушхал-Хана Хаттака «Баз-наме» самец перепелятника имеет название *шопак*. Оно же сохранилось как специальный термин в современной лексике афганской соколиной охоты<sup>81</sup>. У узбеков конца XIX в. самец ястреба-перепелятника имел название *чипак* или *кыйгыр-чипак*<sup>82</sup>. Сходство очевидное. По всей видимости, таджикские сокольники прошлого также пользовались особым названием в отношении самца перепелятника.

Соколы также использовались, судя по всему, в этом регионе как ловчие птицы и поэтому имели свои названия.

В статье Н. А. Кислякова<sup>83</sup> в отношении соколов приводится название *джанвар*. Однако оно означает просто «животное». Вероятно, здесь это слово получило семантическое развитие и означает не конкретный вид сокола, а, скорее всего, разновидность ловчей птицы, связанную, например, с возрастом или цветом. У Кюнерта при определении названий ловчих птиц подобного слова не указывается. Он упоминает название *джован*, которым обозначают подросшего птенца ловчей птицы<sup>84</sup>.

Использовался ли на территории современного Таджикистана в соколиных охотах прошлого настоящий кречет (*Falco rusticolus*), неизвестно. Кюнерт пишет, что этот сокол известен сокольникам Афганистана. Мало того, он предполагает, что кречет должен был гнездиться в Белуджистане<sup>85</sup>. Скорее всего, речь может идти не о настоящем северном кречете, а об алтайском балобане, которого также называют кречетом. У сокольников Средней Азии кречет имеет название *шункар*, *шумкар*, *сункар*<sup>86</sup>, у узбеков — *шунхор*<sup>87</sup>. В современном Афганистане, так же как и в старинном произведении Хушхал-Хана Хаттака, эта птица носит название *шенкар*, туркмены Афганистана называют его *шункар*<sup>88</sup>.

Балобан — еще один крупный сокол, который мог использоваться таджиками в качестве ловчей птицы. Его, как птицу, гнездящуюся на территории Таджикистана, могли изымать из гнезд или ловить на пролетах либо привозить из других мест. У среднеазиатских сокольников этот вид сокола имеет название *ительги* или *ительге*<sup>89</sup> и даже *итальги*, в частности у узбеков — *итольге*<sup>90</sup>, у киргизов — *ителги*<sup>91</sup>. Афганские туркмены этих соколов называют *утуге*<sup>92</sup>. «Иранские со-

кольники называют *балобан* пролетных и зимующих соколов этого вида, а гнездарей называют *шарг* (близко к индийскому их имени *cherrug*, перешедшему в научную номенклатуру)»<sup>93</sup>. На большей же территории Афганистана самка балобана известна под названием *черг*, самец — *чегела*<sup>94</sup>. Здесь выясняется одна любопытная деталь. Судя по женскому названию самца балобана, очевидно, что афганские сокольники в далеком прошлом имели дело с пролетными птицами и мало сталкивались с гнездарями, т. е. птенцами, вынимаемыми из гнезд. Вероятно, по этой причине они считали более мелких особей, какими как раз и являются самцы, самками, а более крупных птиц этого вида — самцами, что и отразилось в названии. Эти заблуждения присущи многим народам (в частности, арабам), культивирующими соколиную охоту с пойманными во время пролета соколами и не знакомыми с их гнездами. В современной афганской сокольничьей лексике это сохраняется, вероятно, как дань традиции.

Северных пролетных сапсанов (тундровых, или белощеких, соколов) среднеазиатские сокольники называют, как уже говорилось ранее, *бахрын* или *багарин*<sup>95</sup>, *бахарин*<sup>96</sup>. Профессор Г. П. Дементьев считает, что «слово (это) арабского происхождения от *bahari*, что значит странник (собственно, моряк)»<sup>97</sup>. В Афганистане самка сапсана (вероятно, того же северного подвида) имеет название *бари*, *бахари*, а также *кохилашахин*, в то время как самец называется *кохила*. Как можно видеть, самец также имеет женское название. Вероятно, слово это довольно старое, ибо в трактате Хушхал-Хана Хаттака этот подвид сокола-сапсана также имеет название *бари*<sup>98</sup>. Вообще сокол-сапсан у сокольников Средней Азии называется *ылаачын*<sup>99</sup>, *лачин*<sup>100</sup>, *лашин*<sup>101</sup>. Такое же название имеет сокол у афганских туркменов — *лашин*<sup>102</sup>. Вместе с тем под это же именование у туркестанских сокольников подпадает другой сокол, а именно рыжеголовый, или пустынный, сокол, иначе *шахин*. В Афганистане этот сокол имеет название *шахин*<sup>103</sup>, так же его называют в Индии и в Иране<sup>104</sup>. К сожалению, неизвестно, как точно назывались эти соколы у охотников таджикского региона. О практическом применении мелких соколов в охоте у народов, проживающих на территории Таджикистана, равно как и об их названиях, нельзя сказать ничего определенного. Дербник

у киргизов имеет название *турумтай*<sup>105</sup>, у узбеков — *турунтай*<sup>106</sup>. Похожее название имеет этот соколок и у сокольников Афганистана (оно звучит как *трумтай*<sup>107</sup>).

Каких-либо других специальных терминов, имеющих отношение к охоте с ловчими птицами в Таджикистане и связанных с возрастными, половыми, цветовыми или другими особенностями ловчих птиц, к сожалению, ни один источник до нас не доносит.

### **Добыывание ловчих птиц**

Об этом нам совершенно ничего не известно. Использовали ли местные сокольники гнездарей, т. е. птенцов, вынутых из гнезда, или только пойманных молодых или старых птиц? Сокольники сами добывали птиц или существовали особые ловцы, специализирующиеся на ловле хищных птиц, как, например, в других регионах Средней Азии, где они назывались *саятчы*? Часть птиц, скорее всего, привозилась из других районов, где их покупали у местных ловцов. Других ловили. Что касается использования гнездарей в Афганистане, то Кюнерт указывает только, что интерес представляли лишь молодые беркуты, вынимаемые из гнезд, и птенцы соколов-балобанов<sup>108</sup>. Если учесть, что самцы ловчих птиц в большинстве своем имеют женские названия, то очевидно, что охота, по крайней мере с этими птицами, была привнесена в регион из тех мест, где они не гнездятся. Есть указание, что, например, в Вахане ловчих птиц ловили на пролете<sup>109</sup>. Кроме того, в Каратегине, в кишлаке Каврак, проживали охотники-сайоды, которые плели сети и ловили ими соколов и ястребов<sup>110</sup>. Стало быть, существовал способ ловли птиц с помощью сетей, когда использовались подсадные птицы для приманивания пернатого хищника. Например, Н. А. Кисляков приводит описание снасти для ловли куропатки<sup>111</sup>. Сети соответствующим образом устанавливали. Но как именно происходил этот процесс, неизвестно.

### **Принадлежности для охоты с ловчими птицами**

К сожалению, сегодня нельзя точно определить, что собой представляла привязь для содержания ловчей птицы на присаде или

удержания ее на руке. Ни в одном источнике нет описания этих предметов. Имеющиеся фотографии прошлого с изображением птиц на руке или присадах также не дают полного представления об этом приспособлении. Поэтому можно допустить, что отдельные элементы охотничьего инвентаря могут быть схожи с таковыми, используемыми узбекскими и другими среднеазиатскими сокольниками либо охотниками Афганистана.

### **Пути**

У всех народов, практикующих соколиную охоту, эти части охотничьего снаряжения в принципе одинаковы и представляют собой парные ремешки, закрепляемые по одному на каждую лапу ловчей птицы. Они необходимы для удержания ловчей птицы на руке. Путцы надеваются птице один раз при попадании в неволю и не снимаются даже при пуске ее в полет с охотничьей целью. Вместе с тем мы не можем точно сказать, как эти ремешки назывались таджикскими сокольниками, какой вид и конструкцию они имели. В Афганистане эти предметы соколиной охоты называются *банд*, в афганском Туркестане — *айакбар*<sup>112</sup>. У сокольников Средней Азии путы имеют следующие названия: *дазбага*, *достакы* (узб.), *бай аяк* (казах.), *кайыш*, *тышилау* (кирг.). Все эти предметы охотничьего инвентаря, казалось бы, близких по культуре народов вместе с тем довольно сильно различаются конструктивно, а также материалом, из которого сделаны. Путы представляют собой онучки в виде широкого куска кожи или материи, непосредственно прилагаемые к цевкам лап птицы, дополненные отходящими от онучков небольшими ремешками. У одних сокольников Средней Азии встречаются путы, сделанные из кожи и схожие по конструкции с европейскими, у других используются путы типично арабского кроя, только сделанные из кожи, у третьих — такие же путы, ремешки которых сплетены из кожи либо из конского волоса. Узбеки при надевании путцев на лапы пернатого хищника ремешки сворачивают в трубку и прошивают. В Афганистане, также как в Пакистане и Индии, путцы делают особой конструкции в виде надеваемой на лапу ловчей птицы и потом затягивающейся петли, сделанной из хлопчатобумажной ткани, и т. д. Правда, путы такой конструкции афганские сокольники применяют в основном на

больших и малых ястребах. На всех крупных соколах используются путы, сделанные из кожи, которые конструктивно иногда схожи с европейскими<sup>113</sup>. Какие путы использовали сокольники в регионе нынешнего Таджикистана, неизвестно.

### ***Вертлюг***

Предмет, устанавливаемый между путцами и должиком и служащий для того, чтобы ремешки пут не скручивались. Отсутствие вертлюга, особенно на нервных птицах, может привести к травмам лап пернатого хищника. Вместе с тем сказать, как назывался, какой формы он был у сокольников Таджикистана и использовался ли ими вообще, невозможно. Дело в том, что охотники Средней Азии в большинстве случаев вертлюги не использовали. Кюнерт говорит, что в Афганистане вертлюг, который имеет название *балакаулие*, в провинции Лагман, например, применяется в привязи только очень хороших ястребов-тетеревятников. В афганском Туркестане вертлюг *халка* местные сокольники использовали ранее при содержании балобанов и сапсанов. При содержании же мелких ястребов вертлюги применялись раньше лишь изредка<sup>114</sup>. В Афганистане вертлюг имеет форму аналогичную европейской (два кольца вращаются независимо друг от друга относительно шпильки, расположенной между ними) и изготавливается исключительно из серебра. В большинстве же районов Средней Азии этот предмет соколиной охоты является собой типичный элемент кочевой культуры и изготавливается из кости горного козла или из дерева. Конструктивно вертлюг состоит из двух частей: пластины с тремя отверстиями, одно из которых расположено в центре, и шпильки со шляпкой. Шпилька находится в центральном отверстии в свободном состоянии. Вокруг этой шпильки и вращается костяная пластина, в крайних отверстиях которой закрепляются концы пут. Размер вертлюга варьирует в зависимости от размера ловчей птицы.

### ***Должик***

Длинный узкий ремень примерно 1,5 м длиной, служащий для привязывания ловчей птицы к присаде или руке. Крепится или прямо к путцам посредством узла, или к одному концу вертлюга, который

непосредственно ввязывается в путы. Какой формы должик был у сокольников таджикского региона, неизвестно. В Афганистане должик называется *бандтар* или *танаb*<sup>115</sup>. К Т-образной присаде ловчая птица привязывается посредством соколиного узла должиком к вертикальной штанге в средней части. К соколиной присаде — также с помощью соколиного узла к веревочному кольцу, которое свободно вращается вокруг деревянной стойки. У казахов должик называется *бау-джип*, у киргизов — *узун-боо*<sup>116</sup>.

### *Бубенцы*

По звуку бубенцов можно отыскать ловчую птицу, потерявшуюся в непросматриваемой местности, например заросшей кустарником, лесом и т. д., поймавшую добычу и отлетевшую с ней на некоторое расстояние. Обычно бубенцы изготавливаются из сплавов серебра и бронзы. Крепятся они на лапах, хвосте, спине и шее ловчих птиц посредством ремешков. В Средней Азии, как правило, бубенчики крепятся на лапах или на хвосте. Если используется «галстук», то пара бубенцов закрепляется на этом предмете в районе узла. В некоторых местах бубенчики на мелких птицах не ставились. Имелись ли бубенцы у сокольников Таджикистана, точно неизвестно. Скорее всего, использовались ими либо на лапах пернатого хищника, либо на хвосте, либо на «галстуке». В Афганистане бубенцы имеют название *санг* или *сангола*, в афганском Туркестане известны как *ганграу* или *гунгри*, в Пуштунистане существует название для пары бубенцов *гунгриеган*<sup>117</sup>. Здесь эти предметы изготавливаются серебряных дел мастерами в местных кузнях. В зависимости от величины птицы бубенцы также варьируют в размерах. Эти принадлежности крепятся в основном на лапах охотничьих птиц<sup>118</sup> с помощью ремешка *сангбан*<sup>119</sup>. У киргизов бубенчик называется *жылажын*<sup>120</sup>. Казахи называют их *конрау*<sup>121</sup>. У узбеков и, возможно, таджиков бубенчики называются *кунграк*.

### *«Галстук» (сильце)*

Это слово имеет условное название и взято в кавычки потому, что в специальной терминологии русской соколиной охоты этот предмет не определен. До конца неясно, находил ли он применение в соколи-

ных охотах на Руси. Зато этот элемент существовал практически повсеместно в Азии, на Кавказе и в Крыму у народов, практикующих охоту с ловчими птицами. В Средней Азии простейший «галстук» представлял собой петлю из шнура, плетенного, вероятно, из хлопчатобумажной ткани и кожи (илл. 1). Чтобы петля не затягивалась, делался узел. От петли, надеваемой на шею ловчей птицы, шел конец, который удерживался в руке сокольника вместе с путами. «Галстук» использовался в основном на ястребах и служил для придания начального ускорения птице при броске на добычу. Дело в том, что



Илл. 1. *Джсураволл*, «галстук» на ловчих ястребов.

Прорисовка автора

ястребы с «галстуками» не просто пускали на птицу или зверя, когда они, увидев объект охоты, слетали сами, а делали замах рукой, удерживая в ней птицу за путы и «галстук», и бросали ее вперед, в сторону вспугнутого животного. Чтобы от такого резкого движения ловчей птице не сделалось плохо («дурна не приключилось», по русской терминологии), и придумали такое устройство. «Галстук» во время этого приема натягивается, не позволяя голове отклоняться назад. Однако этот предмет при неумелом использовании таит в себе определенную опасность. При броске птицы ремни пут и «галстука» должны отпускаться одновременно, иначе можно в прямом смысле лишить птицу головы. Кроме того, птица, устремившись в погоню в зарослях, рискует зацепиться этим ремнем или даже петлей за ветки и застрять там и / или сильно пораниться. Такой способ охоты широко практиковался ранее во всей Азии. В современной Японии, например, даже без использования «галстука», при травле ловчим ястребам не дают просто слететь с руки, а по-прежнему, как в былые времена, «швыряют» их в сторону потенциальной добычи, делая при этом широкой шаг вперед — выпад, если охотник пеший. Этот способ охоты связан, с одной стороны, с промыслом, при котором нужно добыть как можно больше дичи, а с другой — с неудовлетворительной подготовкой ловчей птицы, при которой она находится в полуоголодном состоянии и не способна быстро и долго гнать дичь. Следует еще сказать, что галстук, как и путы, надевается на длительный период и снимается лишь по мере старения.

Таджики использовали «галстук», что отчетливо видно на фотографии С. М. Дудина, сделанной в Каратегине<sup>122</sup>. Правда, как он назывался, неизвестно. В Афганистане этот предмет широко использовался до недавнего времени как на больших, так и на малых ястребах и назывался *джураволл*<sup>123</sup>. Птица с «галстуком» имеет здесь название *джураволлай*<sup>124</sup>. Подобный предмет у казахов называется *жагау*, у киргизов — *жагоо*, у узбеков — *жигауль*<sup>125</sup>. Иногда в районе узла «галстука» крепятся по два бубенчика. Подобного рода изделия можно видеть и сегодня на ястребах у пакистанских и индийских сокольников.

С давних времен у азиатских сокольников существует и другой тип «галстука» под тем же названием, в конструкции которого вме-



Илл. 2. Другая разновидность «галстука» — серебряная пластина с прикрепленными жемчужинами от сглаза).

Ходжент. Личная коллекция автора

сто узла, препятствующего затягиванию петли, используется серебряная подвеска в виде треугольника с усеченными углами с прикрепленными двумя бубенчиками или голубого цвета бусинами или жемчужинами от сглаза (илл. 2). По мнению Г. Н. Симакова, эта подвеска выполняет еще и функцию резонатора, т. е. служит для усиления звука<sup>126</sup>. Для этого подвеска имеет внутреннюю полость. Кюнерт приводит описание и рисунок «галстука» бухарской работы, подвеска которого богата украшена орнаментом и драгоценным камнем и имеет серебряные бубенцы<sup>127</sup>.

При обучении ловчих птиц среднеазиатские сокольники иногда используют тип «галстука», который на начальном этапе препятствует раскlevыванию пут. Он состоит из тонкого кожаного ремешка с нанизанными на него несколькими плоскими палочками с острыми концами. При попытке

птицы опустить голову с целью освободиться от пут палочки колют грудь птицы, не давая возможности грызть кожу удерживающих птицу ремешков. В основном этим грешат соколы. Однако использовалась ли подобный инструмент воздействия на птицу в Таджикистане, неизвестно.

### **Клобучок**

Клобучок применяется для того, чтобы лишить ловчую птицу на время возможности видеть.

Использование клобучка может быть полезно на охоте, чтобы пернатый охотник не срывался раньше времени на добычу, заметив ее на далеком расстоянии. Вообще ловчая птица ведет себя с надетым

клобучком спокойно, что позволяет проводить определенные манипуляции, связанные, например, с лечением, обрезанием чрезмерно разросшихся когтей и клюва, при перевозке на дальние расстояния и т. д. При поимке ловчая птица испытывает сильный стресс. После надевания клобучка она успокаивается. Дело в том, что птица испытывает волнение, когда видит нечто, представляющее для нее опасность. Когда же глаза закрыты, то для нее пропадает и источник угрозы. Правда, практически везде в Средней Азии клобучки применяются при работе с соколами и беркутами. С ястребами охотятся без применения клобучков. Исключение как раз составляет Таджикистан и соседний Афганистан, где ястребам также надевают клобучки. Вероятно, это связано со старинной традицией. Правда, как мы увидим далее, на форму клобучков, используемых когда-то в соколиной охоте на территории нынешнего Таджикистана, оказали влияние традиции соколиной охоты других среднеазиатских народов, в то время как в Афганистане этот предмет охотничьего инвентаря находился под влиянием традиций как среднеазиатской, так и в не меньшей степени индийской соколиной охоты. Причем афганский тип клобучка оказался столь оригинальным и отличным от других, что это дало повод некоторым исследователям выделить его в особый тип, используемый только на территории этой страны.

В фондах МАЭ имеется несколько однотипных клобучков, как парадных, коллекция С. М. Дудина (1900—1902)<sup>128</sup>, так и полевых, коллекция И. И. Зарубина (1914 г.) (долина Бартанга Ферганской обл. и Горная Бухара)<sup>129</sup>. Два небольших клобучка И. И. Зарубина, привезенные им из районов Горной Бухары, предназначены, судя по всему, для использования на мелких ястребах-перепелятниках и тювиках. То, что клобучки применяли на мелких ястребках, хорошо видно на фотографии С. М. Дудина из коллекции снимков РЭМ<sup>130</sup>. Эти клобучки имеют индийский тип, практически одинаковый крой с разницей лишь в толщине кожи, из которой они сделаны, и в швах в области глаз, которые и создают выпуклости в этом месте и сзади. Клобучки имеют «султан» на «макушке» в виде кожаного язычка. Характерной чертой среднеазиатских клобучков является отсутствие сзади внизу стягивающих ремешков-задережек. Здесь роль (для придания законченности формы и некоторой стяжки) играет задний шов.



Илл. 3. Томого, клобучок. Оседлое население Средней Азии.

Конец XIX — начало XX в. МАЭ, колл. № 778-7

Сохранилось местное название клобучков — *баша-токи*<sup>131</sup>. Даже название показывает, что клобучки предназначались для ястребов-перепелятников *боша, баша*.

Клобучки из коллекции С. М. Дудина, привезенные им из Самарканда, имеют тот же крой, что и изделия из Горной Бухары, и также относятся к так называемому индийскому типу. Эти клобучки представляют собой парадные образцы (илл. 3). Они имеют тиснение на коже, из которой сделаны, отделаны шитьем. Швы в области глаз и сзади отделаны и закрыты полосками цветной ткани красного и зеленого цветов. На стенках клобучков есть узоры из металлических полосок. Эти клобучки имеют богато украшенный «султан» в виде кисточки из цветных нитей. Внутри клобучки тоже покрыты цветной тканью с орнаментом. Клобучки из коллекции С. М. Дудина разных размеров, что указывает на использование их на разных ловчих птицах, от большого ястреба и крупной и средней величины сокола до беркута. Вероятно, их использовали на практике: на некоторых

клубочках имеются отметины от когтей пернатых хищников, на которых их опробовали или использовали. Эти клубочки называются *томого, томаго*. Такое же название имеют клубочки у узбеков, казахов и, похоже, киргизов.

В Афганистане клубочек называется *томара* (скорее всего, описка либо ошибка Кюнерта)<sup>132</sup>. В Афганской соколиной охоте, судя по всему, применялись клубочки индийского типа, незначительно отличающиеся отдельными конструктивными элементами, в частности наличием или отсутствием задережек. Здесь на ястребе-перепелятнике клубочек применялся постоянно в охотничий сезон и снимался только при кормлении, ночью и непосредственно перед травлей. На больших же ястребах клубочки использовались только при вынашивании<sup>133</sup>.

### *Присада*

Этот предмет необходим для повседневного нахождения на нем ловчей птицы в свободное от охоты время. То есть все то время, пока птица не охотится, она сидит на присаде. В фондах МАЭ имеются два типа присад. Первый тип из коллекции предметов С. М. Дудина, второй — из собрания предметов И. И. Зарубина. Кроме того, при исследовании этого вопроса использовалась одна из фототипических таблиц работы П. Павлова со снимков Н. В. Богоявленского из книги графа А. А. Бобринского<sup>134</sup>, где отчетливо можно различить несколько видов присад, как для ястребов, так и для соколов.

Первый тип<sup>135</sup> представляет собой Т-образную присаду — типичный образец, имеющий широкое распространение практически на всей азиатской территории от Китая до Малой Азии у народов, практикующих соколиную охоту. Этот тип присад используется в основном для размещения на них крупных птиц, таких как ястреб-теревятник. Иногда на подобных присадах, только меньших размеров, размещают ястребов-перепелятников и редко сапсанов и балбанов<sup>136</sup>.

Эта присада (илл. 4) состоит из насеста круглой формы, сделанного из дерева на токарном станке, который закреплен на длинном, примерно полуметровом штыре прямоугольной формы. Штырь заостренным концом втыкается в землю для сохранения устойчи-



Илл. 4. Чигас, присада «тренога». Оседлое население Средней Азии.

Конец XIX — начало XX в.

МАЭ, колл. № 778-2

ногого сечения и ручки, которая представляет собой насест круглой формы для ловчей птицы. Такая присада конструктивно очень схожа со строительным инструментом, называемым «затиркой», которым обрабатывают стены при выравнивании. По всей видимости, перед нами копия такого инструмента либо непосредственно сам инструмент, вышедший из употребления.

вости. Чтобы птица не цепляла за концы насеста петлей, образованной ремнями пут в месте крепления вертлюга, в его торцевых частях посредством шурупов или гвоздей крепятся металлические дуги, которые другими концами также закрепляются на штыре путем клепки, образуя, таким образом, перевернутое стремя. Такая присада имеет название *чигас*<sup>137</sup>. У узбеков, судя по всему, присада называется *чакас*, *чакас-чекачи*<sup>138</sup>. У киргизов этот предмет известен как *туур*<sup>139</sup> или *тур*<sup>140</sup>. Г. Н. Симаков приводит название стула — *чака*<sup>141</sup>. В Афганистане подобная присада называется *шакас*<sup>142</sup>.

Другой тип<sup>143</sup> присады *чигас* предназначен для размещения на ней мелких пернатых хищников, таких как ястреб-перепелятник, тювик или пустельга и дербник. Иногда, быть может, на таких присадах размещали самцов балобанов и даже некрупных самцов больших ястребов. Эта присада (илл. 5) сделана из целого куска дерева и состоит из основания в виде бруска прямоуголь-



Илл. 5. Чигас, присада для мелких ловчих птиц. Горные таджики. Конец XIX — начало XX в. МАЭ, колл. № 2674-148

Существовало несколько разновидностей такого типа присад<sup>144</sup>, незначительно отличавшихся внешним видом и частично конструктивно. Он интересен тем, что использовался при содержании охотничих птиц только у горных таджиков и больше нигде.

Для размещения соколиных у горных таджиков существовал еще один тип присады — в форме насеста<sup>145</sup>. Это типичная форма соколиных присад, существующая с давних времен как в Европе, так и в Азии и в Африке. В зависимости от величины сокола присады также отличаются размерами. Форма насеста при виде сверху круглая. Это связано с особенностью строения лап пернатых хищников, которым удобнее размещаться на плоскости или небольшой выпуклости. Насестный элемент обычно сделан из дерева и имеет вид усеченного конуса с расширением кверху. Само место, где восседает птица, обычно покрывают мягким материалом, во избежание заболеваний лап сокола, связанных с длительным сидением. У узбеков в XIX в. насест присад для соколов, который также назывался чакас-чекачи, представлял собой деревянный шар, покрытый кожей<sup>146</sup>. Подобная присада арабского типа (илл. 6) существует и в афганском Туркеста-



Илл. 6. *Vakir* (араб.), присада арабского типа для соколов.

Фото автора

сокольничья рукавица в виде перчатки из коллекции И. И. Зарубина, привезенной в сентябре 1914 г. из путешествия по долине Бартанга и Горной Бухары<sup>149</sup>. Подобного рода изделие называется *била*. Правда, судя по размерам, перчатка эта использовалась либо женщиной, либо подростком (илл. 7). Русско-таджикский словарь дает еще два названия этого изделия: *даст пушак* и *даст каш*<sup>150</sup>. На фотографии

не для содержания в основном балобанов и называется *тор*<sup>147</sup>, что близко к названию, существовавшему у среднеазиатских киргизов (см. выше).

### ***Купальница***

Емкость для купания, по сути корыто, которая используется для купания и питья ловчих птиц при содержании их в теплое время года или в теплом помещении. Скорее всего, эта принадлежность соколиной охоты использовалась при содержании ловчих птиц в Таджикском регионе. Что собой представлял этот предмет, нам неведомо. В Афганистане емкость для купания носит название *ташт*. Это плоская глиняная чаша диаметром 30—40 см, высотой около 10 см, которая используется в домашнем хозяйстве<sup>148</sup>.

### ***Сокольничья рукавица***

Рукавица нужна для предохранения руки сокольника от острых когтей и подчас клюва пернатого хищника.

В фондах МАЭ имеется сокольничья рукавица в виде перчатки из коллекции И. И. Зарубина, привезенной в сентябре 1914 г. из путешествия по долине Бартанга и Горной Бухары<sup>149</sup>. Подобного рода изделие называется *била*. Правда, судя по размерам, перчатка эта использовалась либо женщиной, либо подростком (илл. 7). Русско-таджикский словарь дает еще два названия этого изделия: *даст пушак* и *даст каш*<sup>150</sup>. На фотографии



Илл. 7. *Била*, сокольничья перчатка. Горные таджики.  
Конец XIX — начало XX в. МАЭ, колл. 2352-224

С. М. Дудина из коллекции РЭМ<sup>151</sup>, которая была сделана автором в поездке по Нагорной Бухаре, изображен конный сокольник с мелким ястребом на руке, и можно отчетливо видеть, что ловчая птица сидит на перчатке. Крага отсутствует. К сожалению, детали на фотографии не просматриваются. У других народов Средней Азии сокольничья рукавица имеет следующие названия: у киргизов *белей* — рукавица кожаная, *кол кап* — перчатка, у казахов *калчап* — рукавица, перчатка.

Афганские сокольники используют иной тип рукавицы — в виде неполной, если можно так сказать, перчатки, т. е. покрытыми остаются только указательный и большой пальцы, а средний, безымянный и мизинец остаются открытыми. Эта рукавица называется *дест-кала* или *бала*<sup>152</sup>. Такого же типа изделия применяются в соседнем Пакистане и Индии при работе с большими ястребами. При охоте с ястребами-перепелятниками в Пакистане, например, используется как бы часть перчатки с прикрытыми частично указательным и большим пальцами, концы пальцев при этом остаются открытыми. Афганские же сокольники в большинстве случаев при охоте с малым ястребом (перепелятником) вообще используют только кожаные

напальчики на указательный и большой пальцы<sup>153</sup>. Было ли что-то подобное в Таджикистане, нам неизвестно. Таким образом, в Афганистане придерживаются, вероятно, старых традиций, характерных также для народов Пакистана и Индии. В то же время в Таджикистане заметно влияние сокольничих пристрастий других народов Средней Азии.

### ***Охотничья сумка***

Служит как емкость для переноски и хранения не только пойманной ловчей птицей добычи или подсадных животных для приманивания заупрямившейся птицы, но и принадлежностей соколиной охоты: вабило, должика, быть может, шнура и т. д. Какой вид подобный предмет имел в Таджикистане, мы не знаем. В Афганистане это обычная холщевая сумка открытого типа прямоугольной формы, которые используются в хозяйстве. Имеет длинную ручку в виде шнура, носится на плече сокольника, перекинутой через голову. Подобного типа сумки использовались ранее узбекскими сокольниками. У киргизов охотничья сумка называется *киса* или *халта*. Арабы до сих пор во время соколиной охоты используют похожие сумки, называемые *миклах*.

### ***Охотничий барабан (бубен соколий)***

Использовался в соколиных охотах прошлого для вспугивания затаившейся в густых зарослях дичи, в основном мокрой, иначе — водяной, птицы. Завидев парящего сокола или охотящегося ястреба, птицы затаиваются, словно понимая, чем может для них закончиться подъем в воздух. Для того чтобы заставить их взлететь, били в небольшой барабан. Особенно он был необходим для охоты на уток. Судя по хранящимся в разных музеях подобным принадлежностям соколиной охоты, можно констатировать, что они по внешнему виду однотипны и имеют лишь непринципиальные различия в конструкции. Все барабаны для соколиной охоты небольшие, круглой формы, выполнены в виде полой полусфера. У азиатских барабанов полу сфера плавно переходит в усеченный конус. Верх полусферы обтянут кожей, по которой и наносится удар рукой, палкой с колотушкой либо медным шаром, прикрепленным ремнем к ручке. Судя по все-



Илл. 8. *Табл*, барабан (бубен соколий). Горные таджики.  
Конец XIX — начало XX в. МАЭ, колл. 2677-5

му, в Таджикском регионе подобный барабан использовался в соколиных охотах (илл. 8). Барабан вообще и используемый в птичье охоте в частности имеет название *нагара*, *табл*<sup>154</sup>. Соответственно человек, который бил в барабан, называется *нагорачи*, *нагоразан*, *таблзан*<sup>155</sup>. В Афганистане соколий барабан, который раньше использовался в птичьих охотах для поднятия с воды мокрой дичи и ныне вышедший из употребления совсем, назывался *табл*<sup>156</sup>. У узбеков — *тавылыреза*<sup>157</sup>. Охотничий барабан закреплялся у передней луки седла верхового охотника либо вешался через плечо на шею пешего. Поэтому в зависимости от размещения барабаны имели соответствующие приспособления.

### Дичь (объекты птичьей охоты)

Ряд источников указывает на то, какую дичь травили ловчими птицами в соколиных охотах прошлого на территории нынешнего Таджикистана<sup>158</sup>. В Афганистане для обозначения дичи используется слово *шикар*<sup>159</sup>. Перечисляются в основном животные высокогорных районов. Но в Таджикистане есть и пустынные области, и тугай в поймах крупных рек, и лесные урочища. И здесь свой животный мир, подчас довольно разнообразный и отличный во многом от высокогорного. Другое дело, что по мере исчезновения охоты с ловчими птицами в этих районах она, судя по всему, дольше всего сохранилась в труднодоступных горных районах, где ее и застали многие исследователи в начале XX столетия и, возможно, позже. Поэтому не вызывает сомнений, что спектр добываемых сокольниками Таджикистана с помощью ловчих птиц животных в прошлом был намного шире. Исследования, проведенные Кюнертом в Афганистане, наглядно это показывают. Следует также сказать, что пищевые пристрастия народов, исповедующих ислам, зависят от религиозных представлений о чистой (*халал*) и нечистой (*харам*) еде. В соответствии с этим и животные рассматриваются как чистые и нечистые. Мусульманину разрешается употреблять в пищу только чистых животных<sup>160</sup>.

В свое время в Средней Азии была широко распространена охота с ловчими птицами на дроф. В степных и пустынных районах страны также водятся дрофы. Помимо дрофы обыкновенной (*Otis tarda*) на территории современного Таджикистана встречаются еще два вида этого семейства: дрофа-красотка, или вихляй, (*Chlamydotis undulata*) и стрепет (*Tetrax tetrax*). Правда, были ли эти птицы раньше объектом охоты, неизвестно. В Афганистане, как указывает Кюнерт, раньше дрофа, которая называется здесь *талур*, как дичь играла большую роль. В прошлом в Афганском Туркестане на эту птицу охотились с помощью соколов-балобанов<sup>161</sup>. Сегодня для арабских сокольников представляет интерес другой вид: дрофа-красотка, они называют ее *хубара*. Во времена правления талибов (до ввода американских войск в Афганистан) богатые шейхи из Саудовской Аравии и Объединенных Арабских Эмиратов несколько раз посещали Афганистан со своими соколами для охоты на *хубару*. В последнее время

они проявляют интерес и к Таджикистану. Визит саудовского принца Сауда бини Бадра в марте 2009 г. с соколами стал пробным камнем в этом направлении.

Из других крупных птиц в Афганистане в качестве объекта со-колиной охоты, в основном во время сезонных миграций, раньше использовались и такие, как серый журавль Лильфорда (*Grus grus Lilfordi*) — шахколанг, журавль-красавка (*Anthropoides virgo*) — коланг или каркара, останавливающийся во время пролета на отдых в степи. Также белый аист (*Ciconia ciconia*) — лаглаг, черный аист (*Ciconia nigra*) — шилан и различные виды цапель, например се-рая цапля (*Ardea cinerea*) — маичорак, малая белая цапля (*Egretta garzetta*), большая белая цапля (*Egretta alba*) (оба вида известны под названием маичорак сафед), очень редкая рыжая цапля (*Ardea purpurea*) и колпик или колпичка, (*Platalea leucorodia*) — шамшанул, которые задерживаются около рек в Туркестане. Кваквы обыкновен-ные (*Nycticorax nycticorax*) — вак, принадлежащие к тому же семейству, в области Нангархар любимейшая дичь ястребников Лагмана<sup>162</sup>. Можно предположить, что подобные охоты были и в Таджикистане, поскольку перечисленные виды птиц встречаются и здесь.

Особой популярностью в Таджикистане и во многих районах Средней Азии пользуется перепел (*Coturnix coturnix*), который имеет название бедона<sup>163</sup>, будана<sup>164</sup>, бидона<sup>165</sup>. На перепелов охотились не только из-за их нежного мяса, но и для других целей. Например, петушков перепела отлавливали для боев, весьма популярных у на-родов Средней Азии. Русско-таджикский словарь приводит еще не-сколько названий, имеющих отношение к этой птице: вартии — слово это определяет, скорее всего, половую принадлежность, самца, т. е. петушка перепела. Другое название — мокиены бедона, указан-ное в словаре как перепелка, означает, скорее всего, как раз курицу, т. е. самку перепела<sup>166</sup>. В Каратегине и Дарвазе существует и такое название, как кабки реза<sup>167</sup>. В Таджикистане перепел встречается не только на равнине, но и в высокогорных долинах, вероятно, на пролетах осенью. Эта птица открытых полевых угодий с обильным разнотравьем. Перепел у многих народов, практиковавших соколи-ную охоту, являлся объектом травли малыми ястребами. В России это нашло даже отражение в названии пернатого охотника — ястреб-

перепелятник. Как охотничий вид Таджикистана отмечен рядом исследователей<sup>168</sup>. В Афганистане на перепелов, имеющих название *бодана*, довольно многочисленных во время осеннего пролета, также охотятся с малым ястребом<sup>169</sup>. Кроме того, в Кохистане, например, среди мелких птиц объектами соколиной охоты были степной жаворонок (*Melanocorypha calandra*) — джал, скворец обыкновенный (*Sturnus vulgaris*) — каракуш, майна (*Acridotheres tristis*) — мейна, полевой воробей (*Passer montanus*) — гундышк, а также разные виды пеночек (*Phylloscopus*), привлекательных за счет сладковатого вкуса мяса. Здесь все эти птицы держатся вблизи человеческого жилья и садов, а посему охота на них с ястребом-перепелятником не представляла каких-либо трудностей<sup>170</sup>. В Таджикистане, судя по всему, также использовали в пищу всевозможных мелких птиц — *парранда*, *паррандача*, *паррандаи хурд*<sup>171</sup>. Так, М. С. Андреев сообщает, что «из многочисленных видов воробьев и прочей мелкой птички едят тех, которые кормятся зерном; тех же, которые питаются червячками, гусеницами, мушками и т. п., считают несъедобными»<sup>172</sup>.

В высокогорьях Таджикистана, судя по всему, также практиковалась охота с ловчими птицами на каменных куропаток, или кекликов (*Alectoris kakelik*). В Таджикистане эта птица имеет название *кабк*, *каклик*<sup>173</sup> и даже *каук*<sup>174</sup>. Известно, что охота на кеклика раньше была широко распространена в Каратегине и Дарвазе<sup>175</sup>, в Вахане<sup>176</sup>, а также среди охотников долины реки Хингуо<sup>177</sup>. Про другие места, где вполне возможна была такая охота, нет сведений. В Афганистане эта птица встречается также в высокогорных районах на высотах от 1200 до 5000 м. Здесь кеклик называется *кауж*. На эту куропатку охотятся в основном с самками ястреба-тетеревятника. Охота на кекликов осуществляется в течение нескольких дней, при этом приходится много перемещаться, стремясь подобраться к ним как можно ближе<sup>178</sup>. По всей видимости, еще один популярный для птичьей охоты беков Каратегина и Дарваза вид представляла горная индейка, или улар, местное название которой *мурги хилол* или *кабкидари*<sup>179</sup>. В Таджикистане обитают два вида уларов: улар темнобрюхий (*Tetraogallus himalayensis*) и встречающийся в горах Восточного Памира улар тибетский (*Tetraogallus tibetanus*). Темнобрюхий улар поднимается в горы на 1800—4000 м. Вместе с тем любая охота на улара и в осо-

бенности с ловчими птицами сопряжена с большими трудностями. Это очень осторожная птица, не подпускающая к себе на близкое расстояние и при малейшей опасности срывающаяся в полет. Кроме того, улар предпочитает крутые каменистые склоны с осыпями близ нижней границы вечных снегов, куда добраться непросто.

Что касается охоты на водяную дичь, то прежде всего следует сказать о гусях. В Таджикистане наиболее массовым видом является северный гусь (*Anser anser*). Здесь встречается еще горный гусь (*Eulabeia indica*). Правда, о том, как охотились на гусей в Таджикистане, можно только предполагать из-за отсутствия точных данных, зато в Афганистане на одиночных особей напускали сокола-балобана. Здесь этот гусь называется *каз*<sup>180</sup>. Наиболее широко в Таджикистане, судя по всему, проводилась птичья охота на разного вида уток — *мургоби* или *урдак*<sup>181</sup>. В Афганистане утка имеет название *мургоби*<sup>182</sup>. Распространенным видом, безусловно, является кряква обыкновенная (*Anas platyrhynchos*). Вместе с тем утки по своему видовому разнообразию представлены достаточно широко в авиафайне Таджикистана, и все они могли быть объектами соколиной охоты, что доказывается исследованием Кюнкера по Афганистану. Например, среди объектов птичьей охоты в Афганистане автор приводит целый ряд водоплавающих с их местными названиями: кряква (*Anas platyrhynchos*) — *сонас*, широконоска (*Anas clypeata*) — *кошокнул*, шилохвость (*Anas acuta*) — *сихпар*, свиязь обыкновенная (*Anas Penelope*) — *нуреорби*, красноголовый нырок (*Aythya ferina*) — *колазурх*, красноносый нырок (*Netta rufina*) — *шонзурх*. Наряду с утками упоминаются еще и другие виды водоплавающих птиц, таких как камышница (*Gallinula chloropus*) — *минагул* и лысуха (*Fulica atra*) — *кашкал*. В Афганском Туркестане на водоплавающую дичь напускают сокола-балобана, хотя и реже чем в окрестностях Пешавара, где такая охота более распространена<sup>183</sup>.

Среди дичи, также бывшей объектом преследования охотниками с ловчими птицами в Таджикистане, некоторыми исследователями называется голубь — *кафтар*<sup>184</sup>. Правда, эти птицы занимают особое положение. Некоторые местные жители, например в Каратегине и Дарвазе, употребляют мясо голубей в пищу, используя его для приготовления супа или плова, другие же считают это грехом, так

как «голубь почитается»<sup>185</sup>. В Фальгаре голуби почитались как «чистые духи», их не били и не ели<sup>186</sup>. В Афганистане голуби считаются чистыми животными, поэтому могут использоваться в пищу. Однако в силу определенных предубеждений в большинстве случаев голубей не трогают, считая, что их воркование имеет сходство с молитвой. Охотник в каждом случае, находясь под воздействием своих представлений, религиозных возврений, этических норм и т. д., сам решает, рассматривать ли голубей как пригодную для охоты дичь или нет. Это в первую очередь относится к горлице малой (*Streptopelia senegalensis*) — музича, горлице кольчатой (*Streptopelia decaocto*) — кумри, сизому голубю (*Columba livia*, *Columba eversmanni*) — кабур-*мар*<sup>187</sup>.

Главный объект охоты на зверей с ловчими птицами — заяц — *харгуш*<sup>188</sup>. В Таджикистане в степных районах наиболее обычен некрупный заяц-толай (*Lepus tolai* Pall.). Среднеазиатские сокольники травят его с помощью самок большого ястреба или балобана из-под борзых собак — *тазы*. Судя по всему, в Таджикистане также существовала травля зайца<sup>189</sup> либо с помощью *тазы*, либо совместно с ловчей птицей, так как эта охота отражена в названии *шикори харгуш* — охота на зайца<sup>190</sup>. А. А. Бобринский говорит о практике такой охоты с ловчими птицами в Вахане у правителя Али-Мардана<sup>191</sup>. В Афганистане Кюнерт указывает на наличие здесь редкого мелкого зайца (*Lepus capensis*), который также называется *харгуш*. Этот заяц лишь случайно становится добычей для сокольников с балобанами в Туркестане и охотников с крупными самками большого ястреба в Лагмане<sup>192</sup>. Кроме того, раньше в степных и пустынных районах Афганистана существовала увлекательная охота с балобаном на джейрана (*Gazella subgutturosa* Güldenstädt) — *аху даши*. Вместе с тем мы не знаем, была ли популярна такая охота в степных районах Таджикистана. Если в Таджикистане практиковали охоту с беркутом, то в качестве объекта такой охоты наверняка были пушные хищные звери, такие как лисица — *рубох* (*Vulpes vulpes* L.)<sup>193</sup>, корсак (*Vulpes corsac* L.) и, быть может, волк — *гырг* (*Canis lupus* L.)<sup>194</sup>. Охота с беркутом была популярна среди киргизов и казахов. В Афганистане еще не так давно травили беркутами шакалов (*Canis aureus* L.) — *шарол* и лисиц (*Vulpes vulpes* L.) — *робар*, а также песчаных лисиц

(*Vulpes Rueppelli*) и корсаков (*Vulpes corsac L.*) — карсок. На этих хищников с успехом продолжают охотиться, так как по-прежнему мех этих животных имеет спрос, только теперь охотятся с ружьем. Например, в Туркестане и отчасти в других местах Афганистана мех этих животных идет на изготовление теплой подкладки для длиннополой шубы (*шарпан*)<sup>195</sup>.

\* \* \*

Таким образом, можно констатировать, что охота с ловчими птицами у таджиков вообще и Таджикистана в частности была когда-то весьма развита, имела глубокие исторические корни и широкое распространение. В ней заложены вековые традиции в способах добывания ловчих птиц, их вынашивания (дрессировки) и содержания, о чем красноречиво свидетельствуют привезенные исследователями прошлого и сохранившиеся в фондах МАЭ и РЭМ предметы охотничьего инвентаря. Как можно заметить, не обошлось и без взаимного влияния на этот род занятий охотничьей культуры других среднеазиатских народов.

К сожалению, объем статьи не позволяет более подробно затронуть вопросы отлова ловчих птиц, их подготовки и самой охоты, а также некоторые аспекты охотничьего собаководства.

### Примечания

<sup>1</sup> Kühnert G. *Falknerei in Afghanistan* (Bonn, 1980).

<sup>2</sup> Симаков Г. Н. Охота с ловчими птицами у народов Средней Азии и Казахстана (по собраниям МАЭ). *Сборник МАЭ*, 43 (Л., 1989), с. 30—48.

<sup>3</sup> Гумилев Л. Н. *Хунну* (СПб., 1993), с. 78.

<sup>4</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 21.

<sup>5</sup> Дементьев Г. П. *Сокола-кречеты* (М., 1951), с. 144.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 21, 22.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Боринский А. А. *Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы)* (М., 1908), с. 66, 69—70.

<sup>10</sup> Там же, с. 66, сноска.

- <sup>11</sup> Каратов Н. О Каратегинских борзых. *Охотничья газета*, 47 (10 октября 1897), с. 742—743; Смирнов Е. Т. Охотничьи собаки Памира. *Природа и охота* (июль 1885), с. 20—26.
- <sup>12</sup> Кисляков Н. А. Охота таджиков долины р. Хингуо в быту и в фольклоре. *Советская этнография* (М.; Л., 1937), с. 105.
- <sup>13</sup> Андреев М. С. *Таджики долины Хуф* (Сталинабад, 1953), с. 225.
- <sup>14</sup> Кисляков. Охота таджиков..., с. 105.
- <sup>15</sup> Он же. *Очерки по истории Каратегина* (Сталинабад; Л., 1941), с. 222.
- <sup>16</sup> Там же, с. 197, 198.
- <sup>17</sup> Смирнов. Указ. соч., с. 25.
- <sup>18</sup> Там же, с. 26.
- <sup>19</sup> Андреев. Указ. соч., с. 225.
- <sup>20</sup> Рахими М. В., Успенский Л. В. *Таджикско-русский словарь* (М., 1954).
- <sup>21</sup> Смирнов. Указ. соч.
- <sup>22</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 31.
- <sup>23</sup> Дементьев, Гладков Н. А. и др. *Птицы Советского Союза* (М., 1951), т. I, с. 86.
- <sup>24</sup> Там же, с. 98.
- <sup>25</sup> Там же.
- <sup>26</sup> Там же, с. 110.
- <sup>27</sup> Ырсалиев Д. *Ловчие птицы и охота с ними* (Фрунзе, 1966), с. 30.
- <sup>28</sup> Дементьев, Гладков и др. Указ. соч., с. 113.
- <sup>29</sup> Дементьев. *Охота с ловчими птицами* (1936), с. 23.
- <sup>30</sup> <http://www.unccd.int/ActionProgrammes/tajikistan-rus2001.pdf>.
- <sup>31</sup> Дементьев, Гладков и др. Указ. соч., с. 129.
- <sup>32</sup> Там же, с. 130.
- <sup>33</sup> Там же, с. 129.
- <sup>34</sup> Там же, с. 154.
- <sup>35</sup> Там же.
- <sup>36</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 30.
- <sup>37</sup> Дементьев, Гладков и др. Указ. соч., с. 181.
- <sup>38</sup> Там же, с. 183.
- <sup>39</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 30.
- <sup>40</sup> Сообщение Ральфа Пфеффера. Август 2013.
- <sup>41</sup> Дементьев, Гладков и др. Указ. соч., с. 189.
- <sup>42</sup> Дементьев. Охота с ловчими птицами, с. 190.
- <sup>43</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 30.
- <sup>44</sup> Дементьев, Гладков и др. Указ. соч., с. 199.
- <sup>45</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 29, 30.

- <sup>46</sup> *Там же.*
- <sup>47</sup> Дементьев, Гладков и др. *Указ. соч.*, с. 275.
- <sup>48</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 29.
- <sup>49</sup> Дементьев, Гладков и др. *Указ. соч.*, с. 293.
- <sup>50</sup> *Там же*, с. 293.
- <sup>51</sup> Дементьев, Гладков и др. *Указ. соч.*, с. 294.
- <sup>52</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 29.
- <sup>53</sup> *Ibid.*
- <sup>54</sup> Арзуманов С. Д., Каримов Х. К. *Русско-таджикский словарь* (М., 1957).
- <sup>55</sup> Рахими, Успенский. *Указ. соч.*
- <sup>56</sup> Арзуманов, Каримов. *Указ. соч.*, с. 381.
- <sup>57</sup> *Там же*, с. 337.
- <sup>58</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 34.
- <sup>59</sup> Арзуманов, Каримов. *Указ. соч.*, с. 35.
- <sup>60</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 34.
- <sup>61</sup> *Там же.*
- <sup>62</sup> *Там же*, с. 17.
- <sup>63</sup> Арзуманов, Каримов. *Указ. соч.*, с. 536.
- <sup>64</sup> *Там же*, с. 75.
- <sup>65</sup> Рахими, Успенский. *Указ. соч.*, с. 75.
- <sup>66</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 23.
- <sup>67</sup> *Там же.*
- <sup>68</sup> Рахими, Успенский. *Указ. соч.*, с. 75; Арзуманов, Каримов. *Указ. соч.*, с. 536.
- <sup>69</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 34.
- <sup>70</sup> Арзуманов, Каримов. *Указ. соч.*, с. 630.
- <sup>71</sup> Сообщение информанта 2011 г., а также: Kühnert. *Op. cit.*, p. 34.
- <sup>72</sup> Ширинкин К. Ловчие птицы Туркестана. *Природа и охота* (июнь 1890), с. 70.
- <sup>73</sup> Ырсалиев. *Указ. соч.*, с. 36.
- <sup>74</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 34.
- <sup>75</sup> *Ibid.*, p. 36.
- <sup>76</sup> Ширинкин. *Указ. соч.*, с. 69 (если автор не ошибся в произношении).
- <sup>77</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 34.
- <sup>78</sup> Арзуманов, Каримов. *Указ. соч.*, с. 630.
- <sup>79</sup> Рахими, Успенский. *Указ. соч.*, с. 82.
- <sup>80</sup> Ширинкин. *Указ. соч.*, с. 70.
- <sup>81</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 34.

- <sup>82</sup> Ширинкин. Указ. соч., с. 70.
- <sup>83</sup> Кисляков. Охота таджиков..., с. 105.
- <sup>84</sup> Kühnert. *Op. cit.* p. 36.
- <sup>85</sup> *Ibid.*, p. 32.
- <sup>86</sup> Дементьев, Гладков и др. Указ. соч., с. 7.
- <sup>87</sup> Ширинкин. Указ. соч., с. 71.
- <sup>88</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 35.
- <sup>89</sup> Дементьев, Гладков и др. Указ. соч., с. 100.
- <sup>90</sup> Ширинкин. Указ. соч., с. 71.
- <sup>91</sup> Ырсалиев. Указ. соч., с. 29.
- <sup>92</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 35.
- <sup>93</sup> Дементьев, Гладков и др. Указ. соч., с. 100.
- <sup>94</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 35.
- <sup>95</sup> Дементьев. Охота с ловчими птицами, с. 12.
- <sup>96</sup> Дементьев, Гладков и др. Указ. соч., с. 186; Ширинкин. Указ. соч., с. 70.
- <sup>97</sup> Дементьев. Охота с ловчими птицами, с. 12.
- <sup>98</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 14.
- <sup>99</sup> Ырсалиев. Указ. соч., с. 20.
- <sup>100</sup> Ширинкин. Указ. соч., с. 70.
- <sup>101</sup> Дементьев. Охота с ловчими птицами, с. 9.
- <sup>102</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 34.
- <sup>103</sup> *Ibid.*, p. 34, 35.
- <sup>104</sup> Дементьев, Гладков и др. Указ. соч., с. 98.
- <sup>105</sup> Ырсалиев. Указ. соч., с. 35.
- <sup>106</sup> Ширинкин. Указ. соч., с. 71.
- <sup>107</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 35.
- <sup>108</sup> *Ibid.*, p. 29, 32.
- <sup>109</sup> Борбинский. Указ. соч., с. 69.
- <sup>110</sup> Кисляков. *Очерки по истории Каратегина*, с. 197, 198.
- <sup>111</sup> Он же. Охота таджиков..., с. 105.
- <sup>112</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 42.
- <sup>113</sup> *Ibid.*, p. 43.
- <sup>114</sup> *Ibid.*, p. 44.
- <sup>115</sup> *Ibid.*
- <sup>116</sup> Дементьев. Охота с ловчими птицами, с. 66.
- <sup>117</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 47.
- <sup>118</sup> *Ibid.*, p. 47, 49.
- <sup>119</sup> *Ibid.*, p. 45, 46.

- <sup>120</sup> Ырсалиев. Указ. соч., с. 46.
- <sup>121</sup> Дементьев. Охота с ловчими птицами, с. 66.
- <sup>122</sup> РЭМ, колл. № 47-107 (Средняя Азия, Карагатгин).
- <sup>123</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 52.
- <sup>124</sup> Там же, с. 36.
- <sup>125</sup> Симаков. Указ. соч., с. 46.
- <sup>126</sup> Там же.
- <sup>127</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 52, 54.
- <sup>128</sup> МАЭ, колл. № 778-5—8.
- <sup>129</sup> МАЭ, колл. № 2674-225, 226.
- <sup>130</sup> РЭМ, колл. № 47-107.
- <sup>131</sup> Из описи колл. № 2352-225, 226. Автор выражает благодарность М. Е. Резван за предоставленную информацию.
- <sup>132</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 52.
- <sup>133</sup> *Ibid.*, p. 56.
- <sup>134</sup> Бобринский. Указ. соч., фото 1 «Охотничьи сокола».
- <sup>135</sup> МАЭ РАН, колл. № 778-1.
- <sup>136</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 47.
- <sup>137</sup> Из описи колл. № 778-1.
- <sup>138</sup> Ширинкин. Указ. соч., с. 76.
- <sup>139</sup> Ырсалиев. Указ. соч., с. 46.
- <sup>140</sup> Из описи колл. № 778.
- <sup>141</sup> Симаков. Указ. соч., с. 44.
- <sup>142</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 47.
- <sup>143</sup> МАЭ РАН, колл. № 2674-148.
- <sup>144</sup> Бобринский. Указ. соч., фото 1 «Охотничьи сокола».
- <sup>145</sup> Там же.
- <sup>146</sup> Ширинкин. Указ. соч., с. 76.
- <sup>147</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 49.
- <sup>148</sup> *Ibid.*, p. 56.
- <sup>149</sup> МАЭ РАН, колл. № 2352-224.
- <sup>150</sup> Арзуманов, Каримов. Указ. соч., с. 381.
- <sup>151</sup> РЭМ, колл. № 47-107.
- <sup>152</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 49.
- <sup>153</sup> Там же.
- <sup>154</sup> Арзуманов, Каримов. Указ. соч., с. 29.
- <sup>155</sup> *Ibid.*
- <sup>156</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 5.
- <sup>157</sup> Симаков. Указ. соч., с. 47, 48.

- <sup>158</sup> Таджики Каратегина и Дарваза (Душанбе, 1970), вып. 2, с. 237; Кисляков. Охота таджиков..., с. 105; Бобринский. Указ. соч., с. 69.
- <sup>159</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 64.
- <sup>160</sup> Наливкин В. Особенности охоты у туземцев Туркестанского края. *Природа и охота* (июнь 1891), с. 60—81.
- <sup>161</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 68, 69.
- <sup>162</sup> *Ibid.*, p. 66.
- <sup>163</sup> Арзуманов, Каримов. Указ. соч., с. 376.
- <sup>164</sup> Кисляков. Охота таджиков..., с. 105.
- <sup>165</sup> Таджики Каратегина и Дарваза, с. 237.
- <sup>166</sup> Арзуманов, Каримов. Указ. соч., с. 376.
- <sup>167</sup> Таджики Каратегина и Дарваза, с. 237.
- <sup>168</sup> Там же, с. 237; Кисляков. Охота таджиков..., с. 105; Бобринский. Указ. соч., с. 69.
- <sup>169</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 67.
- <sup>170</sup> *Ibid.*, p. 69.
- <sup>171</sup> Арзуманов, Каримов. Указ. соч., с. 464, 465.
- <sup>172</sup> Андреев. Указ. соч., с. 225.
- <sup>173</sup> Арзуманов, Каримов. Указ. соч., с. 231; Таджики Каратегина и Дарваза, с. 237.
- <sup>174</sup> Кисляков. Охота таджиков..., с. 105.
- <sup>175</sup> Таджики Каратегина и Дарваза, с. 237.
- <sup>176</sup> Бобринский. Указ. соч., с. 69.
- <sup>177</sup> Кисляков. Охота таджиков..., с. 105.
- <sup>178</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 67, 68.
- <sup>179</sup> Таджики Каратегина и Дарваза, с. 237.
- <sup>180</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 68.
- <sup>181</sup> Таджики Каратегина и Дарваза, с. 237; Арзуманов, Каримов. Указ. соч., с. 594.
- <sup>182</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 68.
- <sup>183</sup> *Ibid.*
- <sup>184</sup> Кисляков. Охота таджиков..., с. 105; Бобринский. Указ. соч., с. 69; Таджики Каратегина и Дарваза, с. 237.
- <sup>185</sup> Таджики Каратегина и Дарваза, с. 237.
- <sup>186</sup> Бобринский. Указ. соч., с. 107.
- <sup>187</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 64.
- <sup>188</sup> Арзуманов, Каримов. Указ. соч., с. 176.
- <sup>189</sup> Бобринский. Указ. соч., с. 69.
- <sup>190</sup> Рахими, Успенский. Указ. соч., с. 360.

<sup>191</sup> Бобринский. Указ. соч., с. 70.

<sup>192</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 66.

<sup>193</sup> Кисляков. Охота таджиков..., с. 105.

<sup>194</sup> *Там же.*

<sup>195</sup> Kühnert. *Op. cit.*, p. 66.

*А. А. Андреев, В. А. Шорохов*

## **ПОЛИТИКА РОССИИ В ТАДЖИКИСТАНЕ В ЗЕРКАЛЕ ОБЩЕСТВЕННОГО МНЕНИЯ<sup>1</sup>**

Мониторинг общественного мнения пользуется среди политологов известной популярностью. Собранные в результате опросов данные позволяют выявить реакцию различных групп населения на широкий круг актуальных социальных, экономических и политических явлений современности, предложить властным структурам меры по корректировке ситуации и определить перспективы ее развития. В частности, достаточно эффективны «социологические» методы при проведении исследований в сфере этнологии и региональных исследований. Так, именно создание репрезентативной выборки сотен и тысяч индивидуальных мнений позволяет выдвигать научные интерпретации таких феноменов, как ренессанс этничности и возникновение региональных конфликтов.

Распад СССР привел к стремительной актуализации проблем, сочетающих в себе этнологическую, региональную и культурно-историческую специфику. Как следствие, возникли новые институциональные формы, призванные проводить исследования в данной сфере и аккумулировать их результаты. В условиях нарастающей межэтнической напряженности начала свою работу сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов<sup>2</sup>. Специалистами из Института этнологии и антропологии РАН была развернута широкая программа прогнозирования межэтнических конфликтов на постсоветском пространстве. Вышедший в 1992 г. из состава ВЦИОМ<sup>3</sup> и ставший коммерческой организацией Фонд «Общественное мнение» провел ряд опросов с целью изучить особенности восприятия гражданами страны внешнеполитических шагов российского руководства, в том числе и в отношении Центральной Азии (в частности, в 2006 г.)<sup>4</sup>.

С 2003 г. начал активную работу аналитический центр Юрия Левады, эксперты которого успешно занимались мониторингом общественного мнения относительно внутренней и внешней поли-

тики российского руководства еще с 2001 г.<sup>5</sup> Интерес представляют статистические материалы, позволяющие проследить обеспокоенность российского населения нестабильной ситуацией на афгано-таджикской границе в 2001 г. (на излете правления режима талибов к Кабуле)<sup>6</sup>.

При видимом разнообразии публикуемого материала налицо один его существенный недостаток. В современных условиях, когда Российской Федерации, переживающей экономический подъем и политическую стабилизацию, принимает меры по восстановлению своего влияния в Центральной Азии, исследователям и аналитикам необходимы не только сведения о мнении граждан России относительно ее внешнеполитических шагов в данном направлении. Не менее актуальным является и изучение представлений и стереотипов, из которых складывается современный образ (на самом деле, несколько взаимодополняющих «иконографий») северного соседа в глазах жителей вышеуказанного региона.

Получив благодаря нашим друзьям и коллегам из Кунсткамеры уникальную возможность принять участие в Центральноазиатской экспедиции МАЭ РАН (июль — август 2011 г., руководитель — главный научный сотрудник д. и. н. Рахмат Рахимович Рахимов), мы попытались, используя преимущественно метод интервьюирования, решить следующие научные задачи:

— определить факторы, препятствующие двустороннему сближению и искажающие представления граждан России и Таджикистана друг о друге;

— проследить эволюцию стереотипов, которые определяют образ России в представлении интеллектуальной и экономической элиты Таджикистана, а также средних и бедных слоев населения;

— выявить принципиальные различия во мнениях среди представителей различных регионов Таджикистана относительно как перспектив дальнейшего присутствия России в Центральной Азии в целом, так и о роли ее основных конкурентов — США, Китая, Турции, Ирана, а также ряда негосударственных акторов, в том числе организаций исмаилитов-низаритов, подконтрольных Ага-хану IV.

Темы, обсуждавшиеся в беседах с информантами:

1. Ваше отношение к распаду СССР?

2. Ваше видение современных российско-таджикских отношений?

3. Ваше мнение о влиянии России в Центральной Азии?

4. Ваше мнение относительно межнациональных отношений в республике?

В ходе исследования была проведена обширная серия интервью в большинстве ключевых регионов Республики Таджикистан: в Душанбе и Гиссарском районе (поселок городского типа Гиссар), на севере страны (Пенджикент и поселок Гусар (Колхозчиен), на юге (Хатлонская область), на территории Горно-Бадахшанской автономной области. В качестве информантов нами привлекались сотрудники государственных аналитических центров и научных учреждений РТ, представители крупнейших оппозиционных партий (коммунистов и партии Исламского возрождения Таджикистана) и религиозных общин (суннитов, исмаилитов и православных), местных органов власти и бизнеса. Кроме того, в Санкт-Петербурге нам удалось побеседовать с представителями двух основных организаций, объединяющих таджикскую диаспору Северо-запада: «Молодежного общества студентов Таджикистана» и МРОО «Памир». Всего было опрошено более 50 человек, большинство из которых занимает достаточно высокое место в традиционной клановой иерархии Таджикистана и, следовательно, во многом определяют контуры восприятия России таджикским общественным мнением.

Несмотря на значительное количество полученных в ходе интервью данных, их обработка и использование связаны с рядом специфических проблем. Так, региональная культура ведения беседы накладывала ограничения на прямые вопросы по тематике исследования. Кроме того, особенности общественно-политической ситуации в Таджикистане (наличие сложной системы неформальных связей (дружеских, земляческих, родственных), которая, охватывая каждого члена общества, определяет его социальное, экономическое, политическое положение) и высокий статус информантов заставляли их либо проявлять осторожность при выражении своей позиции, либо довольно жестко критиковать политическое руководство республики. И, наконец, категоричность суждений в отношении России ограничивала «национальность» исследователей. Эти

обстоятельства затрудняли работу по формализации собранных данных. Однако мы считаем их частичное использование возможным уже сейчас, так как именно информация интервью дает возможность реконструировать эволюцию образа России на «ментальной карте» таджикского общества.

Прежде чем перейти непосредственно к изучению заявленной проблемы, представляется уместным описать ситуацию в Республике Таджикистан, сложившуюся к началу XXI в.

К моменту распада СССР Таджикская Советская республика была, пожалуй, наиболее «проблемной» частью Союза. Более чем на 9/10 состоящая из высочайших горных систем (Памир, Тянь-Шань и нескольких меньших по размерам гряд на западе страны), она получала из соседних регионов большую часть необходимых для жизни ресурсов. Единственной отраслью экономики, обладавшей значительным экспортным потенциалом, была гидроэнергетика. Однако масштабный план создания десятков новых ГЭС, принятый в первой половине 1970-х годов, не был реализован к 1991 г.<sup>7</sup> Границающая с раздираемым войной Афганистаном, отсталым китайским Синьцзяном и постсоветскими государствами, страна оказалась отрезана от России — основного потребителя продукции немногих крупных предприятий. Кроме того, несмотря на усилия союзных и республиканских властей, население Таджикистана сохранило на протяжении всего советского периода «микрорегиональное» самосознание. На этом явлении следует остановиться подробнее, так как оно и сегодня во многом определяет динамику политической ситуации в стране.

В результате национально-территориального размежевания 1924—1929 гг. в состав Таджикской республики вошли некоторые районы бывшего Кокандского ханства (Худжанд (Ленинабад), Пенджикент и верховья р. Зеравшан), Памир и территории зависимых от Бухары бекств (Куляб, Бальджуван, Дарваз, Каратегин и др.)<sup>8</sup>. Эти образования, являясь по сути самостоятельными политиями в рамках отдельных долин, имели мало общего в историко-культурном и экономическом отношениях. Советская власть, пытавшаяся создать из жителей этих областей «единую социалистическую нацию», вынуждена была считаться с их гетерогенностью и использовать ее «в деле социалистического строительства». Это привело к «мута-

ции» региональных особенностей и формированию оригинальной системы специализации и дифференциации регионов страны. К концу существования СССР сложилась несколько модифицированная картина региональных сообществ<sup>9</sup>.

Доминирующую роль в политической и экономической жизни страны играли выходцы с севера республики («ленинабадцы»). В советское время северные районы страны были наиболее развитыми в хозяйственном отношении, получая основной объем дотаций. Именно «ленинабадец» Р. Н. Набиев в ноябре 1991 г. был избран первым президентом независимого Таджикистана. Однако советское прошлое сделало северян обороняющейся стороной в гражданской войне.

На юге страны наиболее влиятельной силой являлись кулябцы, «специализацией» которых считались республиканские силовые структуры. Основой их сплоченности было общинное общественное устройство, сохраненное советскими властями при проведении коллективизации.

Во многом схожие с кулябцами кланы Дарваза и Каратегина (предгорья Памира) отличались от них ярко выраженными антисоветскими (а затем антируссскими и антиправительственными) настроениями и большей религиозностью. Во многом это было связано с политикой насилия переселения жителей предгорий в Вахшскую долину, проводившейся в послевоенный период.

Особое положение в Таджикистане (и в Средней Азии вообще) всегда занимали памирские народы. Проживая на 45 % территории республики (Горно-Бадахшанская автономная область), они составляли не более 4 % ее населения<sup>10</sup>. Условия высокогорья определили сохранение национальной, конфессиональной (большая часть памирцев — исмаилиты) и языковой (языки Бадахшана относятся к восточно-иранской группе) обособленности памирцев, консервацию родовой общины и крайнюю бедность местного хозяйства. Российской, а затем советской властью последовательно оказывала Бадахшану материальную поддержку. В частности, на территории автономии действовал так называемый «северный коэффициент». Это привело к росту уровня образования и культуры памирцев, одновременно подорвав и без того слабое хозяйство региона. Поэтому

распад СССР привел бадахшанцев к экономической катастрофе, настроив их против новой власти.

Кроме перечисленных выше существовали также более мелкие региональные группы таджиков: гиссарцы и гармцы, а также узбеки и ряд малых тюркских этносов (карлуки, памирские киргизы и др.)<sup>11</sup>.

Важно отметить, что перегородки, фрагментирующие таджикское общество, многочисленны и многообразны. Они создают своеобразную иерархию различий, которая весьма причудливо воздействует на идентификацию контрагентов в качестве «своих» либо «чужих». Необходимо учитывать и тот факт, что микрорегиональный уровень самоидентификации сочетается в сознании жителей Таджикистана с элементами «общенационального» самосознания и pragматическим пониманием необходимости сотрудничать с поддерживающим его государством. Тем не менее этнолокальные различия играют важную роль в формировании отношения к внешнеполитическим партнерам РТ, в том числе к России.

Известные события советского периода, стратегические недочеты, приведшие к печальным результатам, могли трактоваться по-разному. По результатам опроса среди лиц пожилого возраста вне зависимости от социального или регионального происхождения в известной степени превалируют ностальгические настроения относительно советского прошлого, выражается сожаление или недовольство по поводу распада СССР: «Жалко, что СССР не существует»<sup>12</sup>. Положительно оценивалось межнациональное согласие в СССР: «Дружба народов не была простым словом»<sup>13</sup>. «В Советском Союзе можно было свободно путешествовать. Отношения между людьми были искреннее и лучше»<sup>14</sup>, — сказал нам в ходе опроса мулла районной мечети Душанбе.

Зачастую придерживающиеся левых или левоцентристских взглядов озвучивали «конспирологические» версии распада Советского Союза: «Развал СССР — откровенное предательство»<sup>15</sup>, «Америка виновата в развале СССР»<sup>16</sup>. При этом важно отметить, что подобным образом мыслили респонденты, не имеющие высшего образования. Бывший представитель местной партийной номенклатуры перечислил поименно виновников «геополитической трагедии XX века»:

«Ими были представители ЦК партии Лигачев, Романов, Устинов, Горбачев. Больше всего Горбачев, он понятия не имел, что значит национальная республика. Его кругозор ограничивался МКАДом», «Горбачев и Ельцин — агенты, искусственно создали дефицит»<sup>17</sup>.

Обретение независимости и последовавший за ним экономический коллапс привели к тому, что оттесненные от управления кланы приступили к переделу власти, выпавшей из рук северян: началась гражданская война.

Не останавливаясь на драматической истории внутреннего конфликта 1991—1997 гг., вкратце обрисуем его основные итоги.

Во-первых, вооруженное противостояние завершилось подписанием «Общего соглашения об установлении мира и национального согласия в Таджикистане» (27.06.1997), зафиксировавшего компромисс между центральным правительством и оппозиционными силами, входившими в движение «Объединенная таджикская оппозиция»<sup>18</sup>. Активную роль в мирном процессе сыграла Москва.

Во-вторых, исполнительная власть в стране при поддержке спецслужб РФ и Узбекистана была передана представителю кулябцев Э. Ш. Рахмонову<sup>19</sup>. Последний постепенно оттеснил от нее бывших союзников — «ленинабадцев» и гиссарцев. С одной стороны, это усилило недовольство региональных элит и создало разрыв между центральной и местной властью. С другой — процесс «укрепления вертикали» испортил отношения Э. Ш. Рахмонова с поддерживавшим северян Узбекистаном. И. А. Каримов, к тому времени обеспечивший себе неограниченную власть внутри своей страны, стал претендовать на роль регионального лидера. Укрепление таджикской независимости привело к свертыванию политических и экономических контактов между двумя государствами. Узбекистан стал демонстративно задерживать шедшие транзитом таджикские грузы, регулярно прерывать подачу экспортруемой в соседнюю страну электроэнергии, жестко критиковать любые экономические и политические инициативы РТ<sup>20</sup>. Ответной реакцией администрации Э. Ш. Рахмонова стала политика формирования «образа врага» и привлечение внимания общественности к «несправедливости» передачи «большевиками» Узбекской ССР Самарканда и Бухары (основным языком городского населения которых до недавнего времени был таджикский)<sup>21</sup>. Таким

образом, негативное восприятие более сильного соседа и ощущение исходящей от него угрозы стало частью ментальности граждан Таджикистана, о чем много раз приходилось слышать от информантов. Согласно общему мнению опрошенных, главным виновником политики ассимиляции таджиков и нарастающей напряженности в отношениях между народами и республиками был президент Республики Узбекистан: «Плохие отношения с Узбекистаном по вине Каримова»<sup>22</sup>, «Каримов боится всех таджиков»<sup>23</sup>, «Таджики в Узбекистане уже потеряли свой родной язык»<sup>24</sup>. При этом были и оригинальные точки зрения, возлагающие вину на ухудшение отношений между республиками на «личностные неприязненные отношения Раҳмонова и Каримова». Была также и критика в адрес руководства Таджикистана («таджикские школы в Узбекистане не обеспечиваются в должной мере учебно-методической литературой»)<sup>25</sup>.

В-третьих, в 1990-е годы характер присутствия России в регионе претерпел существенные изменения. Экономическая помощь Таджикистану, несмотря на льготные условия ее получения, теперь не была безвозмездной и массированной по объемам. Основным аспектом двустороннего сотрудничества стал военный. Наличие значительного воинского контингента в Душанбе (201-я мотострелковая дивизия) и на границах с Афганистаном и КНР (Пограничная группа России в РТ), с одной стороны, гарантировало относительную безопасность и работу значительному числу местных жителей. С другой — для представителей власти, бизнеса и интеллигенции (особенно оппозиционной) российские войска стали символом определенной зависимости страны от бывшей «мегрополии». Настороженность по отношению к РФ усиливали рассказы трудовых мигрантов и интенсивная реисламизация и бесхребетность российской политики в области поддержки российской культуры. Необходимы были шаги по улучшению имиджа нашей страны. Самым обобщающим было замечание от одного из информантов о «полном отсутствии в России концепции постсоветского пространства».

Относительно современной религиозной политики таджикского руководства часть информантов, особенно представители религиозных учреждений, осторожно, но последовательно озвучивали критику действий власти в данном направлении. В стране с августа

2011 г. вступил в силу Закон «Об ответственности родителей за воспитание и обучение детей». Одним из пунктов закона является то, что родители обязаны «не допускать участия детей в деятельности религиозных объединений, за исключением детей, официально обучающихся в религиозных учреждениях». Таким образом, согласно законодательству, гражданам до 18 лет запрещено посещать мечети, хотя по канонам ислама юноша обязан посещать молитвы в мечети уже с 12 лет<sup>26</sup>. «С 12 лет они не молятся, это грех. Это очень опасно»<sup>27</sup>, — так выразил свое мнение по этому вопросу мулла одной из районных мечетей Душанбе. По мнению представителя православного духовенства, государство «не помогает ни нам, ни мусульманам. Все полностью на самообеспечении»<sup>28</sup>. Относительная «безучастность» государства в религиозных вопросах, точнее сказать, отсутствие помощи со стороны правительства религиозным организациям, отсутствие налоговых льгот («мы все платим налог на недвижимость»), малочисленность неисламских конфессий, возможно, послужили одним из факторов удивительного межконфессионального согласия в стране. По словам протоиерея отца Сергия, настоятеля Свято-Николаевского собора Душанбе, «мусульмане, чаще мусульманки приходят за святой водой, ставят свечи, детей приводят на благословление», «мы, в свою очередь, читаем молитвы за здоровье мусульман, принимаем записки за здоровье и за упокой с мусульманскими именами»<sup>29</sup>.

Окончательная военно-политическая стабилизация в Таджикистане наступила во второй половине 1999 г., когда узбекская авиация уничтожила значительную часть лагерей Исламского движения Узбекистана, находившихся на территории Гармского района РТ. На ноябрьских президентских выборах убедительную победу одержал Э. Ш. Раҳмонов<sup>30</sup>. Именно на это время пришелся переломный момент российско-таджикских отношений: переход РФ от политики преимущественно безвозмездной поддержки режима к «прагматическому» сотрудничеству.

Первой «ласточкой» изменения курса РФ стало соглашение о возмездном предоставлении Россией военных полигонов для учений армии РТ от 19 июня 2000 г<sup>31</sup>. Затем последовал отказ от кредитования Таджикистана на безвозмездной основе и от натуральной оплаты поставляемых ему услуг.

В декабре 2002 г. РФ и РТ заключили соглашение, ознаменовавшее окончание «эпохи гуманитарной политики», — договор об урегулировании задолженности по государственным кредитам. Согласно документу, Душанбе обязался выплатить Москве 397 553 473,06 дол. до 15 июля 2018 г<sup>32</sup>. Как метко было замечено одним из информантов, «у России уже не братское отношение, а коммерческое».

Момент для начала перехода к «взаимовыгодным» отношениям был выбран российским руководством крайне неудачно. Москва привыкла к роли единственного реального гаранта существования слабо интегрированных частей Таджикистана в рамках единого политического организма. В свою очередь, таджикское руководство и общественное мнение республики воспринимали дотации из бывшего «Центра» как естественную плату за сохранение военного присутствия Москвы в геостратегически важном регионе. К сожалению, подобный формат взаимодействия не выдержал испытания динамично менявшейся ситуацией.

Прекращение гражданской войны и убедительная победа на выборах 1999 г. позволили Э. Ш. Рахмонову почувствовать себя первым легитимным таджикским лидером, который нуждается в российской опеке меньше, чем раньше<sup>33</sup>.

Развёртывание интервенции Запада в Афганистане снизило внешнюю угрозу и открыло перспективы военного сотрудничества с США, суля дополнительные доходы<sup>34</sup>. После событий 11 сентября 2001 г. американцы предложили центральноазиатским странам на взаимной основе предоставить свои военные объекты для использования в борьбе с талибами. В то же время российские войска размещались на территории республики бесплатно (пусть они и гарантировали мирную жизнь). Но ввиду того, что экономические отношения с РФ теперь строились на прагматических принципах, в РТ возникли настроения в пользу взимания платы за нахождение на территории страны российских военных объектов. Постепенно состояние российско-таджикского военно-политического взаимодействия стало объектом критики со стороны местной политической оппозиции. Для многих представителей власти, бизнеса и интеллигенции российские войска стали символом зависимости страны от бывшей «метрополии»<sup>35</sup>.

Следует также заметить, что ощущение угрозы гипотетического конфликта с афганскими талибами по-прежнему сохраняется в таджикском обществе. Не раз нам приходилось слышать: «Угроза талибов существенна»<sup>36</sup>, «Талибан — серьезная сила»<sup>37</sup>. Выражается также беспокойство относительно растущего влияния радикальных исламистов на молодежь Таджикистана. Респонденты подчеркивают роль в этом процессе пакистанских медресе: «Из всех выехавших учиться в медресе Пакистана вернулась назад только половина»<sup>38</sup>. Представители, придерживающиеся левых взглядов, зачастую отрицали возможность удара со стороны Афганистана: «Угрозы от афганцев нет. В Таджикистане они не найдут поддержки. Еще в 1990-е годы они всему миру показали свое лицо!»<sup>39</sup> Любопытно замечание одного из респондентов относительно будущего южного соседа после завершения деятельности Международных сил содействия безопасности в Афганистане: «Сразу начнется гражданская война. Затем на политической карте мира появятся Хорасан и Пуштунистан»<sup>40</sup>. Пожалуй, наиболее рациональным было представление об афганской угрозе представителей Партии Исламского возрождения Таджикистана: «По причине того, что США в ближайшее время не покинут Афганистан, иначе они потеряют и влияние в Центральной Азии, и рычаг давления на Иран, движение талибан, как единственный центр противодействия, будет только набирать популярность. Афганский народ воюет уже тридцать лет, воины в нескольких поколениях ценят независимость, и, как следствие, оказывают ожесточенное сопротивление внешним силам»<sup>41</sup>.

Для того чтобы адекватно оценить представления о российско-таджикских отношениях, бытующие в центральноазиатской республике, необходимо дать краткий обзор их новейшей истории.

Экономические отношения двух стран к моменту окончания гражданской войны переживали период стагнации. Несмотря на то что Россия продолжала оставаться важнейшим источником инвестиций в экономику РТ, их объем был весьма незначителен (8 452 000 дол. на 2002 г.), уступая, например, британским вливаниям в золотодобычу на Зеравшане<sup>42</sup>. Это объяснялось как недоверием российских инвесторов к постконфликтной республике, так и ее объективно низкой инвестиционной привлекательностью.

В этих условиях с начала XXI в. основной формой хозяйственных взаимоотношений стал экспорт из РТ в РФ рабочей силы. Значительные масштабы и характер (часто нелегальный) миграции оказали противоречивое влияние на характер отношений между властями и общественностью двух стран. Так, восстановление экономики РФ увеличило потребность в дешевой рабочей силе, а «молодой» Таджикистан не был способен обеспечить занятость трудоспособного населения. В то же время наличие дешевых, непрофессиональных и часто нелегальных «рабочих рук» стало тормозом технологического, правового, а в перспективе и экономического развития России. Сами же мигранты стали не только объектом эксплуатации и нападений националистов (причем не только «славянских», но и кавказских, узбекских), но и носителями оппозиционных настроений по отношению к режиму Э. Ш. Рахмонова.

Значительно усилили негативные последствия «прагматического поворота» синхронные процессы улучшения российско-узбекских и таджикско-китайских отношений.

Не вдаваясь в хитросплетения дипломатических отношений РФ и Узбекистана, отметим, что позитивные тенденции в них возобладали в первой половине 2001 г. Несмотря на активное лавирование между США, Китаем и талибами, И. А. Каримов был вынужден постепенно наращивать военно-политическое, экономическое и культурное взаимодействие с Москвой. Ключевым событием стало получение «Газпромом» доступа на узбекский энергетический рынок (декабрь 2002 г.)<sup>43</sup>. Эти очевидные успехи резко контрастировали с застоем в российско-таджикских экономических связях. Более того, стало очевидным, что Россия как потенциальный инвестор в развитие гидроэнергетики РТ будет действовать с оглядкой на Ташкент, всегда негативно относившийся к попыткам Душанбе обрести энергетическую независимость. Именно тогда среди таджикских интеллектуалов возникло бытующее и сейчас мнение о недальновидности и несознательности российского руководства, неспособного оценить непостоянство «тюрков» (под которыми подразумеваются прежде всего узбеки) и преданность «иранцев». Одновременно в глазах части интеллигенции девальвировался и без того невысокий авторитет президента Таджикистана («некомпетентный поставлен некомпе-

тентными»). Усилились настроения в пользу возвращения к власти более квалифицированных северян и за укрепление связей с Ираном («Мы должны быть с Ираном»)<sup>44</sup>. Другим ударом по имиджу Э. Ш. Рахмонова стало «дорогостоящее» сближение с КНР.

Важнейшей проблемой в отношениях между РТ и Китаем были территориальные претензии Пекина на три участка на восточном Памире (первый — в районе реки Маркансу, второй — у перевала Каразак, третий — в районе Большого Памира, к югу от перевала Уз-Бель). Переговорный процесс по первым двум завершился к 2002 г., а район к югу от перевала Уз-Бель был «разграничен» только в 2007 г. (соглашение ратифицировано лишь 12 января 2011 г.). Каждый из этапов переговоров сопровождался территориальными уступками со стороны Таджикистана<sup>45</sup>. Несмотря на очевидную выгоду от урегулирования пограничных вопросов с крупнейшей экономикой Азии, цена сотрудничества, а главное, полное игнорирование мнения общественности по этому поводу привело к волне возмущения по всей республике. Появились слухи о получении руководством страны взятки.

Несмотря на это, ценой территориальных уступок правительству Таджикистана удалось выйти на новый уровень отношений с крупнейшим инвестором. Объем прямой государственной помощи за первое десятилетие XXI в., по оценкам экспертов, достиг 1 млрд дол., РТ был предоставлен долгосрочный кредит в размере 600 млн дол. Особенностью китайской экономической экспансии стала первонаучальная концентрация на строительстве объектов транспортной инфраструктуры (дорога через перевал Кульма, шоссе «Душанбе — Чанак», тридцать семь мостов, туннели «Шахристан» и «Шар-Шар»), а также ЛЭП («Север — Юг», «Лолазор — Хатлон»)<sup>46</sup>.

Кроме того, очевидные конкурентные преимущества китайских товаров вкупе с высокой культурой делового общения создали предпосылки переориентации местных деловых кругов на ведение бизнеса с Поднебесной<sup>47</sup>. В этой ситуации таджикское руководство стало стремиться ослабить военно-политическую зависимость от России путем развития сотрудничества с КНР в рамках ШОС.

Таким образом, уже в первой половине 2000-х годов отсутствие активной экономической политики РФ в отношении Таджикистана

угрожало утратой политического влияния в этой стране. Ответом стали мероприятия по массированному внедрению в таджикскую экономику российского капитала. Первым шагом стал визит в Таджикистан президента РФ В. В. Путина (апрель 2003 г.)<sup>48</sup>.

Основными сферами экономической экспансии РФ стали энергетика и добыча полезных ископаемых.

В мае 2003 г. на основании соглашения о стратегическом партнерстве доступ к недрам и рынкам республики получил «Газпром». С 2006 г. его «дочки» ведут геологоразведочные работы на участках Сарикамыш, Саргазон, Ренган и Западный Шохамбары<sup>49</sup>, а ООО «Газпромнефть» приступило к строительству в РТ сети АЗС и хранилищ горюче-смазочных материалов<sup>50</sup>. Важным успехом стала эффективная рекламная кампания российского монополиста, которая создала в глазах как простых таджикских граждан, так и экспертов образ мощного, эффективного и современного предприятия<sup>51</sup>.

С 2005 г. в Таджикистане работает ПАО «ЕЭС». Его главным проектом стало завершение строительства гидроузла «Сангтудинская ГЭС-1». Вложив 720 млн дол., компания полностью ввела объект в эксплуатацию 31 июля 2009 г. Данная ГЭС обеспечивает 15 % совокупной выработки электроэнергии Таджикистана. Особенностью проекта стал полный контроль над его результатом российского правительства, получившего 66,4 % акций ГЭС (таджикскому досталось всего 16,45 %)<sup>52</sup>. Подобное соотношение, навязанное Москвой, вызвало недовольство руководства центральноазиатской страны и стало залогом провала другого совместного энергетического проекта — строительства Рогунской ГЭС.

Рогунская ГЭС должна стать одновременно самым мощным в Вахшском каскаде генератором электроэнергии (3600 мВт) и регулятором стока в бассейне Амударьи. Именно эта двуединая роль в перспективе может совершенно изменить геоэкономику Центральной Азии<sup>53</sup>. В случае завершения начатого еще в советские годы строительства Таджикистан не только полностью обеспечит себя электроэнергией и сможет экспорттировать ее, но и поставит под контроль часть водных ресурсов соседнего Узбекистана. Последний будет вынужден проводить более мягкую политику в отношении соседа. Таким образом, введение в строй Рогунской ГЭС могло существенно повысить статус РТ на международной арене.

Интерес Таджикистана и России к грандиозному проекту был обоюдным. Однако при его реализации к проблеме контроля над акциями предприятия добавилось противодействие режима И. А. Каримова.

В 2004 г. в результате сложных переговоров сооружение Рогунской ГЭС было включено в пакетное соглашение правительства РТ с компанией «Русский алюминий». Рамочные договоренности касались также модернизации старого и постройки нового алюминиевых заводов. Запланированные масштабы инвестиций (около 2 млрд дол.) демонстрировали намерение российской компании установить полный контроль над алюминиевой промышленностью Таджикистана и занять ключевую позицию в гидроэнергетике Центральной Азии<sup>54</sup>. Подобная перспектива, вероятно, не слишком воодушевляла таджикское руководство. Но настоящие проблемы начались в связи с пересмотром технических параметров советского проекта.

Дело в том, что, стремясь затормозить Рогунскую стройку, власти Узбекистана инициировали информационную кампанию по дискредитации проекта. Многочисленные публикации «экспертов» угрожали Центральной Азии экологической катастрофой и попытками Таджикистана диктовать свою волю Узбекистану и Туркмении путем закрытия шлюзов Рогуна. Началась настоящая «информационная война», в которой узбекская сторона добилась немалых успехов<sup>55</sup>. Обеспокоенность экологическими последствиями возведения ГЭС стали выражать международные организации. В этой ситуации «Русал» принял решение разработать новое технико-экономическое обоснование проекта (лето — осень 2006 г.). Исполнителем стала немецкая компания «Лахмайер».

Германские инженеры пришли к заключению, что высоту плотины ГЭС необходимо уменьшить на 40 м по сравнению с советским планом строительства. Это существенно снижало коммерческий потенциал объекта и вызвало конфликт между «Русалом» и таджикским руководством. Итогом стал полный уход компании из Таджикистана (сентябрь 2007 г.)<sup>56</sup>.

Российские власти, пытавшиеся предложить замену «Русалу», столкнулись с жесткой позицией Э. Ш. Рахмонова по вопросу о распределении акций будущего предприятия. Ситуация достигла уровня межгосударственного конфликта.

Интересно отметить, что опрошенные нами таджикские эксперты и представители политических партий республики напрямую связывали этот конфликт с переориентацией РФ на поддержку Узбекистана. И это несмотря на то, что первое и единственное заявление российского президента (Д. А. Медведева) по вопросам центральноазиатской гидроэнергетики, выдержанное в проузбекском духе, относится к январю 2009 г.<sup>57</sup>, когда вопрос о российском участии в строительстве Рогунской ГЭС был давно снят с повестки дня. Таким образом, провал самого капиталоемкого проекта в истории двусторонних отношений РФ и РТ отрицательно сказался на имидже России, закрепив представление о недальновидности и недружественности (т. е. проузбекской направленности) ее региональной политики.

Некоторое оживление в безрадостную картину внесла успешная деятельность в Душанбе российских строительных компаний «Созидание» и «ЖилКапИнвест», а также отечественных операторов сотовой связи «Билайн» и «Мегафон»<sup>58</sup>. Однако на фоне планомерной и масштабной экспансии компаний из КНР и ИРИ эти успехи выглядят более чем скромно. Показательно, что строительство Сангтудинской ГЭС-2 осуществлялось иранской компанией.

Таким образом, к концу 2000-х годов Россия утратила статус единственного значимого экономического партнера Республики Таджикистан.

Как уже упоминалось, важной предпосылкой сохранения российского влияния в Таджикистане в начале 2000-х годов было присутствие российских войск на территории РТ (201-я МСД и Пограничная группа России в РТ). Однако прекращение гражданской войны, создание единой армии Таджикистана и спад активности афганских боевиков привели к изменению отношения таджикских властей к двустороннему военному сотрудничеству.

Первым шагом к его свертыванию была передача США и их союзникам военного аэродрома в Кулябе (2001 г.). Тем самым Душанбе продемонстрировал готовность взаимодействовать в военной сфере с американцами. Ответная реакция выразилась в финансировании США создания таджикских погранвойск и участии ста таджикских военных в тренингах и мероприятиях, планируемых Центральным командованием<sup>59</sup>.

Создав с помощью американцев собственную пограничную службу, руководство РТ поставило перед Россией вопрос о передаче под ее ответственность таджикско-китайской и таджикско-афганской границы. В 2005 г. российские пограничники (кроме двухсот советников) в соответствии с достигнутыми договоренностями покинули таджикскую территорию<sup>60</sup>.

В целом таджикское общество позитивно восприняло начало самостоятельной охраны рубежей республики. Однако жители приграничных районов болезненно отреагировали на уход «русских», присутствие которых было основой местной экономики. Крайне отрицательную реакцию эти события вызвали в Бадахшане, так как памирцы воспринимали наши войска как средство обеспечения своего особого статуса в рамках РТ<sup>61</sup>.

Несмотря на создание собственной армии, Э. Ш. Рахмонов не строил иллюзий относительно ее лояльности и боеспособности. Необходимость сохранения присутствия российской 201-й МСД оставалась для таджикского руководства очевидной. Поэтому данное соединение, преобразованное в военную базу (2004 г.), продолжает дислоцироваться в республике по сей день.

В условиях «прагматического поворота» в российско-таджикских отношениях наиболее уязвимым (с точки зрения использования в политическом торге) оказался главный российский военный объект на территории РТ: оптико-электронный узел системы контроля космического пространства «Окно». Завершение его строительства (1999 г.) предоставило в распоряжение властей республики козырь в переговорах о погашении государственного долга. По итогам длительных консультаций передача «Окна» в российскую собственность была оценена в 242,5 млн дол.<sup>62</sup> Таким образом, «Нурек» (второе название объекта) стоил Москве большей части таджикского государственного долга.

Подводя итог, можно констатировать, что военное присутствие России в РТ не принесло ей политических дивидендов.

Одним из факторов, существенно осложнивших развитие российско-таджикских отношений, была трудовая миграция — один из основных источников благосостояния населения республики. По приблизительным подсчетам, к 2005 г. каждое третье домохозяй-

ство Таджикистана экономически зависело от своего «представителя» в России<sup>63</sup>. Средства, заработанные таджикскими мигрантами, составляли основную часть доходов населения республики. Кроме того, выезд граждан Таджикистана на работу в РФ являлся «клапаном», снижающим социальную напряженность в самом Таджикистане. Именно мигранты в 2000-е годы стали основными проводниками культурного влияния России и носителями русского языка.

Впервые в рамках рассматриваемого периода тема трудовой миграции обсуждалась на переговорах В. В. Путина и Э. Ш. Рахмонова в апреле 2003 г. Главы государств приняли решение разработать договор об условиях трудоустройства граждан РТ в России. Во исполнение этого решения в 2004 г. был подписан документ «О трудовой деятельности и защите прав граждан РТ в РФ и граждан России в Таджикистане»<sup>64</sup>. А в апреле 2005 г. была достигнута договоренность о создании в крупных городах пунктов выдачи таджикистанских заграничных паспортов.

В 2006 г. в миграционной политике России произошел резкий поворот. Постановлением правительства были введены квоты на выдачу иностранным гражданам из стран, имеющих безвизовый режим с РФ, разрешений на работу<sup>65</sup>. С этого момента любые недружественные шаги со стороны руководства РТ и инциденты с участием таджикских «гастробайтеров» сопровождались заявлениями российских официальных лиц о необходимости сокращения квот, а то и введения визового режима. Однако на практике довольно скоро выяснилось, что подобные декларации не являются эффективным инструментом давления на администрацию Э. Ш. Рахмонова. Кроме того, квотирование стимулировало рост нелегальной миграции. Таким образом, попытка использования миграции в качестве внешнеполитического рычага привела к дальнейшему ухудшению российско-таджикских отношений.

Следует отметить чисто утилитарный и рефлексивный подход властей РФ и РТ к рассматриваемому феномену. Культурный аспект миграции остается вне рамок государственной политики, что приводит к сохранению маргинального положения «гастробайтеров» в стране пребывания при одновременном их выпадении из таджикского общества. Так, по данным председателя Молодежно-

го общества студентов Таджикистана Ф. Сатторова, на территории Северо-Западного федерального округа нет ни одной действующей программы обучения мигрантов русскому языку (из личной беседы 20.05.2011). В условиях резкого сокращения сферы применения русского языка в самой РТ и усиления культурной экспансии Ирана, арабских стран и Китая это создает предпосылки для дальнейшего духовного отчуждения населения России и Таджикистана.

Российско-таджикские отношения в сфере культуры на протяжении 2000-х годов не претерпели существенных изменений. Основным проводником российского культурного влияния в республике остался созданный в 1997 г. Российско-Таджикский (Славянский) университет в Душанбе (с 2007 г. в его состав включена также средняя школа с русским языком обучения). В 2009 г. в таджикской столице открылся филиал МГУ им. Ломоносова<sup>66</sup>. Кроме того, в российских вузах обучалось более 4,5 тыс. таджикских студентов, из них 1400 — на бюджетной основе (данные на 2008 г.).

В течение рассматриваемого периода правительенной комиссией по делам соотечественников за рубежом и правительством Москвы учебным заведениям Таджикистана было передано значительное количество учебно-методической и художественной литературы (за 2006—2007 гг. — более 250 тыс. экземпляров)<sup>67</sup>.

Однако ряд мероприятий, направленных на интенсификацию российского культурного влияния, закончился провалом, обнажив пороки российской системы контроля над расходованием средств. Особое разочарование в среде местных «русофилов» вызвало фактическое бездействие двух торжественно открытых в сентябре 2008 г. «Русских центров»<sup>68</sup>.

Одним из основных препятствий на пути распространения российского культурного влияния в Таджикистане стал низкий международный престиж российского образования. Представители высшего слоя таджикской элиты предпочитают оплачивать обучение своих детей в турецких лицеях, а затем отправлять их в рейтинговые университеты Великобритании и США. В условиях фактического наследования многих административных должностей это в обозримом будущем чревато приходом к власти поколения антироссийски настроенных и не знающих русского языка людей<sup>69</sup>.

Другая проблема заключается в последовательной политике «возвращения к корням», проводимой Э. Ш. Рахмоновым с марта 2008 г. В ее рамках произошли удаление из таджикских фамилий славянского окончания (например, сам президент стал именоваться Рахмон), замена ряда «русских» слов на персидские, запрет на про-ведение «дня знаний» и «последнего звонка», перенос новогодних каникул на период Навруза и, наконец, принятие жесткого закона о государственном языке<sup>70</sup>. Всерьез обсуждается вопрос о возвращении к арабской графике, использовавшейся в стране до 1928 г. Произошла активизация сотрудничества в культурной сфере с Ираном.

Попытки дерусификации столкнулись с сопротивлением значительной части таджикского общества. Например, ряд государственных структур республики (в частности, главное управление геологии) саботировали введение таджикского в качестве языка документации. А на большей части Горно-Бадахшанской автономной области и сегодня использование государственного языка вызывает настороженность и неприязнь местного населения.

Несмотря на это противодействие, очевидным остается стремление руководства РТ понизить официальный статус русского языка, который, согласно статье 2 конституции страны, признан «языком межнационального общения»<sup>71</sup>.

Таким образом, отношения РФ и РТ на протяжении последнего десятилетия развивались на фоне различного восприятия всех ключевых измерений двусторонних контактов, что привело к значительному понижению уровня двусторонних отношений.

В политической сфере основным препятствием для сохранения союзнических отношений стал «прагматический поворот» российского руководства, не принявшего во внимание крайнюю экономическую слабость Таджикистана и появление в Центральной Азии новых акторов, способных принять на себя функции опеки. Произошло недооцененное Москвой увеличение внешнеполитической активности «авторитарного режима умеренного типа»<sup>72</sup>. В новых условиях прямым следствием попытки России «получить по счетам» стало охлаждение двусторонних отношений.

Видение РФ и Таджикистаном перспектив двустороннего экономического взаимодействия также существенно различались. Основ-

ной сферой приложения российского капитала стали энергетика и добыча полезных ископаемых. Наиболее перспективными проектами считались строительство Сангутдинской и Рогунской ГЭС, а также добыча таджикского урана при участии «Росатома». Однако если руководство России видело в этих инвестициях средство дальнейшего укрепления своих позиций в РТ, то Э. Ш. Раҳмонов пытался сделать гидроэнергетические проекты инструментом достижения независимости Таджикистана и рычагом влияния на энергетические системы Узбекистана и Туркмении. Поэтому, столкнувшись с нежеланием РФ занять однозначно протаджикскую позицию, Душанбе стал искать других инвесторов для добычи своих ископаемых и развития инфраструктуры.

Одним из факторов, предопределивших особенности взаимного восприятия, стала трудовая миграция. Попытки России использовать этот вопрос для политического давления не только выявили относительную устойчивость режима Э. Ш. Раҳмонова, но и самым негативным образом повлияли на имидж нашей страны в регионе.

Относительно неудачными следует признать и действия, направленные на модернизацию военного присутствия РФ в Таджикистане.

Развитие двусторонних отношений в сфере культуры остается, пожалуй, единственным примером относительно бесконфликтного взаимодействия. Однако успехи в этом направлении в значительной мере нивелируются рядом громких скандалов (например, связанных с бездействием «Русских центров») и недостаточным финансированием.

Подводя итог, приходится констатировать, что отсутствие долгосрочной региональной стратегии и преследование конъюнктурных интересов привели к существенному уменьшению влияния России в Республике Таджикистан в течение первого десятилетия XXI в. Деловая и политическая элита центральноазиатского государства в полной мере (хотя и вынужденно) восприняла идеи «прагматического поворота» в российско-таджикских отношениях, постепенно диверсифицируя свои контакты с Китаем, Ираном, ЕС и странами Северной Америки. У широких слоев населения под влиянием арханизации общественных институтов, реисламизации и негативного информационного фона трудовой миграции заметны перемены в пред-

ставлениях об общем культурно-историческом опыте народов РФ и РТ. Носителями последнего остаются в основном представители старших поколений технической и гуманитарной интеллигенции немногих крупных городских центров, а также жители Горного Бадахшана, в чьем сознании ностальгия по советскому прошлому прочно связана не только с воспоминаниями о статусе ГБАО в СССР, но и с оппозиционностью по отношению к режиму Э. Рахмона. И если место России на ментальной карте большинства граждан Таджикистана все еще значительно, то связано это скорее не с привлекательностью образа нашей страны, а с тем, что за последний век был накоплен колоссальный опыт этнокультурного взаимодействия народов двух стран.

### Примечания

<sup>1</sup> Исследование основано на данных опросов, проведенных в Республике Таджикистан в июле — августе 2011 г. в рамках Центральноазиатской экспедиции МАЭ РАН.

<sup>2</sup> Тишков В. А., Степанов В. В. *Измерение конфликта: методика и результаты этноконфессионального мониторинга сети EAWARN в 2003 г.* (М., 2004), с. 3.

<sup>3</sup> Всероссийский (до 1991 г. Всесоюзный) центр изучения общественного мнения.

<sup>4</sup> <http://bd.fom.ru/report/map/dd063924> (дата обращения 03.10.2012).

<sup>5</sup> <http://www.levada.ru/05-06-2001/obshchestvennoe-mnenie-v-mae-2001-goda> (дата обращения 02.09.2012).

<sup>6</sup> <http://www.levada.ru/14-09-2001/press-vypusk-26> (дата обращения 07.10.2012).

<sup>7</sup> Подробнее см.: Кошлаков Г. В., Тураева М. О., Майтдинова Г. М. *Экономические интересы России в Таджикистане: риски и возможности* (Душанбе, 2009), с. 49—93.

<sup>8</sup> Бободжанов Н. Становление и развитие социалистической государственности в Таджикистане. *Правоведение I* (М., 1975), с. 32—40.

<sup>9</sup> Подробнее см.: Олимов М. А. Об этнополитической и конфессиональной ситуации в Таджикистане и вероятности межэтнических конфликтов. *Восток II* (М.а, 1994), с. 79—88.

<sup>10</sup> *Регионы Республики Таджикистан* (Душанбе, 2010), с. 12.

<sup>11</sup> Русскоязычное население Таджикистана, насчитывавшее в 1989 г. 490 тыс. человек, после февральских погромов 1990 г. в Душанбе стало спешно уезжать в РСФСР. Уже к концу 1993 г. эмигрировали 300 тыс. человек, а к 2000 г. «русские» составляли лишь 0,4 % населения республики (Исламов Ф. С. *Тенденции демографического развития Республики Таджикистан* (Душанбе, 2005), с. 146—154). Как и в других бывших советских республиках, они не играли самостоятельной роли в становлении новой таджикской государственности.

<sup>12</sup> Информация из личной беседы с профессором, заведующим кафедрой экономики и менеджмента Таджикско-российского славянского университета Г. В. Кошлаковым (18.07.2011).

<sup>13</sup> Из личной беседы с д. филол. н. Акбаром Турсоном, директором Института языка, литературы, востоковедения и письменного наследия Академии наук Таджикистана.

<sup>14</sup> Информация из личной беседы с муллой Тохиром (Довлатовым) в одной из мечетей Душанбе (19.07.2011).

<sup>15</sup> Информация из личных бесед с сотрудниками главного управления геологии при правительстве РТ (14.07.2011).

<sup>16</sup> Из личной беседы с садовником при Свято-Никольском Соборе Халимом Давлатовичем Шариповым (18.07.2011).

<sup>17</sup> Информация из личной беседы с профессором, заведующим кафедрой экономики и менеджмента Таджикско-Российского Славянского университета Г. В. Кошлаковым (18.07.2011).

<sup>18</sup> Общее соглашение об установлении мира и национального согласия в Таджикистане, Москва, 27 июня 1997 года. <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N97/183/33/PDF/N9718333.pdf?OpenElement> (дата обращения: 13.08.2011).

<sup>19</sup> Мещеряков К. Е. *Внешняя политика России в Центральной Азии в 1991—2009 гг.: особенности и проблемы* (СПб., 2010), с. 120—121.

<sup>20</sup> Дронов В. А. *Взаимоотношения между Таджикистаном и Узбекистаном*. [http://www.ia-centr.ru/archive/public\\_detailsa0f1.html?id=1022](http://www.ia-centr.ru/archive/public_detailsa0f1.html?id=1022) (дата обращения: 22.01.2011).

<sup>21</sup> Таджикское общественное мнение по этим вопросам сформировалось еще в советское время, однако его радикализация произошла в начале 1990-х годов (см.: Масов Р. *История топорного разделения* (Душанбе, 1991).

<sup>22</sup> Из личной беседы с садовником при Свято-Никольском Соборе Халимом Давлатовичем Шариповым (18.07.2012).

<sup>23</sup> Информация из личных бесед с сотрудниками главного управления геологии при правительстве РТ (14.07.2011).

<sup>24</sup> Информация из личной беседы с Доро Дустовым, журналистом Таджикской ССР, в настоящее время пенсионером (17.07.2011).

<sup>25</sup> Из личной беседы с главой отдела международных связей партии Исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ) А. Давлатовым (08.08.2011).

<sup>26</sup> Гуломов С. Все Душанбинские мечети будут снабжены камерами наблюдения. *KLOOP Новости Таджикистана*. <http://ru.kloop.tj/2012/08/24/vse-dushanbinskie-mecheti-budut-osnashhenyi-kamerami-videoonablyudeniya> (дата обращения 10.10.2012).

<sup>27</sup> Информация из личной беседы с муллой Тохиром (Довлатовым) в одной из мечетей Душанбе (19.07.2011).

<sup>28</sup> Из беседы с настоятелем Свято-Никольского храма г. Душанбе отцом Сергием (в миру Сергей Клименко).

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Мещеряков. Указ. соч., с. 142—143.

<sup>31</sup> Соглашение между правительством РФ и правительством РТ о порядке предоставления Российской Федерации Республике Таджикистан полигонов для проведения боевых стрельб воинскими частями и подразделениями войск противовоздушной обороны Республики Таджикистан (заключено в Москве 19.06.2000). <http://www.bestpravo.ru/fed2000/data04/tex17642.htm> (дата обращения: 20.05.2011).

<sup>32</sup> Соглашение между Правительством РФ и Правительством РТ об урегулировании задолженности Республики Таджикистан перед Российской Федерацией по государственным кредитам (заключено в Москве 09.12.2002). <http://bestpravo.ru/fed2002/data01/tex11445.htm> (дата обращения: 20.07.2011).

<sup>33</sup> Мещеряков. Указ. соч., с. 134—145.

<sup>34</sup> *Международные отношения в Центральной Азии: события и документы* (М., 2011), с. 318—322.

<sup>35</sup> Так, однозначно отрицательную позицию в отношении сохранения российского военного присутствия заняла весьма влиятельная партия Исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ) (из личной беседы с главой отдела международных связей ПИВТ А. Давлатовым (08.08.2011).

<sup>36</sup> Информация из личной беседы с Доро Дустовым, журналистом Таджикской ССР, в настоящее время пенсионером (17.07.2011).

<sup>37</sup> Информация из личной беседы с муллой Тохиром (Довлатовым) в одной из мечетей Душанбе (19.07.2011).

<sup>38</sup> Информация из личной беседы с Коджамухаммадом Умаровым, заведующим департаментом макроэкономики, Института экономики при Министерстве экономики и финансов РТ (19.07.2011).

<sup>39</sup> Информация из личных бесед с сотрудниками главного управления геологии при правительстве РТ (14.07.2011).

<sup>40</sup> Информация из личной беседы с Сафаром Абдулло, к. филол. н., ведущим научным сотрудником Института востоковедения МОН Республики Казахстан (5.08.2011).

<sup>41</sup> Из личной беседы с главой отдела международных связей ПИВТ А. Давлатовым (08.08.2011).

<sup>42</sup> Кошлаков, Тураева, Майтдинова. Указ. соч., с. 109. Годом совершенного упадка российского экономического присутствия в РТ стал 2004, когда объем прямых инвестиций составил всего 385,9 тыс. дол. (см.: *Там же*).

<sup>43</sup> Подробнее см.: Мещеряков. Указ. соч., с. 196—201.

<sup>44</sup> Информация из личных бесед с сотрудниками главного управления геологии при правительстве РТ (14.07.2011).

<sup>45</sup> *Международные отношения в Центральной Азии...* с. 259.

<sup>46</sup> Кошлаков, Тураева, Майтдинова. Указ. соч., с. 155—168.

<sup>47</sup> Информация получена в ходе беседы с представителем крупного сельскохозяйственного бизнеса РТ Х. Курбановым (03.08.2011).

<sup>48</sup> «Визит В. В. Путина в Таджикистан» // *Дипломатический вестник. май 2003 года.* [http://www.mid.ru/bdomp/dip\\_vest.nsf/99b2ddc4f717c733c32567370042ee43/6463780728d4f7e3c3256d49002129f0!OpenDocument](http://www.mid.ru/bdomp/dip_vest.nsf/99b2ddc4f717c733c32567370042ee43/6463780728d4f7e3c3256d49002129f0!OpenDocument) (дата обращения: 20.05.2011).

<sup>49</sup> Подробная информация о ходе работ публикуется на специальном сайте представительства ЗАО «Зарубежнефтегаз» в РТ. <http://www.tj.zargaz.ru>.

<sup>50</sup> «Газпром нефть» учредила предприятия в Таджикистане и Казахстане. [http://www.gazprom-neft.ru/press-center/news/1658/?sphrase\\_id=16735](http://www.gazprom-neft.ru/press-center/news/1658/?sphrase_id=16735) (дата обращения: 20.05.2011).

<sup>51</sup> Из беседы с главой макроэкономического департамента Центра экономических исследований Республики Таджикистан Х. Умаровым (15.07.2011).

<sup>52</sup> О компании. *Сангтудинская ГЭС-1.* <http://www.sangtuda.com/about/> (дата обращения: 20.07.2011).

<sup>53</sup> Кошлаков, Тураева, Майтдинова. Указ. соч., с. 126.

<sup>54</sup> Мещеряков. Указ. соч., с. 147.

<sup>55</sup> Своебразную историографию этой политической дискуссии можно проанализировать, используя материалы информационного портала *rogun.info*.

<sup>56</sup> Мещеряков. Указ. соч., с. 150—151.

<sup>57</sup> Совместная пресс-конференция по итогам российско-узбекистанских переговоров. <http://news.kremlin.ru/transcripts/2927> (дата обращения: 20.06.2011).

<sup>58</sup> Кошлаков, Тураева, Майтдинова. Указ. соч., с. 121—126.

<sup>59</sup> Сотрудничество РТ с США. <http://www.mfa.tj/index.php?node=article&id=256> (дата обращения: 20.06.2011); Файгенбаум Э. Шанхайская организация сотрудничества и будущее Центральной Азии. *Россия в глобальной политике VI* (2007). [http://www.globalaffairs.ru/number/n\\_9965](http://www.globalaffairs.ru/number/n_9965) (дата обращения: 20.06.2011).

<sup>60</sup> Звягельская И. Д. *Становление государств Центральной Азии: политические процессы* (М., 2009), с. 127—129.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Соглашение между Правительством РФ и Правительством РТ о передаче в собственность Российской Федерации оптико-электронного узла «Нурек» системы контроля космического пространства и порядке его функционирования от 16 октября 2004 г. *Бюллетень международных договоров IV* (М., 2007), с. 42—47.

<sup>63</sup> *Трансформация миграционных процессов на постсоветском пространстве* (М., 2009), с. 347.

<sup>64</sup> PDF-версия документа хранится на сайте ФМС: <http://www.fms.gov.ru/law/860/details/37050/> (дата обращения: 21.05.2011).

<sup>65</sup> *Постановление о порядке выдачи разрешительных документов для осуществления иностранными гражданами временной трудовой деятельности в Российской Федерации*. <http://www.fms.gov.ru/law/862/details/37083/> (дата обращения: 23.05.2011).

<sup>66</sup> Кошлаков, Тураева, Майтдинова. Указ. соч., с. 315—316.

<sup>67</sup> *О российско-таджикском сотрудничестве в области образования, науки, культуры, спорта, туризма (справочная информация)*. <http://www.mid.ru/bdomp/ns-rsng.nsf/6bc38aceadab6e44b432569e700419ef5/daac0cd6874233c3c3257456001f7b64!OpenDocument> (дата обращения: 23.05.2011).

<sup>68</sup> Кошлаков, Тураева, Майтдинова. Указ. соч., с. 317—318.

<sup>69</sup> Информация из личной беседы с профессором, заведующим кафедрой экономики и менеджмента Таджикско-российского славянского университета Г. В. Кошлаковым (18.07.2011).

<sup>70</sup> Мещеряков. Указ. соч., с. 152—153; *Закон Республики Таджикистан о государственном языке Республики Таджикистан* (Душанбе, 2009).

<sup>71</sup> *Конституция Республики Таджикистан*. <http://www.prezident.tj/rus/konstitutsiya.htm> (дата обращения: 24.05.2011).

<sup>72</sup> Звягельская. Указ. соч., с. 66.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Аверьянов Юрий Анатольевич**, кандидат исторических наук, доцент, Российско-турецкий учебно-научный центр РГГУ, старший научный сотрудник, Институт востоковедения РАН. Сфера научных интересов: история турецкого суфизма, история среднеазиатского суфизма.

**Алексеев Антон Кириллович**, кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Центра азиатских и африканских исследований Национального исследовательского университета Высшая школа экономики (Санкт-Петербург). Сфера научных интересов: исламоведение, история, источниковедение, экономика и политические процессы в Иране, странах Центральной Азии и Кавказа.

**Андреев Артем Алексеевич**, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Государственного Эрмитажа, доцент факультета Международных отношений Санкт-Петербургского института внешнеэкономических связей, экономики и права, научный сотрудник исторического факультета СПбГУ. Сфера научных интересов: история России в XVIII в., Петр Великий, история народов Средней Азии и Кавказа, история постсоветских стран Центральной Азии, этнография Средней Азии.

**Башарин Павел Викторович**, кандидат философских наук, доцент, кафедра современного Востока факультета истории, политологии и права РГГУ, руководитель Центра иранистики РГГУ. Сфера научных интересов: история суфизма, история раннего шиизма, мусульманская демонология, сравнительно-историческое языкознание.

**Васильцов Константин Сергеевич**, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела Центральной Азии МАЭ (Кунсткамеры) РАН. Сфера научных интересов: традиционная культура народов Центральной Азии, религиозные верования и религиозная культура горцев Западного Памира, исмаилизм, мусульманская философия и мусульманский мистицизм, персоязычная рукописная традиция в Центральной Азии.

**Дмитриев Сергей Васильевич**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Российского этнографического музея. Автор большого

количества научных работ по традиционной культуре тюрко-монгольских народов, истории формирования фондов Российского этнографического музея.

**Емельяненко Татьяна Григорьевна**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа Российского этнографического музея. Сфера научных интересов: традиционная культура народов Средней Азии.

**Кубель Елена Леонидовна**, старший научный сотрудник отдела этнографии народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа Российского этнографического музея. Ранее специализировалась по таджикской тематике, с начала 2010-х годов областью основных научных интересов стала традиционная и современная культура каракалпаков.

**Прищепова Валерия Александровна**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Центральной Азии МАЭ (Кунсткамеры) РАН. Сфера научных интересов: этнография и история народов Средней Азии и Казахстана, история коллекций отдела.

**Рахимов Рахмат Рахимович**, доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела Центральной Азии МАЭ (Кунсткамеры) РАН, специалист по этнографии ираноязычного населения Средней Азии.

**Соболев Владислав Георгиевич**, кандидат исторических наук, доцент кафедры международных отношений на постсоветском пространстве факультета международных отношений СПбГУ. Сфера научных интересов: российский ориентализм, ислам в истории России, национализмы Средней Азии и Кавказа, современный ислам, европейско-мусульманское взаимодействие, русские в Средней Азии и на Кавказе.

**Старостина Ольга Викторовна**, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа Российского этнографического музея. Сфера научных интересов: традиционный костюм таджиков, этнография детства, обряды жизненного цикла и традиционные семейные обычаи и обряды, типология и классификация памятников материальной культуры народов Средней Азии и Казахстана.

**Терлецкий Николай Сергеевич**, младший научный сотрудник отдела Центральной Азии МАЭ (Кунсткамеры) РАН. Сфера научных интересов: особенности регионального ислама в Центральной Азии, мусульманская практика паломничества, почитание объектов природы у оседлого населения региона.

**Турсон Акбар**, чл.-корр. АН Республики Таджикистан, директор Института языка, литературы, востоковедения и письменного наследия.

**Федоров Виктор Михайлович**, сотрудник отдела живой природы музея-заповедника «Коломенское», автор серии статей по охоте с ловчими птицами, имеет значительный опыт практической соколиной охоты.

**Худоназаров Давлат**, кинематографист, общественный деятель и историк, автор многих исторических документальных фильмов и статей по истории Таджикистана, народный артист Таджикской ССР (1989), лауреат Государственной премии Таджикской ССР им. Рудаки (1972). В 1990 г. — председатель Союза кинематографистов СССР, после 1991 г. — председатель Конфедерации Союзов кинематографистов.

**Шорохов Владимир Андреевич**, ассистент кафедры исторического регионоведения исторического факультета СПбГУ. Сфера научных интересов: новейшая история Центральной Азии, международные отношения, история Восточной Европы.

## УКАЗАТЕЛИ

### 1. Указатель имен собственных, названий династий

- Абашин С.Н. 102, 103, 107, 284  
'Абд ар-Рахман-хан 149  
'Абд ас-Самад 165  
Абдалахад 236  
Аблул Меджид 70  
Абдулло 404  
Абдурахман 156  
Абрамов К.А. 69, 70  
Абу 'Али Захир 162  
Абу Бакр 218, 219  
Абу Бакр ас-Сиддик 217, 235  
Абу Бакр Каффал 162  
Абу Бакр Мухаммад б. Исхак б. Махмашаз 164  
Абу Мансур Хафд 169  
Абу Муслим 46  
Абу Нуайм (ал-Фадл б. Дукайн ал-Мула'и  
Абу Ну'айм) 219, 235  
Абу Раух Лутф Аллах (Джамал ад-Дин Абу Раух Лутф Аллах) 161  
Абу Тахир 163, 165  
Абу-л-'Ала' Са'ид б. Мухаммад 164  
Авиценна см. Абу Али ибн Сина  
Ага-хан 204  
Ага-хан IV 480  
Адам 31, 159, 209, 406  
Аджзи Сиддикходжи 47  
Адлер Б. 305  
Азиз-хан 153, 156  
Аид (Гадес) 224  
Айни Садриддин 15, 50, 240, 246, 249, 278  
Айтматов Ч. 59  
Акимбетов Ш. 71, 72  
Акимова-Малова Н.П. 304  
Акрамов Н.М. 64  
Аламбардари Вали (Бузургвори Хазрати  
Хоча Аламбардори Вали) 234  
Александер Е.И. 304  
Александри I 65  
Александр Македонский (Великий) (Искандар) 32, 70, 198, 208  
'Али ('Али б. Аби Талиб) 83, 171, 194, 196,  
197, 207, 208, 218, 222, 230, 266  
'Али б. Асад 198  
Али-Мардан 439, 471  
Али-хан Маджмали 269, 270  
Али Шереффеддин 438  
Алиева Р.Р 64  
Алимхан 62, 236  
'Алим 167  
Альком 134  
Аминов П.А. 69, 70  
Амир Бурхан 179  
Амир Калан Ваши 179  
Амир Кудал (Саид Амири Кулол) 178–180,  
182, 405  
Амир Хамза 179  
Амир Хурд 177  
Анархриес 25  
Анас б. Малик (Абу Хамза Анас б. Малик)  
219, 235  
Анбар-ана 168  
ал-Анвар (Касим ал-Анвар) 186  
Анвари 18  
Андаки (Хасан Андаки) 166, 167  
Андреев М. С. 52, 83, 440, 469  
Ансари ('Абд Аллах Ансари) 162  
Ануширован 232  
Аполлон 224  
Арандаренко Г.А. 69  
Арапов Д.Ю. 64  
Ардашир Хоршидиан 229  
ал-Арзанги (Мухаммад б. Низам ал-  
Хваразми ал-Арзанги) 177  
Артиюхов 65  
Асири Тошходжа 47  
'Аттар ('Ала' ад-Дин 'Аттар) 183, 184  
'Аттар (Иусуф 'Аттар) 184  
'Аттар (Фарид ад-Дин 'Аттар) 205, 261, 262,  
265, 273, 275, 276  
'Аттар (Хасан 'Аттар) 183, 184  
Аулий' Кабир 175, 176  
'Ауфи 164  
Афродита 32  
Афшар И. 172  
Ахемениды 31, 34, 57  
Ахмад б. Харб 159  
Ахмад б. Хидруйа 159

- Ахрап (‘Убайд Аллах Ахрап) 186  
 Ахриман 226  
 Ахура 19
- Баба Арслан 167, 168  
 Баба Камал Джанди 169  
 Баба Мубарак Бухари 179  
 Баба ‘Умар Йумги 199  
 Баба Фарадж 169  
 Бабур 208, 342, 438  
 ал-Багдади (Джунайд ал-Багдади) 202  
 ал-Багдади (Маджд ад-Дин ал-Багдади) 169, 187  
 Бадахшани (Сайийд Сухраб-и Вали Бадахшани) 199, 201  
 Бадр-ата 168  
 ал-Байхаки (Абу Бакр Ахмад б. ‘Али ал-Хасан ал-Му’аддид ал-Байхаки) 164  
 Байхаки (Абу Бакр Ахмад б. ал-Хусайн б. ‘Али Байхаки) 219, 235  
 Байхаки Абуфазл 22, 62  
 Байхаки (‘Али б. Зайд Байхаки) 208  
 ал-Байхаки (Захир ад-Дин Абу-л-Хасан ‘Али ал-Байхаки) 228  
 ал-Бакир (Мухаммад ал-Бакир, Мухаммед Багир) 196, 204, 207  
 Бакиргани (Сулайман Бакиргани (Хакимата)) 168  
 ал-Бакуви (‘Абд ар-Рашид б. Салих б. Нури ал-Бакуви) 228  
 ал-Балхи (Мухаммад б. ал-Фадл ал-Балхи) 159  
 ал-Балхи (Шакик ал-Балхи) 158  
 Балхи Шахид 24  
 Баракаи (‘Абд Аллах Бараки (Барраки)) 166  
 Бартольд В.В. 10, 12, 18, 28, 33, 40, 52, 62, 103, 312, 313  
 Барщевский И.Ф. 302  
 Барщевский Л.С. 124, 127, 128, 140, 301  
 Бату 173  
 Бахарзи (Абу-л-Мафахир Йахия Бахарзи) 173  
 Бахарзи (Бурхан ад-Дин Ахмад б. Сайф ад-Дин Бахарзи) 173  
 Бахарзи (Джалал ад-Дин Мухаммад б. Сайф ад-Дин Бахарзи) 173  
 Бахарзи (Мазхар ад-Дин Мутаххар б. Сайф ад-Дин Бахарзи) 173  
 Бахарзи (Сайф ад-Дин Бахарзи) 169, 172–174, 176
- Баха’ ад-Дин ‘Умар 184  
 Бахтин 34  
 Бача-и Сакко 60  
 Беверинг Г. 165  
 Бедил 262, 265, 273, 275  
 Бекович-Черкасский А. 284  
 Бендерский Н.А. 82  
 Бертельс Е.Э. 10, 52, 262  
 Бендриков К. Е. 251, 255, 271  
 Берке 173  
 Беруни (Абурайхан Беруни) 22, 23, 27  
 Бетгер Е.К. 66  
 Бехбуди 49  
 Биби Зумрад 216  
 Биби Мохр 217  
 Биби Навро 217, 220, 232  
 Биби-Савр 211–216, 219–221, 232, 235  
 Биби Савро 217, 220, 221, 232  
 Биби Хавво 217  
 Биддольф 92  
 ал-Бидлиси (‘Аммар б. Йасир ал-Бидлиси) 169  
 ал-Бистами (Абу Йазид (Байазид) ал-Бистами) 161, 163  
 Бишр ал-Хафи («Босой») 158  
 Бишр б. Йасин (Абу-л-Касим Бишр Йасин) 162, 165  
 Бларамберг 67  
 Бобринская М.Д. 120  
 Бобринской (Бобринский) А. А. 83, 119–121, 124–127, 129, 132, 135–137, 197, 202, 203, 439, 460, 471  
 Бобринской А. 119  
 Бобринской В. 119  
 Богданов А.П. 78, 120, 121  
 Богословский 67  
 Богоутдинов А. М. 252, 254  
 Богоявленская И. В. 137, 144  
 Богоявленский Н. В. 83, 111, 119, 120–121, 124–127, 130–134, 136–137, 142, 460  
 Бозор Собир 35  
 Бойс М. 228  
 Бокиев О.Б. 64  
 Борис А. 355  
 Брагинский И.С. 15, 52  
 Бу-Алий-Синай Кашмирский 71  
 Буданцев С.Ф. 100, 113  
 Будрип 65, 66  
 Буиды 28, 33

- Булгари (Хасан Булгари) 176  
 Бурдон-Уйфальви Мария 73  
 Бурдуков Н.Ф. 415  
 Буссенар Л. 99  
 Бутенев К.Ф. 67, 68  
 Бухараи (Ни‘мат Аллах Бухараи (Хазрати шайх Неъматуллохи Бухорон)) 212  
 ал-Бухари (Мухаммад б. Ас‘ад ал-Бухари) 175  
 Быстренин В.И. 310  
 Бэр 68  
 Валицкий 75  
 Ванновский С.П. 81, 152  
 ал-Варрак (Абу-л-Хусайн ал-Варрак) 159  
 Вейбке В. 262  
 Великие Моголы 438  
 Верещагин В.В. 100, 107, 108, 293, 294, 295  
 Веселовский Н.И. 309, 310, 311, 312  
 Вилькинс А.И. 76–78  
 Вилькинс И.И. 76, 77  
 Вирский М.М. 78, 79  
 Вишневский 74  
 Вольховский В.Д. 65  
 Воронец Н.С. 313, 316  
 Воситзаде (Бобо Маджнун Воситзаде) 217  
 Вревский А.Б. 64, 150, 152  
 Вуд 134  
 Бюстенфельд Ф. 238  
 Вяткин В.Л. 307  
 Гавриил (архангел) 406  
 Гагарины 119  
 Газнави (Махмуд Газнави) 164, 193  
 Газневиды 39, 41, 44, 62, 193, 490, 492  
 Галилей 24  
 Гарднер 415  
 Гаспринский 49  
 Гафуров Б.Г. 21, 22, 60, 275  
 Гафферберг Э. Г. 306  
 Гегель 6, 57, 58, 67  
 Гельмерсен Г.П. 68  
 Герберт Т. 230  
 Герострат 236  
 Гиждувани (‘Абд ал-Халик Гидждувани) 166, 167, 174–176, 180, 182  
 Гильзен К.К. 298, 299  
 Гинзбург В. В. 137, 145  
 Гиннита-Пилсудский А.Ю 404, 426, 427  
 де Гирс Н. К. 152  
 Гоголь Н.В. 6  
 Голицыны 119  
 Гольбек А.К. 306  
 Голявинский 84  
 Гончаров И.А. 101  
 Горбачев 8, 485  
 Гордон 92, 439  
 Горшунова О. В. 211  
 Горячкин Г.Н. 125  
 Готье Р. 314, 316  
 Гоштасп 225, 226, 237  
 Гофер 237  
 Гребенкин А.Д. 69, 70, 366  
 Григорьев В.В. 104  
 Громбчевский Б. Л. 152  
 Гуриды 33, 44  
 Гумилев Л.Н. 437  
 Гундобин П.И. 288  
 Гургани (Абу-л-Хасан Ахмад б. Хасан Гургани) 198, 208  
 Давлятбеков Н. 64  
 Дакики 18, 225  
 Данилов 288  
 Дарий 27, 198, 208  
 Девонаи Багоуддин 405, 406  
 Дементьев Г.П. 450  
 Демизон П.И. 352  
 Дехлави Амир Хусрав 24, 32  
 Джака‘фар Садик 207  
 Джабраил 406  
 Джайш Ахмад 173  
 Джами Абдуррахман (‘Абд ар-Рахман Джами) 27, 32, 168, 173, 176, 181, 182, 186, 212  
 Дженкинсон А. 342  
 Джилани (‘Абд ал-Кадир Джилани) 202  
 ал-Джувайни (Абу Мухаммад ал-Джувайни) 162  
 ал-Джувайни (Абу-л-Ма‘али ‘Абд ал-Малик ал-Джувайни) 162  
 ал-Джунайд 171  
 Ди Уис Д. 167, 178  
 Диггарани (Маулана ‘Ариф Диггарани) 179, 180  
 Дильтарбек 77  
 Дониш Ахмад 47, 48, 49, 248, 265  
 Друм 134

- Дубовицкий В.В. 64  
Дудин С.М. 289, 304, 310–313, 346, 361, 404,  
411, 412, 421–423, 426, 428, 431, 456,  
458–460, 464  
Дурраниды 43  
Дуст-и Дада (Абу Са‘ид) 165
- Екатерина Вторая 119  
Елисеев А.В. 99  
Ельцин 56, 485  
Ерасов Б.С. 98  
Ершов Н.Н. 366, 404  
Ефремов Ф. 343, 363
- Жаколио Л. 99, 100  
Жандапил (Ахмад-и Джам Жандапил) 165  
Жуковский В.А. 313
- Завьялов В.В. 64  
Зайд б. Аркам 219  
Зайн ал-‘Абидин (‘Али Зайн ал-‘Абидин)  
196, 207  
Залеман К. Г. 135, 302  
Занги-ата 168  
Заратустра (см. Зердешт)  
Зарубин И.И. 191, 194, 283, 313–316, 458,  
460, 463  
Зердешт (Зардушт, Зороастр, Заратустра) 46,  
225, 226, 228, 229, 237  
Зефир 236  
Зиновьев А. 9  
Зограф Н. Ю. 121, 124  
Зороастр (см. Зердешт)  
Зубов Н.Н. 75, 76  
Зряхов Н 98  
Зулкарнайн (см. также Александр Македон-  
ский) 5, 32, 198
- Ибн Амид 34  
Ибн ‘Араби 172, 184  
Ибн ан-Надим 192  
Ибн Бакуя 162, 164  
Ибн Батута 173  
Ибн Бухари 166  
Ибн Са‘д (Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б.  
Са‘д) 219, 235  
Ибн Сина (Абу ‘Али ибн Сина (Авиценна))  
15, 23, 27, 47, 59, 163, 193, 222  
Ибн Хазм 164
- Ибрахим б. Адхам 158  
Иванов 78  
Иванов А.И. 307  
Иванов В.А. 98  
Иванов Вс.В. 100, 115  
Иванов Д.Л. 82, 135, 440  
Иеромузо В.М. 313  
Измаилджанов Якуб 127, 129, 142  
Илгар Боши 406  
Ильяс ‘Ишки 185  
Ильминский Н.И. 103  
Имам Мухаммад-шахи Ради ад-Дин 203  
Имам Хади 204  
Ионов М.Е. 124, 146, 147, 150–153  
Иса-Богуз 107  
Исаак-Хаджа 124  
Искандаров Б.И. 147  
Искандер-Ууль-Карнейр 70  
Исма‘ил-ата 168  
ал-Исфара’ини (‘Абд ар-Рахман ал-  
Исфара’ини) 172  
ал-Исфахани (Хамза б. ал-Хасан ал-  
Исфахани) 225  
Исхак-ата 168  
Исхан-Хан 156  
Иши Нили 165
- Йамасп (Джамасп) 225, 237  
Йанал-текин (Инал-текин) 228  
Йасави (Ахмад Йасави) 167, 168, 175  
Йахья ал-Джалла’ 159
- Казанджиков 106  
Казанский К.К. 64  
Казан-султан 180  
ал-Казвини (Закарийя’ б. Мухаммад б.  
Махмуд ал-Казвини) 227, 228  
ал-Казвини (Хамд Аллах Мустауфи ал-  
Казвини) 225  
ал-Казим (Муса ал-Казим) 205  
ал-Калабази (Мухаммад ал-Калабази) 161  
Калонтаров Я. И. 211  
Кальтер Й. 404, 426  
Камал-шайх 168  
Каразин Н. Н. 75, 76, 100, 107, 112  
ал-Карани (Ваис ал-Карани) 221  
Караканиды 39, 40, 41, 193, 429  
Каримов И.А. 56, 485, 486, 490, 493  
Кармат (Карматуи) 206

- ал-Кархи (Ма'руф ал-Кархи) 171  
 ал-Карши (Мухаммад 'Абд ал-Кадир ал-Карши) 173  
 ал-Касри (Исма'ил ал-Касри) 169  
 ал-Кассаб (Абу-л-'Аббас ал-Кассаб) 162  
 Ката-Бек 306  
 Кауфман фон К.П. 69, 74, 77- 80, 289, 294, 295  
 Кашифи (Хусайн Ва'из Кашифи) 166  
 Кипарис 224, 237  
 Киплинг Р. 99, 100  
 Кирмани (Хаджу-йи Кирмани) 173  
 Кислова М.А. 125  
 Кисляков Н.А. 64, 147, 248, 440, 449, 451  
 Киштасб (тоже что и Гаштасб) 227, 238  
 Кляшторный С.Г. 11  
 Козловский В. 295  
 Конолли А. 146  
 Константин Николаевич (великий князь) 78  
 Коргун В.Г. 147  
 Коржинская О.М. 405  
 Корольков Н.Н. 78  
 Корш Ф. Е. 126  
 Косиненко Н.И. 111  
 Костенко А.Ф. 73  
 Косяков П.Е. 74, 288  
 Крестовский В.В. 379  
 Крюкова В.Ю. 231  
 ал-Кубра (Абу-л-Джаннаб Ахмад б. 'Умар Наджм ад-Дин ал-Кубра) 168-172, 187  
 Кузнецов 415  
 Кулабади (Абу Бакр Исхак Кулабади) 166  
 Кун А.Л. 70, 71, 91, 240, 252, 256, 259, 289  
 Куропаткин А. Н. 148  
 Куруш 27  
 Кусам-шайх 180  
 Кутб ад-Дин Мухаммад 228  
 Кухистани (Абу Исхак Кухистани) 205  
 ал-Кушайри ('Абд ал-Карим ал-Кушайри) 162  
 Кушакевич А.А. 73  
 Кучак 209  
 Кылыч (Бурхан ад-Дин Кылыч) 185  
 Кюнерт Г. 435, 437, 441, 443-446, 448, 449, 451, 453, 457, 460, 467, 470, 471  
 Лавренев Б.А. 100  
 Лапин Б.М., 100  
 Левада Ю. 479  
 Лейли 262  
 Леман А. 67, 68  
 Лемерье 72  
 Ленин 51  
 Леонов Л.М. 100, 115  
 Лермонтов 101  
 Лерх П.И. 285  
 Лигачев 485  
 Липский В. И. 64, 111, 112, 122, 127-129, 142  
 Литвинский Б.А. 52  
 Логофет Д. Н. 248  
 Лопухины 119  
 Лоран 72  
 Лоти П. 99  
 Луговской В.А. 100, 115  
 Лукиан 233  
 Лунин Б.В. 306  
 Лункевич 75  
 Лутфи 276  
 Лыкошин Н. С. 251  
 Львовы 119  
 Лютчев Я.Я. 303  
 Люшкевич Ф. Д. 296, 298, 366, 369  
 Ляпунов 75  
 Мавлана Йа'куб 203  
 Мавлана Шах-и дин Хасан б. Мавлана Саййид 'Али 203  
 Маев Н. А. 69, 74-76  
 Мазаб-Шо 439  
 Мазохир Али 33  
 Майер Ф. 162  
 Майхани (Фадл Аллах б. Аби-л-Хайр Ахмад Абу Са'ид Майхани) 161-165  
 ал-Макки (Абу Мусаба ал-Макки) 219  
 Максимов А.Н 113  
 Малик Джакан-шах 199  
 Маллицкий Н.Г. 84  
 Мамадил Киргизов 440  
 Манери (Ахмад Йахйа Манери) 174  
 Мангыты 15  
 Манжини Л. 140  
 Марабини-Цеггелер Б. 120  
 Марко Поро 198  
 Марков Е.Л. 108  
 Маркс 25  
 Ма'руф-и Балхи 192  
 Маслова О.В. 64  
 Масловский С.Д. 83

- Масов Р.М. 64, 97  
 Махдум-и ‘Азам 185  
 Махсум Нусратулло 61  
 Машхади (‘Абд Аллах Барзишабади Машхади) 172  
 Медведев Д.А. 494  
 Меджнун 262  
 Мейendorf Е.К. 65, 66  
 Миддендорф А.Ф. 12, 35, 79, 80, 81, 297  
 Микеланджело 24  
 Миклуха-Маклай 299  
 Миллер А.А. 427  
 Миллер В.Ф. 126  
 Милютин Д.А. 294  
 Минг 413  
 Мирза Рахим 236  
 Мирза Салимбек 219, 236  
 Мирза Хан 203  
 Мирза-Улугбек 312  
 Мирзосироджи Хаким 47, 49  
 Мирмахмад 419  
 Мир-Одил 246  
 Мирфозил (Хваджа Мир Фазил) 217, 222  
 ал-Мисри (Рузбихан ал-Ваззан ал-Мисри) 169  
 Моторин А.В. 296  
 Му‘авия 207  
 Мугира б. Шуба (Абу ‘Абд Аллах Мугира б. Шу‘ба) 219, 235  
 Музаффар-хан 15, 70, 236  
 Музаффаршох 440  
 Му‘ин ал-Фукара’ 173  
 ал-Мукаффа (‘Абдаллах б. ал-Мукаффа) 193  
 Мулла Садра 170  
 Мунаввар (Мухаммад б. Нур ад-Дин Мунаввар) 161  
 Мург-и Самандар 35  
 ал-Мустансир Биллах 198, 208  
 ал-Мутаваккил (Абу-л-Фадл Джа‘фар б. Мухаммад Мутаваккил) 226–228, 238  
 Муфаддал (Абу-л-Бака‘ Муфаддал) 165  
 Мухаммад (пророк) 194, 198, 202, 207, 208, 211, 218, 219, 230, 234, 266  
 Мухаммад Кази 185  
 Мухаммад Парса 181, 183, 184, 185  
 Мухаммад Садик 265  
 Муханов А. 207  
 Мухиддинов 61  
 Мухиддинов Абдукадыр 16
- Мушан-Али 107  
 Мушкетов И.В. 64, 71, 73, 75, 76  
 Мышенков Д.К. 69  
 Мясников В. С. 146
- Набиев Р.Н. 483  
 Наврухов Т.С. 64  
 Нава‘и (‘Алишер Нава‘и, Алишер Навои) 186, 262, 275, 276  
 Накшбанд (Баха‘ ад-Дин Мухаммад б. Бурхан ад-Дин Мухаммад ал-Бухари Накшбанд) 168, 174, 177, 179–184  
 ан-Насафи (Мухаммад б. Ахмад ан-Насафи) 192  
 ан-Нахшаби (Абу Тураб ан-Нахшаби) 158, 159  
 Нишапури (Мухаммад б. Сурх Нишапури) 208  
 Нурбахш (Мухаммад б. Мухаммад Нурбахш) 172  
 Надар 140  
 Надирхан 60  
 Назаров Ф. 343  
 Наливкин В. 103, 104, 253, 255, 266, 272, 274, 366, 388  
 Наливкина М. 366, 388  
 Насафи 193  
 Насибянц Г.А. 305  
 Насир-и Хусрав 193, 197–199, 204–206  
 Насрулла-хан 15, 254  
 Негри А.Ф. 65, 66, 67  
 Некрасов А.Д. 120, 121, 125, 130, 132  
 Нерон 17  
 Нехорошев Н. 289  
 Низам ал-Мулк 192  
 Низами Ганджави 23, 24, 32, 262  
 Низар 204  
 Никифоров 67  
 Николай Константинович (великий князь) 74, 75, 297  
 Николай II 153  
 Нисевин П.А. 72  
 Ницше 46
- Обидов И. 255, 271  
 Овидий 224, 233  
 Окладников А.П. 21, 23  
 Октай (имя) 438  
 Ольденбург С. Ф. 287, 302, 313

- Ордэ Н. 302  
 Орлов Г. 119  
 Остроумов Н.П. 64, 103, 250, 251–253, 261,  
     263, 265, 269, 270, 272, 273  
 Осипов Н. 140  
 Ошанин В.Ф. 69  
 Павлов П. 460  
 Павленко П.А., 100, 115  
 Павел I 148  
 Павлов П.П. 127  
 Падерин 92  
 Павловский Е.Н. 310, 311  
 Пан 236  
 Пандер Х.Г. 65  
 Паустовский К.Г., 100  
 Пельц В.Д. 306, 307  
 Перрү В. 80  
 Пети де ла Круя 438  
 Петр I 148  
 Петри Е. 296  
 Петров 67  
 Петцольд А. 73  
 Печаткин М.В. 310  
 Пещерева Е.М. 297, 403–405, 410, 433  
 Пиотровский Б.Б. 21, 23  
 Пирумшоев М.Х. 64, 147  
 Пирумшоев Х. 64  
 Писарчик А.К. 211, 366, 403, 419  
 Платов М.И. 148  
 Плутон 224  
 Повало-Швейковский 153  
 Покрышкин П. Н. 310  
 Полонский Я.П. 101  
 Попов А.Н. 64  
 Постников А. В. 147  
 Пугачenkova Г.А. 415  
 Пульцам 75  
 Путин В.В. 492, 496  
 Путята 82  
 Пфандер П. 444  
 Пьянков И.В. 10  
 Ради ад-Дин ‘Али Лала 169  
 Радлов В.В. 13, 14, 103–105, 303, 304,  
     311–313  
 Раевский А.Д. 310  
 ар-Рази (Наджм ад-Дин Дайа ар-Рази)  
     169–171, 184  
 Разыграева А.К. 404  
 Рамитани (Ибрахим б. ‘Али ‘Азизан Рамитани) 168, 177  
 Расовский Д. А. 120  
 Расулов Сайд 407  
 Рахимбаев 60  
 Рахимов М. К. 403, 422, 423  
 Рахимов Р. Р. 211, 214, 217, 277, 480  
 Рахматова З.Ю. 64  
 Рахмонов Ш. 64  
 Рахмонов Э.Ш. 485–488, 490, 491, 493, 495,  
     496, 498, 499, 500  
 Рачинский И.И. 305  
 Регель И.-А.Э. 74, 135, 287, 288, 301, 302  
 Рейснер Л.М. 100  
 Рейтблат А. И. 98  
 Ренан Э. 11  
 Рерберг 144  
 Решетов А.М. 120  
 Ривгари (‘Ариф Ривгари) 175, 176  
 Розсадовский В. 422  
 Розен В.В. 303  
 Романов 485  
 Романов К.А. 310  
 Романовский Д.И. 64  
 Ромберг Б.Ф. 313  
 Ростовцев Н. Я 75, 76  
 Рудаки (Абулхасан Рудаки) 23, 27, 47, 59, 60,  
     192, 217, 265  
 Руки ад-Дин ‘Ала’ ад-Даула 172  
 Руми (Джалал ад-Дин Руми) 27, 205  
 Руссов Ф.К. 285, 287  
 Рустамбаев Абдусаид 115  
 Саади 262, 265, 269, 270  
 ас-Са‘алиби (Абу Мансур ‘Абд ал-Малик  
     ас-Са‘алиби) 192, 226  
 Сабатье 72  
 ас-Сабуни (Исма‘ил ас-Сабуни) 162  
 Савельев П.С. 64  
 Саврасов А.К. 72  
 Садр-ата 168  
 Садр-и Зия 47  
 Сайд-Басман 106  
 Сайид Алави 199  
 Сайид Йусуф ‘Али Шах 203  
 Сайид Шахзада Мухаммад 201  
 Сайид-ата 168  
 Сайко Э.В. 403

- Сайкс П. 232  
 Самандар 5  
 Самани (Наср б. Ахмад Самани) 192  
 Саманиды 18, 22, 26–28, 31–34, 39, 58, 192,  
     193, 415, 429  
 Самарканди (Ахмад б. Джалал ад-Дин Са-  
     марканди) 186  
 Самарканди (Бадр ад-Дин Самарканди) 174  
 Самиев А.М. 64  
 Саммаси (Мухаммад Баба Саммаси) 178, 179  
 Сана'и 205  
 Санников Г.А. 115  
 ас-Сарахси (Абу-л-Фадл Мухаммад б. Хасан  
     ас-Сарахси) 162  
 ас-Сарахси (Лукман ас-Сарахси) 162  
 Сарбадары 46  
 Сасаниды 34  
 Сатторов Ф. 497  
 Сауд бин Бадр 441, 468  
 Сафавиды 27, 44  
 Саффариды 26, 33  
 Сахиб ибн Аббод 34  
 Северцов Н.А. 106  
 Севрюгин И.И. 79  
 Сельджукиды 193, 197, 438  
 Семенов А.А. 23, 52, 83, 119, 126, 129, 131,  
     136, 137, 263, 272  
 Семенов П.П. 79, 80  
 Семенов-Тян-Шанский П. П. 288  
 Сенар Э. 314  
 Сергей (отец Сергей) 487  
 Серебренников А.Г. 151  
 Сиддик (Ахмад Сиддик) 176  
 Сиджистани (Абу Йа'куб Сиджистани) 209  
 Сильван 237  
 Симаков Г.Н. 436, 457, 461  
 Симаков Н.Е. 75, 76  
 ас-Симнани ('Ала' ад-Даула ас-Симнани)  
     170, 171, 182, 184  
 ас-Симнани (Рукин ад-Дин ас-Симнани) 177  
 Синицян Л. 288  
 Сисери 72  
 Скасси А.И. 69  
 Скерский А.Г. 151, 152, 153  
 Скобелев М.Д. 148  
 Скосырев П.Г. 114  
 Смирнов Е.Т. 441  
 Смирнов С.М. 80, 81, 296, 297, 298, 299  
 Снесарев А.Е. 83, 84, 148  
 Снесарев Г.П. 221  
 Соковнина С. 119  
 Соколовский В.Н. 75  
 Соломон 309  
 Соркуктани-бики 173  
 Сорокин Н.В. 75, 76  
 Сталин 13, 14, 21, 60, 61  
 Старцев 69  
 Старчевский А.В. 109, 110  
 Стасов В. В. 132, 302  
 Стоичка 92  
 Столетов Н.Г. 297  
 ас-Сулами (Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами)  
     162  
 Султан-Ваис 221  
 ас-Суфи (Абу-л-Ма'али Сайф ад-Дин Бахар-  
     зи Са'ид б. Мутаххар б. Са'ид б. 'Али  
     ас-Суфи) 172  
 Сухарева О. А. 366, 374, 376, 392  
 ас-Сухраварди (Шихаб ад-Дин 'Умар ас-  
     Сухраварди) 167, 170  
 Табари 62  
 Тагеев Б. Л. (Рустам-бек) 147, 151, 155  
 Талалай М. 120  
 Тамерлан (Тимур) 9, 184, 438  
 Тамизи (Махди Тамизи) 236  
 Тарсуси (Абу 'Али Тарсуси) 162  
 Тафаев 65  
 Тахир б. 'Абд Аллах (Тахир б. 'Абд Аллах  
     Зу'л-Йаминай) 227, 238  
 Тахириды 26, 33  
 Телеф 224  
 Темурмалик 46  
 Тимофеев 65  
 Тимур см. Тамерлан  
 Тимуриды 44, 181, 186, 429  
 ат-Тирмизи (Абу 'Абд Аллах Мухаммад б.  
     'Али Мухаммад ал-Хаким ат-Тирмизи)  
     159–161  
 Тихонов Н.С. 100, 113–115  
 Тогрул-бек 438  
 Тойнби А. 58  
 Толмачев 305  
 Толстов С.П. 21  
 Толстой Л.Н. 23, 101  
 Троицкая А.Л. 289, 296–298, 300, 315, 316  
 Троттер 92  
 Туманович О. Б. 148

- Туси (Насир ад-Дин Туси) 205
- Узбек-хан 169
- Узун-Хасан-ата 168
- Үйфальви К. Е. 73
- Уллу-гай 112
- Улугбек 179
- Умняков И.И. 313
- Унгерн фон А. 119
- ‘Үнсүри 193
- Уор Махамед 306
- Уралов Н. 106
- Устинов 485
- Ухтомский Э.Э. 297, 298, 300, 301
- ал-Ушнухи (Тадж ад-Дин Махмуд б. Хаддад  
ал-Ушнухи) 172
- Фагнави (Махмуд Анджир Фагнави)  
175–177
- ал-Фармади (Абу ‘Али ал-Фармади (Фарма-  
зи)) 165
- Фаррер К. 99, 100
- Фат-Али-Шо 439
- Фатима бинт Мухаммад 207, 208
- Фатимиды 192
- Фатх ‘Али-шах Каджар 204
- Фахретдинова Д.А.
- Федченко А.П. 69, 72, 91, 112
- Федченко Б.А. 73, 134
- Федченко О.А. 70, 72, 73, 92, 121
- Феникс 35
- Феофраст (Теофраст) 223
- Фидда (Маулана Сайф ад-Дин Фидда) 177
- Фирдоуси 18, 27, 34, 225
- Фирсов Н.Н 125
- Фитрат Абдурауф 47–49
- Фихте 37, 67
- Фрай Р. 10, 38
- Фудайл б. ‘Ияд 158
- Фузули 262, 275
- Хабаш Амид 173
- Хавафи (Фасих Хавафи) 172, 173
- Хаггард Р. 99, 100
- ал-Хаддад (Абу Хафс ал-Хаддад) 158
- Х<sup>ө</sup>аджа Ахрап 168, 179, 185
- Х<sup>ө</sup>аджа Гарип 176
- Хаджа Мухаммад Халих 203
- Х<sup>ө</sup>аджа Санджан 172
- Х<sup>ө</sup>аджа-и бузург 179
- Хадим-шайх 168
- Хайдар-хан 66
- Хайтун Д.Е. 64
- Хаит 323
- Хайям Омар 6, 22, 23, 55
- Халил-ата 180
- Халифе-Вафа 71
- Халифе-Сафа 71
- Халфин Н. А. 147
- ал-Хамадани (Абу Йа‘куб Иусуф ал-  
Хамадани) 165–167, 174
- Хамадани (‘Айн ал-Кузат Хамадани) 163,  
165
- Хамадани Сайидали 23
- Хамдан ибн ал-Аш‘ас 206
- Хамдун ал-Кассар 158
- Хамуя (Са‘д ад-Дин Хамуя) 169
- Ханыков Н.В. 67, 68
- ал-Х<sup>ө</sup>азрэми (Мухаммад ал-Х<sup>ө</sup>азрэми) 178
- ал-Харакани (Абу-л-Хасан ал-Харакани)  
163, 187
- Харузин Н. Н. 126
- Хасан 194, 202, 207, 208
- Хасан ‘Али Шах (Ага-хан I) 204, 209
- Хасан-и Саббах 204, 204
- Хатим ал-Асамм 158
- Х<sup>ө</sup>афи (Зайн ад-Дин Х<sup>ө</sup>афи (Хафи)) 186
- Хафиз (Хафиз-и Ширази) 31, 257, 261, 262,  
265, 273, 275
- Хацревин З. 100
- Хидри (Абу ‘Абд Аллах Хидри) 162
- Хизр 174
- ал-Хири (Абу ‘Усман ал-Хири) 158
- Хованские 119
- Ходжаев Файзула 48, 50, 63
- Холмухаммад (Холмамад / Холмахмад) Ашу-  
рали 215, 216
- Хопкирк П. 147
- Хорошхин А. П. 69, 251
- Худаир-хан 15
- Худоназаров Д.Н. 120, 138
- Хулагу 169
- Хурмузд 19
- Хусайн (Хусейн) (сын Али) 194, 202, 207,  
208, 230
- ал-Хутталани (Исхак ал-Хутталани) 172
- Хушхал-Хана Хаттак 439, 448–450

- Циолковский 65  
 Чагатай 438  
 Чагры-бек 438  
 Чалпанов 67  
 Чархи (Йа'куб Чархи) 183, 184, 186, 234  
 Чырып Л.А. 367  
 Черкасов А. 190, 195  
 Черняев М.Г. 81  
 Чингиз-хан 9, 301, 438  
 Чистяков 310  
 Чусти (Лутф Аллах Чусти) 186  
 Шайбаниды 27, 44  
 Шакури М. 63  
 Шакуров 408  
 Шариати Али 19  
 Шарип-бай 107  
 Шах Исам ад-Дин 202  
 Шах Камбар-и Афтаб 202  
 Шах Кашан 202  
 Шах Мадани 199  
 Шах Маланг 202  
 Шах Хамуш (Мир Хасан Шах Хамуш) 202, 203  
 Шах-и мардан см. ('Али)  
 Шах-и Накшбанд (см. Накшбанд)  
 Шахрух 184  
 Шаши (Хисам ад-Дин Шаши) 179  
 Шварц 74  
 Шеллинг 67  
 Шереметевы 119  
 Шереметева С. 119  
 Шибаев Ю.И. 64  
 Ширази (ал-Му‘айяд фи’д-Дин Ширази) 197  
 Широкова З.А. 366, 368  
 Шихаб ад-Дин 179  
 Шишов А.П. 12, 41, 46  
 Шотемур 61  
 Шохуморов А. 147  
 Шпилько Г.А 309  
 Шринагар 149  
 Штернберг Л.Я. 289, 313, 314  
 Шубинский П.П. 106  
 Шукуров М.Р. 64  
 Щенников К. В. 306  
 Щербина-Крамаренко Н.Н. 307–310  
 Щусев А. В. 310  
 Эверсман Э.А 65, 66  
 Эдельштейн Я.С. 305  
 Юденич Н. Н. 152, 153  
 Юль Г. 92  
 Юнкер 299  
 Юнусов Хайрулла 110  
 Яворский И.Л. 140  
 Яковлев П.Л. 65, 67  
 Янус 32  
 Янгхазбенд Ф. 150  
 Яршатер Я. 10, 28

## 2. Указатель географических и топографических названий

- Абаркух 231  
 Агба 129  
 'Аданикубан 162  
 Азербайджан 126  
 Азиатская Россия 304  
 Азия 98, 107, 146, 437, 438, 455, 456, 462, 491  
 Ак-Байтал 123  
 Акбатал 151  
 Ак-босога 122, 124  
 Ак-джар 122  
 Ак-курган 168  
 Ак-су (Ях-су) 82, 157  
 Ак-таш 151, 152  
 Алай 82  
 Алайская долина 151  
 Алайский хребет 410  
 Аламут 199, 204–206  
 Александрия 169  
 Алтын-таг 442  
 Америка 408, 484  
 Амударья 13, 60, 65, 74–76, 82, 112, 121, 443, 492  
 Амул 162  
 Анатолия 171  
 Англия 48, 59, 157  
 Андак 166  
 Андеманым 123

- Андижан 285, 308, 353, 438  
 Аравия 195, 216, 234  
 Арганкун 133  
 Арк 311  
 Артуч 122  
 Артемиды Эфесской храм 236  
 Астана-ата 185  
 Атүр борзен-мехр 225  
 Аулие-Ата 285  
 Афганистан 13, 25, 38, 40, 43, 60, 75, 83, 126,  
     149, 152, 156, 157, 194, 198, 435–437,  
     439, 442–454, 456, 458, 460, 461, 463,  
     465–472, 482, 486, 488, 489  
 Афон 99  
 Афрасиаб 310, 419, 429  
 Афродиты храм 233  
 Африка 408, 437, 462  
 Ахба-рабат 82  
 Бабатаг 442  
 Багдад 158, 165, 166, 172, 202, 227  
 Бадахшан 74, 149, 153, 154, 190, 191, 193,  
     195, 197–200, 202–205, 207–209, 410,  
     443, 483, 495  
 Бадахшанское ханство 156  
 Бадурт 81  
 Байкара (Гиндукуш) 123  
 Байсунтау 75  
 Бактрия 386  
 Баласагун 22  
 Баласиан 208  
 Балх 36, 159, 197, 204  
 Бальджуан (Бальджуван) 287, 288, 306, 482  
 Бамиан 166  
 Бардара 81  
 Бартанг 81, 134, 152, 315, 316, 458, 463  
 Бар-таш 123  
 Баршоу 135  
 Басид 81  
 Басра 159  
 Бахарз 172  
 Бахауддин 411, 415, 430  
 Бахрейн 206  
 Башхван 165  
 Беик 157  
 Белуджистан 449  
 Берлин 66, 404  
 Биби-ханым 310, 311  
 Бистам 163  
 Ближний Восток 125, 170, 197, 408, 410  
 Бобрики 120  
 Бозай Гумбез 123  
 Болезак 82  
 Большой Памир 491  
 Больцано 120  
 Бор-тепе 123  
 Британская империя 146  
 Булонь-куль 123  
 Буст 226, 227, 228  
 Бухара 12, 14–16, 23, 36, 41, 43, 47–49, 59,  
     61, 63–68, 73, 74, 110, 126, 130, 134, 140,  
     157, 158,  
     161, 165–167, 172–178, 180–183, 186, 190,  
     192, 246, 248, 271, 276, 283, 285, 302,  
     310, 311, 313, 316, 320, 322, 323, 330,  
     331, 333, 334, 336, 338, 339, 342, 343,  
     345, 347–349, 351–360, 363, 376, 379,  
     383, 388, 390, 392, 393, 404, 411, 412,  
     414–418, 438, 482, 485  
 Бухарско-Самаркандский оазис 346  
 Бухарский оазис 167, 168, 176, 178, 180, 185,  
     342, 367, 369, 376, 379, 380, 382, 383, 395  
 Бухарский эмират (ханство) 15, 45, 64, 65,  
     66, 67, 68, 69, 73, 109, 112, 115, 148, 153,  
     303, 313, 322, 359  
 Бухарская Народная Республика 41  
 Вабкент (Вабкан) 175–177  
 Вам-Кала 196  
 Вандж (Ванч) 129, 130, 133  
 Варазруд 18, 23, 25–28, 34, 35, 38, 40, 44, 62  
 Варданза (Вардонзе, Вардане) 342, 351, 411,  
     415  
 Варзи-канда 122  
 Варшава 140, 141  
 Вахан 77, 110, 134, 136, 149, 157, 193–196,  
     202, 208, 439, 451, 469, 471  
 Вахан-Дарья 439  
 Ваханское ханство 156  
 Вахдат 211  
 Вахдатский район 213  
 Вахш 75  
 Вахшская долина 129  
 Вахшский каскад 492  
 Великий Шелковый Путь 26  
 Великобритания 45, 148, 149, 150, 497  
 Византия 35, 98  
 Волга 11

- Восток 335, 359, 420, 448  
 Восточная Азия 154  
 Восточная Бухара 288, 306, 355  
 Восточный Памир 149, 150, 151, 469  
 Восточный Туркестан 194, 410  
 Вранг 194  
 Врангдарья 194
- Газ-Куль 134  
 Гар Савр 218, 219  
 Гарм 70, 82, 440  
 Гармский района 487  
 Геок-тепе 76  
 Герат 36, 163, 165, 172, 181, 184–186  
 Германия 26, 59  
 Гидждуван 174, 351, 353, 355, 403  
 Гильгит 149, 208  
 Гиндукуш 29, 150, 157  
 Гиндукушские проходы 151  
 Гиссар 74, 82, 83, 306, 338, 344, 442, 481  
 Гиссаро-Алайская горная система 212  
 Гиссарская долина 129, 359  
 Гиссарская экспедиция 74  
 Гиссарский район 481  
 Гиссарский хребет 67, 71, 74, 75, 140, 142, 212  
 Голодная степь 308  
 Горная Бухара 458, 459, 463  
 Горно-Бадахшанская автономная область 481, 483, 498, 500  
 Горный Бадахшан 190  
 Горный Таджикистан 327, 329, 339, 344, 349, 361  
 Греция 25  
 Гулабад 166  
 Гульча 122, 124  
 Гунт 134, 152, 165, 191, 196  
 Гур-эмир 310, 311, 312  
 Гусар (Колхозчиен) 481  
 Гургандж (Ургенч) 169  
 Гурумды 123  
 Гур 165
- Дабусия 342  
 Дайламан 204  
 Дальний Восток 100, 314  
 Дамган 163  
 Дарайи Туркия 203  
 Дараут-курган 82
- Дарваз 74, 81, 82, 126, 131, 132, 157, 198, 208, 288, 323, 324, 329, 336, 343–345, 350, 351, 440, 468–470, 482, 483  
 Дарвазская долина 37  
 Дарг 231  
 Дарх 84  
 Дашт-и Кипчак 18, 45  
 Дашт-и Хазар 18  
 Денау 306, 338  
 Дербент 74, 75, 126  
 Дехи-Гуломон 129  
 Джабал Савр 218  
 Джамак (кишлак) 440  
 Джака'фарийя 238  
 Джиззак 320, 326, 333, 336  
 Джиликуль 443  
 Джондор 351  
 Джорф 133  
 Джурма 209  
 Дизфул 169  
 Душанбе 306, 338, 349, 372, 440, 481, 484, 486–488, 490, 491, 494, 497, 499  
 Душанбечка 216, 221  
 Душанбинская область 368
- Евразия 11, 222  
 Европа 11, 29, 49, 58, 67, 78, 100, 116, 132, 437, 462  
 Европейский Союз (ЕС) 499  
 Егид 323  
 Египет 49, 99, 168  
 Енисей 11
- Железные Ворота 74, 75
- Зайн-абад 231  
 Закавказье 420  
 Замр 195  
 Зангидар 195  
 Зандане 342  
 Западная Азия 25, 38  
 Западный Памир 147, 149, 152, 153, 191, 195, 199, 202, 336  
 Западный Туркестан 289, 308  
 Западный Шохамбары 492  
 Зарафшанские горы 126  
 Захбурсы 82  
 Захедан 232  
 Зеравшан 67, 68, 70, 102, 307, 320, 333, 334, 347, 482, 489

- Зеравшанская долина 40, 105, 345, 347, 366, 375, 380  
 Зеравшанский ледник 71  
 Зеравшанский (Заравшанский) округ 69, 78, 289, 290  
 Золотая Орда 302  
 Зонг 195, 196  
 Зоркуль (Виктория) 123, 134  
 Зыгар 323
- Иерусалим 99  
 Ионова перевал (Худынгут)  
 Индия 27, 38, 44, 58, 62, 71, 77, 100, 148, 150, 172, 174, 203, 204, 262, 326, 343, 408, 439, 444, 450, 452, 464, 465  
 Ирак 158, 238, 408  
 Иран 13, 23, 25–28, 35, 38–40, 48, 163, 170, 199, 202, 205, 224, 229–233, 409, 410, 411, 420, 450, 480, 489, 491, 494, 497, 498, 499  
 Искандеркуль 67, 70, 110, 129, 307, 443, 444  
 Искендект 342  
 Иски-Ташкент 305  
 Иссык-Куль 442  
 Истаравшан 217  
 Истаравшанский район 217  
 Исфаган 202  
 Истахаб 168  
 Исфайрам 82  
 Исфара 241, 406  
 Италия 119, 120  
 Ишкашим 134  
 Ишкошимский пост 148, 154  
 Иштион 133
- Йамчун 195  
 Йасы 167  
 Йезд 231  
 Йеттишахар 148  
 Йумган 198, 199
- Ка‘ба (Кааба) 164, 268  
 Кабадиан 129  
 Кабул 203, 480  
 Каврак (кишлак) 440, 451  
 Кавказ 9, 11, 101, 455  
 Казалинск 76, 285, 290  
 Казахстан 287, 294, 313, 435, 444  
 Кайин 163
- Казыды 135  
 Каир 197, 204  
 Кала Вамар 78  
 Калан-Хумб 82, 129, 323, 336  
 Калабад (Калабаз) 161  
 Кала-йи Ках-каха 194  
 Калай-Рохарв 133  
 Калай-Лоджурк 133  
 Калай-Пяндж 439  
 Калаи-лаби-об 440  
 Каланшикак 82  
 Калькутта 134  
 Камар 122  
 Камчирак 82  
 Кандагар 442  
 Канибадам 404  
 Капланкуль 122  
 Каразак 491  
 Каракорум 92  
 Каракуль 123, 124, 151  
 Кара-су 123  
 Карагат 129, 345–348, 350, 359, 360, 403  
 Кара-Tay 442  
 Карагетин 74, 82, 83, 126, 131, 208, 323, 324, 336, 338, 343, 345, 348, 440, 451, 456, 468, 469, 470, 482, 483  
 Кара-тиобе 72  
 Каффея 224  
 Карши 74, 75, 326, 329–332, 348, 350, 353–355  
 Каспийское море 284  
 Каср-и ‘арифан 181, 182  
 Каср-и хиндуван (Кушк-и хиндуван) 179, 181  
 Каттакурган 127, 290, 351  
 Катта-Лангар 185  
 Кафиркала 195  
 Кафирниган 212, 445  
 Ках-каха 195, 207  
 Кашгар 22, 148, 316, 442  
 Кашкадарья 185  
 Кашм 238  
 Кашмар 225–228, 237  
 Кашмир 71, 83, 171  
 Кеос 224  
 Кербела 207  
 Киевская губерния 140  
 Кизылкуль 124  
 Кизыл-курган 122

- Кеврон 133  
 Киргизская степь 14  
 Кирман 173  
 Китаб 108, 322, 331, 348, 350, 353, 354, 355  
 Китай 45, 58, 151, 152, 223, 236, 343, 410,  
     415, 437, 444, 460, 480, 486, 490, 491,  
     494, 497, 499  
 Книд 233  
 Когистан 72  
 Кожайдаг 442  
 Коканд (Кокан) 15, 76, 79, 122, 285, 344, 351,  
     353, 357  
 Кокандское владение 151  
 Кокандское ханство 15, 45, 68, 92, 148, 482  
 Кок-белес 123  
 Кок-куль 123  
 Коммунизма пик 51  
 Копенгаген 84  
 Копет-Даг 443  
 Костакоз 320  
 Крым 108, 455  
 Кохистан 442–445, 469  
 Кугитангтау 75  
 Кудара 151  
 Кули 141  
 Кульджа 74, 288, 301  
 Кульджинский край 288  
 Куль-и-калон 122  
 Куляб 23, 76, 82, 129, 306, 321, 323, 336, 338,  
     346, 482, 494  
 Кундуз (Хунзя) 150  
 Кулябская область 339  
 Кульма 491  
 Кулянка-тугай 122, 124  
 Куня-Ургенч 169, 177  
 Курган-Тюбе 445  
 Күр-теке 123  
 Кух-и Баланд 151  
 Кухистан 203, 204  
 Күштант 442  
 Күштүт 71  
 Күштүтское бекство 71  
 Кызыл-кум 76  
 Кыстакоз 258, 262, 269  
 Лагман 443, 444, 446, 453, 468, 471  
 Ладак 442  
 Лангарский пост 148, 154  
 Лахса (ал-Ахса') 206  
 Ленинабад 241, 253, 262  
 Ленинград 133  
 Лолазор 491  
 Лошанским мост 231  
 Лянгар 84  
 Ляпинка 120  
 Маварруд 163  
 Мавераннахр 158, 161, 167, 168, 172, 174,  
     181, 233  
 Магиандарья 71  
 Магиано-Фарабское бекство 71  
 Мазарки 123  
 Мазах-ходжа 131  
 Мазендаран 197  
 Майхан (Михан, Михна) 162–165  
 Макшеватские пещеры 124  
 Макшеват 122  
 Малатья 174  
 Малая Азия 174, 460  
 Малибаш 67  
 Малый Юлдус 442  
 Маргелан (Маргилан) 122, 285, 308, 351,  
     353, 357  
 Маргуш (см. Мерв)  
 Марканус 491  
 ал-Масджид ал-Харам 218  
 Матча 248  
 Матчинская волость 83  
 Матчинское бекство 71  
 Мах-и май 198  
 Машали 123  
 Медина 218  
 Мекка 159, 164, 202, 218, 268  
 Мерв (Марв, Маргуш) 26, 36, 158, 162, 163,  
     165, 166, 181, 288, 309, 357  
 Мервский оазис 342  
 Месопотамия 420  
 Мехри-Борзин 226  
 Мешхед 237  
 Москва 21, 60, 77, 78, 119, 120, 125, 127, 133,  
     485, 488, 492, 495, 497, 498  
 Московское государство 343  
 Муминабадский район 216, 217, 220  
 Мултан 446  
 Мура 129  
 Мургаб (Памирский пост) 123, 151  
 Мургабский оазис 15

- Нагорная Бухара 305, 315, 316, 464  
 Намадгут 194, 196  
 Наманган 308, 353, 392  
 Нангхар 468  
 Нил 125  
 Ниса 165  
 Нишапур (Нишабур, Нисабур) 22, 36, 159, 162, 163, 165, 172, 181, 225, 227  
 Нур 185  
 Нура-Тай 442  
 Нурага 219, 320, 329–331, 334, 336, 347–351, 374, 379, 392  
 Нурук 338  
 Нуристан 443, 445  
 Оби Гарм 129  
 Оби-Хингу 82  
 Объединенные Арабские Эмираты 467  
 Октепа 422  
 Оренбург 67, 76  
 Орошорская волость 111  
 Ош 82, 122, 124, 285, 308, 309  
 Пакистан 408, 439, 446, 452, 464, 465, 489  
 Палестина 99  
 Памиан 122  
 Памир (река) 123  
 Памир 54, 64, 72, 73, 77, 81–84, 92, 112, 119–121, 124, 127, 130, 133–137, 146–154, 156, 157, 190, 191, 199, 202, 205, 207, 309, 313–316, 335, 442–445, 482, 483, 491  
 Памирское нагорье 436, 440, 443  
 Париж 33, 66, 92, 140  
 Пархар 443  
 Пата-Гиссар 129  
 Патру 234  
 Пекин 491  
 Пенджикент 122, 129, 241, 253, 258, 262, 376, 403, 406, 407, 416, 481, 482  
 Пенджикентский район 69  
 Передняя Азия 154  
 Персеполис 27  
 Персидский залив 125  
 Персия 21, 125, 208, 343  
 Петербург (Санкт-Петербург) 66, 74, 92, 110, 129, 150, 288, 293, 312, 481  
 Пети 122  
 Петра Великого хребет 306  
 Петро-Александровск 75, 76  
 Пешавар 445, 470  
 Пир-е сарв 231  
 Пир-е Чахар Дерахт 231  
 Повонзки 141  
 Припамирье 309, 314, 324, 335, 343, 344, 346, 347, 349, 361  
 Пскент 285  
 Птур 439  
 Пуштунистан 454, 489  
 Пяндж 75, 111, 129, 133, 134, 152, 157, 196, 203, 246, 344, 439, 443  
 Рамитан 177, 178  
 Ранг-куль 123, 134, 151  
 Ренган 492  
 Ривгар 176  
 Риштан 403–406, 408, 410, 412, 418, 422, 424, 426, 428, 429  
 Рога 133  
 Рогунская ГЭС 492, 493, 494, 499  
 Рометан 351  
 Российская империя 65, 76, 79, 97, 102, 103, 146, 153, 156, 283, 363  
 Российская Федерация 480, 485, 486  
 Россия 9, 11, 26, 45, 48, 49, 59, 64, 67–69, 97, 100, 105, 108, 116, 132, 133, 147, 149, 150, 152, 154, 157, 248, 289, 301, 309, 344, 345, 352, 355, 360, 409, 415, 437, 468, 480–482, 484, 486–500  
 Ростов-Ярославский 302  
 Рошанский округ 78  
 Рошанское ханство 156  
 Ругунд 217  
 Русь 342, 455  
 Рушан 81, 82, 134, 149, 152, 157, 208, 315, 344, 440  
 Рыбинск 288  
 Рязань 120  
 Савристон (Савристан) 217, 218, 219, 220, 221, 222, 232  
 Сайраб 248  
 Самарканд 14, 23, 36, 43, 47, 49, 61, 63, 67, 68, 70, 72, 74, 75, 78, 82, 91, 108, 114, 115, 127, 128, 129, 140, 141, 165, 179, 185, 186, 192, 232, 241, 246, 254, 255, 271, 283–285, 288, 290, 294, 295, 298, 300, 301, 303–313, 316, 320, 326, 327,

- 330, 331, 333–335, 338, 342, 345, 346, 348–351, 353–355, 357, 360, 361, 376, 379, 383, 388, 390, 392, 403–407, 410, 411, 416, 419–422, 426, 438, 459, 485  
Самаркандская область 127, 140, 367, 370, 376, 382, 386, 395, 416  
Самаркандский оазис 379  
Самарра 228, 238  
Саммас 178  
Сангистан 122  
Сангтудинская ГЭС 492, 499  
Сантун 232  
Сарахс 162, 165, 181  
Сарвада 67  
Сарв-е Абаркух 231  
Сарв-и Джахан 204  
Сарв-е Чам (Сарв-и Чам) 231  
Саргазон 492  
Сарез 309  
Сарикамыш 492  
Саррафан 176  
Сархад 439  
Сары-Горум 123  
Сарыджай 82  
Сарыколъ 77  
Сарыкольский хребет 151, 152  
Сарыкуль 157  
Сары-таш (Хатын-арш) 122, 124  
Саудовская Аравия 467  
Сват 208  
Свято-Николаевский собор 487  
Северная Америка 499  
Седльце 141  
Серима 444  
Сефидруд 231  
Сиаб 82  
Сибирь 73, 79  
Сикашим (Ишакшим) 193  
Симбирск 68  
Симиганч (кишлак) 211, 213, 215, 221  
Симиганч (река) 211, 220  
Симнан 177, 181  
Синдиф 153  
Синьцзян 355, 482  
Сирия 408  
Систан 231, 232  
Ситарга 129  
Сиузи 119, 138  
Советский Союз см. СССР
- Согд 26  
Согдийская область 217  
Соктари 249, 250  
Сочи 141  
Спитамен 46  
Средиземноморье 223, 236  
Средний Восток 236, 408, 410  
Средняя Азия 10, 12–18, 21, 23, 26, 32, 40, 42, 45, 48, 49, 51, 60, 61, 64, 65, 68–70, 73, 77, 80, 81, 84, 97, 98, 101–106, 110–116, 121, 126, 128, 132, 133, 138, 171, 172, 182, 185, 186, 193, 240, 241, 243–245, 251, 254, 255, 271, 272, 273, 282–287, 289, 294–297, 301–303, 305, 309, 313, 316, 320, 326, 339, 342, 343, 346, 348, 351, 352, 362, 363, 367, 371, 381, 389, 405, 406, 408, 410, 411, 414, 420, 422, 428, 430, 435, 437, 438, 442–444, 447, 448, 451–455, 458, 459, 464, 465, 467, 468  
СССР (Советский Союз) 13, 18, 39, 51, 53, 97, 100, 112, 441, 443, 479, 480, 482, 483, 484, 500  
Стамбул 99  
Старый Свет 154  
Степной край 73  
Сулейман-тая (Гора Сулеймана) 309  
Сурхаб (Сурхоб) 82, 129  
Сурхандарья 75, 76  
Сурхондарьинская область 61  
Сухари 178  
Сучан 191  
США 236, 480, 488, 490, 494, 497  
Сырдарьинская область 285, 289, 291  
Сырдарья 65, 67  
Табриз 169  
Тавильдара 133  
Тагарма 77  
Таджикистан (Республика Таджикистан) 23, 25, 39, 42, 56, 61, 64, 81, 147, 154, 184, 213, 216, 217, 233, 234, 282, 283, 285, 287, 321, 322, 346, 376, 389, 410, 435, 437, 441–450, 453, 457, 458, 463, 465, 467–472, 480–500  
Таджикская ССР 115, 116, 241, 482  
Тальбар 129, 131  
Тальвар 133  
Тахт-и Сулейман (Престол Сулеймана) 309

- Ташкент 14, 82, 107, 108, 114, 137, 140, 141, 168, 251, 253, 275, 285, 290, 295, 308, 351, 353, 355, 380, 403, 490
- Ташкентский край 104
- Тегеран 229
- Термез 75, 76, 159, 161
- Тескей 442
- Тибет 83
- Тигровая Балка 445
- Тиля Кари 312
- Тим 207
- Тимуридская империя 438
- Тироль 119, 120, 138
- Тифлис 101
- Тульская губерния 120
- Туркестан (афганский) 442–444, 452–454, 468, 470–472
- Туркестан (город) 168
- Туркестан 40, 64, 73, 74, 97, 100, 102, 105, 107, 109, 110, 113, 114, 124, 140, 167, 255, 288, 289, 293, 294, 301
- Туркестанский край 64, 73, 74, 79, 92, 103, 289, 404, 436
- Туркестанский хребет 71
- Туркестанское генерал-губернаторство 68, 69, 151
- Туркмения 25, 115, 355, 493, 499
- Турон (Туран) 17, 40
- Турфан 442
- Турция 17, 48, 49, 105, 171, 230, 480
- Туршиз 225
- Тус 36, 228
- Тын 196
- Тянь-Шань 442, 443, 482
- Узбекистан (Республика Узбекистан) 22, 43, 61, 154, 403, 439, 485, 486, 490, 492, 493, 494, 499
- Узбекская ССР 485
- Узбель (уз-Бель) 151, 491
- Узген 308
- Узгенд 185
- Умарас 323
- Ура-Тюбе 15, 122, 217, 241, 249, 250, 253, 254, 255, 258, 262, 269, 290, 344, 347, 350, 351, 403, 404, 405, 406
- Ургут 72, 320, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 382, 383
- Уч-тепе 124
- Файзабад 209
- Фальгар 70, 471
- Фальгарское бекство 71
- Фан (Фон) 67, 68, 70
- Фанские горы 110, 129
- Фанское бекство 71
- Фарийумад 228
- Фатхабад 172, 173, 176
- Фергана 77, 80, 81, 82, 114, 308, 353, 393, 411, 422
- Ферганская долина 36, 80, 151, 185, 297, 320, 342, 343, 344, 347, 348, 349, 354–357, 366, 368–370, 379, 382, 383, 388, 390, 395, 404, 407, 415, 422, 423
- Ферганская область 79, 153, 285, 303, 315, 392, 458
- Франция 59, 100
- Хамадан 23, 165, 169
- Хамдуд (Хандуд) 194
- Хами 442
- Харакан 163
- Харзавил 231
- Хатлон (Хатлан) 202, 203, 491
- Хатлонская область 216, 481
- Хива 67, 168, 285, 313
- Хивинское ханство 45, 68, 148
- Хингоу (Хингоб) 129, 130, 133, 440, 469
- Хисар 195
- Ходжент 15, 36, 47, 49, 108, 112, 122, 168, 253, 254, 255, 271, 285, 290, 308, 320, 333, 335, 338, 343, 345, 348, 351, 353–357, 360, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 422, 425 457, 482
- Ходжентский уезд 74
- Хонатарош 217, 221
- Хорасан 18, 22, 25, 26, 28, 34, 35, 38, 40, 62, 81, 158, 165, 172, 181, 197, 225, 227, 237, 238, 489
- Хорезм 23, 26, 166, 168, 169, 172, 177, 178, 183, 187, 192, 193, 221, 342, 353, 355, 386, 411, 419
- Хорог 135, 153, 156, 207
- Хукат 231
- Центральная Азия 9–11, 19, 25, 35, 38, 42, 49, 74, 78, 97, 147, 154, 190, 192, 193, 202, 211, 214–216, 219, 224, 231–233, 235, 302, 437–439, 442, 444, 479–481, 489, 492, 493, 498

- Чаганиан 184  
 Чакмактынкуль 123  
 Чам 231  
 Чанак 491  
 Чарджуй 129, 285  
 Часнуд 78  
 Чеклек 422  
 Честохов 141  
 Чилзина 217  
 Чимкент 285  
 Читтарон 351  
 Чиртал 208  
 Чума (Джума) 422  
 Чупаната 406
- Шаар 75  
 Шаджанский пост 151, 154  
 Шар-Шар 491  
 Шах-дара (Шохдара) 134, 152, 153, 156  
 Шахи-Зинда 295, 310, 312  
 Шахр-и Бузург 202  
 Шахринавский район 234  
 Шахрисабз (Шахрисабз) 24, 74, 82, 108  
 Шахристан 122, 382, 491  
 Шахрисабз 320, 322, 326–332, 335, 336, 351, 403, 422  
 Шаш (Ташкент) 168
- Шираз 184  
 Ширван 165  
 Ширдар (Ширдор) 312, 416  
 Шор 134  
 Шоракуль 123  
 Шугнан 74, 82, 100, 134, 136, 149, 157, 195, 202, 203, 205, 208, 287, 288, 344  
 Шугнанское ханство 156  
 Шуджант 315  
 Шукан 165
- Эрон 17  
 Эфес 223
- Юго-Восточная Азия 154  
 Южная Азия 25, 38, 42, 154, 408
- Ягноб 70–72, 112  
 Ягнобское бекство 71  
 Язгулем 83, 344, 350  
 Япония 444, 456  
 Яркенд 442  
 Яфуч 129  
 Яхсу 129, 131, 133  
 Яшил-кул (Яшилькуль, Яшиль-куль) 123, 124, 134, 150, 151, 152

### 3. Указатель названий упомянутых сочинений, периодических изданий

- Annales de l'Institut Kondakov (Seminarium Kondakovianum)* 119
- Авеста* 225  
*Адаб ус-салихин (Правила поведения добродетельных людей)* 265  
*‘Аджа’иб ал-махлукат ва гара’иб ал-мауджу’ат (Чудеса сотворенного и диковинки существующего)* 227  
*ал-Адхавийя (О жертвах)* 163  
*Азшат* 115  
*‘Айн ал-хайат (Источник жизни)* 170  
*Аламнашрах* 258, 259  
*Альбом одежды таджиков* 366  
*Андарз (Поучение)* 264  
*Анис ат-талибин (Друг ищущих [Бога])* 181  
*Анналы* 57
- Асар ал-билад ва ахбар ал-‘ибад*  
 (Памятники стран и сообщения о рабах [Аллаха]) 227
- Асрар ат-таухид фи макамат аш-шайх Аби Са’ид (Тайны единобожия в действиях шайха Абу Са’ида)* 161–163
- ат-Та’арруф ли мазхаб ахл ат-тасаввuf*  
 (Введение в учение суфииев) 161
- Ат-Тафхим* 23  
*Ахлак* 265
- Бабур-наме* 439  
*Баз-наме* 439, 448, 449  
*Байан-и имамат ва дарвишан*  
 (Разъяснение относительно имамата и дервишей) 209
- Библия* 224, 237  
*Битва русских с кабардинцами...* 98

- Бундахин 225  
 Бустан 262
- Вака'и ал-халва (*Истории затворничества*) 173  
 Васийят-нама (*Завещание*) 175  
 Виды русского Туркестана 73  
 Всемирная иллюстрация 76
- Гавхарриз (*Россыпь жемчужин*) 198, 199, 203, 205  
 Гончарство 404  
 Горцы верховьев Аму-Дарьи, антропологический очерк 136  
 Горцы верховьев Пянджа (*ваханцы и шиакишицы*) 136  
 Гудович и персидский шах 98  
 Гулистан 262, 269
- Да'ват-и насири (*Призыв Насира*) 199  
 Дар сайя-и сарф (*Под тенью кипариса*) 236  
 Две любви 233  
 Джас'ми ал-хикматайн (*Собрание двух мудростей*) 198  
 Джавахир ал-муди'а фи табакат ал-ханафийя (*Сияющие самоцветы в ханафитских разрядах*) 173  
 Диван-и хикмат (*Диван мудрости*) 167
- Землеведение 130
- Известия Русского географического общества 70, 104, 309  
 Искандарнома 32
- Кабус-намэ 265  
 Калила и Димна 193  
 Каломи шариф 260  
 Кандил-нама 205, 206  
 Канун фи-т-тибб (*Канон врачебной медицины*) 222  
 Карта Памира 1892 г. 150  
 Каталог фотографических снимков с мавзолеев Шахи-Зинде 310  
 Кисса-ий Ках-каха 207  
 Китаб аурад ал-ахбаб ва фусус ал-адаб (*Книга источников любящих и гемм вежества*) 173  
 Князь Цицианов под Эриванью 98
- Конституция Туркестанской республики 12  
 Коран 31, 72, 170, 172, 218, 257, 260, 261, 262, 266, 271, 273, 337, 352  
 Культура мусульмансства 28
- Ламахат мин нафаҳат ал-кудс (*Отблески дуновений святости*) 167  
 Листки из записной книжки художника 108
- Мабда'-ий амадан-и джавхар-и адами (*Источник возникновения субстанции человека*) 209  
 Макамат 183  
 Макамат-и 'Абд ал-Халик-и Гидждувани ва 'Ариф-и Ривгари (*Деяния 'Абд ал-Халика Гидждувани и 'Арифа Ривгари*) 175  
 Макамат-и Амир Кулал (*Деяния Амира Кулала*) 179, 180  
 Макамат-и араб'ин (*Сорок стоянок*) 165  
 Макамат-и Баба Саммаси (*Деяния Бабы Саммаси*) 178  
 Мактубат 174  
 Манакиб-и хваджса 'Али 'Азизан-и Рамитани (*Деяния хваджи 'Али 'Азизана Рамитани*) 175, 177, 178  
 Мантик ат-тайр (*Беседы птиц*) 261, 276  
 ал-Масабих (*Светильники*) 165  
 Маслак ал-'арифин (*Путь познавших [Бога]*) 175, 176  
 Материалы для изучения наречия горных таджиков Центральной Азии 131  
 Матта' ал-улум (*Восход знаний*) 269  
 Мирсад ал-'ибад (*Засады рабов Божьих*) 169, 171  
 Мувазана байн ал-'араби ва ал-'аджами (*Равновесие между арабским и персидским*) 225  
 Муджмал (*Сумма*) 172, 173  
 Мусульманские училища Туркестанского края 240, 254  
 Муфрадот 264
- На далеких окраинах 112  
 Народное прикладное искусство таджиков 403  
 Наса'им ал-махабба (*Дуновения любви*) 186  
 Нафаҳат ал-унс (*Дуновения дружбы*) 173, 176, 181–183, 186

- Некоторые древности Средней Азии, собранные и обработанные А. А. Семеновым... 137
- Некоторые сведения о народной керамике Самарканда 404
- Нузхат ал-кулуб (Услада сердец) 225
- Нусхай муфрадот 264
- Орнамент горных таджиков Дарваза 132
- Отчет о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 годах 405, 428
- Очерк географии и истории верховьев Аму-Дарьи 92
- Очерки Когистана 71, 366
- Памир и Шугнан 73
- Панднамак (Книга советов) 264
- Погоня за нахживой 107
- Путешествие в Туркестан 92
- Пять сокровищ 276
- Рашахат 'айн ал-хайат (Капли из источника жизни) 166–168, 176, 178, 179, 181, 183
- Религия и обычай горцев Западного Памира 83
- Рисала дар 'ишк (Послание о любви) 173
- Рисала-айи баҳа'ийя (Бахаево послание) 181, 183
- Рисала-айи кудсийя (Послание о святыни) 181
- Рисала-айи саҳибийя (саҳабийя) (Послание о господстве) 166, 175
- Рисала-айи шафиға-айи ҳаджда 'Азизан 'Али Рамитани (Благородное послание хаджи 'Азизана 'Али Рамитани) 178
- Рисалат ал-ха'иф ал-ха'им мин лаумат алла'им (Послание испытывающего страх [перед Богом] одержимого любовью от порицания порицающего) 169
- Рисала земледельцев 80
- Россия — Средняя Азия 98
- Русская колония в Мерано 120
- Русский Туркестан (альбом) 293
- Самарканд 108
- Сафар-нама (Книга путешествия) 197
- Священное писание 260
- Секта исмаилья в русских и бухарских пределах Средней Азии 136
- Си ва шиши сахифа (Тридцать шесть страниц) 199, 201
- Силк-и гавхарриз (Нить рассыпающихся жемчужин) 209
- Спутник 109, 110
- Таджики (Бартольд) 103
- Таджики (Гафуров) 21
- Таджики 366
- Таджикско-русский словарь 440
- Тазкират ал-маша'их (Поминание шайхов) 182
- Талхис ал-асар ва 'аджа'иб ал-малик ал-каххар (Сокращение [книги о] "Памятников" и чудес царя могучего) 227
- Тамхидал (Прологомены) 163
- Тарих-и Бадаишиан (История Бадаишиана) 202, 203
- Тарих-и Салими (История Салима) 236
- Тарих-и Мулла-зада 173
- Типы народностей Средней Азии 295, 296
- Трансвааль, страна моя, ты вся горишь в огне... 98
- Труды Восточной комиссии императорского Московского археологического общества 135
- Туркестан (альбом) 294
- Туркестан (газета) 17
- Туркестан (книга) 64
- Туркестанские ведомости 302
- Туркестанские ведомости 71, 74, 83
- Туркестанский альбом (Альбом Кауфмана) 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296
- Узбек из Самарканда 108
- Умм ал-китаб (Мать книги) 205
- ал-Усл ал-‘ашара (Десять принципов) 169
- Фава'их ал-джамал ва фаватих ал-джалал (Преимущества красоты и начала величия) 169
- Фадл ал-тарика (Достоинство пути) 182
- Фасл ал-хитаб (Окончательное решение) 184
- Флора Памира 122
- Флора Средней Азии 122
- Фрегат "Паллада" 101
- Фусус ал-хикам (Геммы мудрости) 184

- Халат ва суханан-и Абӯ Са‘ид Абӯ-л-Хайр*  
(Жизнь и речения Абӯ Са‘ида Абӯ-л-Хайра) 161, 163
- Хатт ал-аулия'* (Печать святых) 159, 161
- Хафтак* 257, 258, 259, 260
- Хикайат-и мазарха-йи Күхистан* (Сказание о мазарах Күхистана) 200
- Хираднома-и Искандари* 32
- Худуд ал-‘алам* 193
- Чайхана у Ляби-Хоуза* 114
- Черепа из Макиеватских пещер* 124
- Чоркитоб (Чахар-китаб)*  
(Четырехкнижие) 261, 262, 265, 273, 275
- Шарх Фусус ал-хикам* 184
- Шах-наме* 52, 225, 226
- Шесть туманов* 113
- Школа* 240
- Этнографические очерки Зарафшанских гор, Карагегина и Дарваза* 131
- Этнографическое обозрение* 136, 137

#### 4. Указатель терминов, восточных слов

- абдалан 199  
абджад 257  
абр алоча 355  
абр кок 348  
абрбанди 345, 347, 350, 351, 354  
абри бандан 345  
абри баҳор 335  
Аввали раджаб 262  
авлия' (аулия') 160, 207  
аер 419  
ааб 34, 264- 270, 276  
аадабчуб 250, 267, 268  
‘аджам (Аджам) 17, 19, 33, 225  
адрас 353-357, 359  
айакбар 452  
айат (оият) 205, 258, 275  
айван (айвон) 217, 269  
ак 352  
ак миджса 349  
акбанорес 354  
‘акида 162  
‘акл ал-фитра 160  
ала було 421  
ала гули 421  
алав-хана (аловхона) 195, 248  
‘ала’ийха 183  
‘алам 230  
алоча 342, 346, 348-350, 353, 357, 359  
алоча алифи 350  
алоча джойдори 349  
алоча калами 348  
алоча фаранги 349  
амир 228
- анбийя' 161  
анис 170  
анор 355  
аол 153  
арвохи-тир 419  
арча 233  
асхаб-и ‘ашара 165  
аташпараст 194, 195  
ахл-и калам 57  
ахл ал-ра‘и 160  
ахл-и сайф 57  
ахл ал-хадис 160  
ахлок 264  
ахрап кирам 160  
аху дашии 471  
‘ашура 230
- базгашит 174  
бай’ат 175  
байлама 348  
байт (бейт) 173, 198, 258, 275  
бала 464  
балакаутие 453  
балиши 173  
бандан (гулбаст) 345  
бандтар 454  
бари (бахари) 450  
ал-батин 206  
батиси катак 351  
бай аяк 452  
бай-джисиң 454  
бахак 222  
бахмал 360

- баҳор 423, 425  
 баҳрын (багарин, баҳарин) 442, 450  
 баҷа 290  
 башшатоки 459  
 беадаб 267  
 бедона (будана, бидона) 468  
 бекасаб 353–355, 357, 361, 377  
 бекасаб абрбанди 355  
 бекташийя 183  
 белей 464  
 бенорас (банорес) 354  
 била 463, 464  
 биотун 251, 273  
 бисом 344  
 бисом катма 344  
 бихалифа 251, 273  
 бодана 469  
 бодом 335, 355, 359  
 боз (баз) 447, 448  
 бозбон 447  
 бози шикори 447  
 болинтуши 321, 331, 416  
 босма 329, 336  
 боша (баша) 440, 448, 459  
 броши 237  
 бузурган 207  
 бургут (бургутт) 447  
 бурс 233  
 бутхана-йи вахани 194  
 бӯхори 350
- вазир 34  
 вазнин 396  
 вак 468  
 вакир 463  
 вакуф 252  
 вакф 173, 252, 272, 273  
 вали 166  
 валитараш 169  
 вартиши 468  
 вахданийя 170  
 вахдат ал-вуджуд 172, 184  
 вахдат аши-шухуд 172  
 визир 252  
 вилайат 168, 219  
 вилоятзо 62  
 вукуф-и 'адади 182  
 вукуф-и замани 182  
 вукуф-и калл 182
- габракан 193  
 гавора 296, 298  
 гаворрапуш 321  
 гавчаран 168  
 гаждумаки майды 350  
 газель 261, 262  
 гази 158  
 ганграу (гунгри) 454  
 гаус 166  
 гиджак 305  
 гильбота 407  
 гили узяи 375  
 голча 412  
 гуза мalla 345  
 гузар 37, 54, 254  
 гулдаст дар 355  
 гулдузи 329  
 гунгриеган 454  
 гундишк 469  
 гушврак 372  
 гырг 471
- да'ват 191, 202  
 да'ват-и джадид 204  
 да'ват-и Насафи 193  
 да'ват-и насир 199, 204  
 да'и 192, 199, 202, 203, 209  
 да'и ад-ф'ат 197  
 давот 241, 242  
 дазбага 452  
 дака 345  
 дам-дараан 199  
 дар 249  
 дар ал-ислам 190  
 даравши 330  
 дарвози 53  
 дарича 249  
 даст каши 463  
 даст пушак 463  
 дастарпеч 321  
 дастархан (дастархон) 253, 256, 322  
 даструмлча 322  
 дервииш 175, 177, 186, 305, 308  
 десткала 464  
 джадиды 49, 50, 61  
 джазаб 171, 178  
 джал 469  
 джалал 171  
 джамал 171

- джанвар 440, 449  
 джанда 347, 350  
 джашылайы 214, 234, 235  
 джахар 167  
 джахрийы 167  
 джелак 347  
 джинн 170  
 джихад 158  
 джияк 370, 374, 376, 389, 392, 394  
 джован 449  
 джойнамоз 321, 331, 337, 351  
 джораб 133  
 джорубкаш 215, 216, 217, 220  
 джура 448  
 джураволлай 456  
 диван 162, 173, 261, 276  
 дин-и панджтани 206  
 дираши-и көвінә 39  
 домулло 252, 253, 255–257, 260, 267, 268, 269  
 достакы 452  
 дукон 419  
 дұрақа 392  
 дүрүя 355  
 дәв 406
- жагау (жагоо) 456  
 жигаулы 456  
 жуша 410  
 жылажын 454
- зайниийы 185, 186  
 занданечи 342  
 занджира 347, 348, 350, 354, 355  
 зардевор 321  
 зат 171  
 зату 160  
 захабийы 172  
 захид 158  
 зеби гардан 387  
 зеру забар 257, 258  
 зехн 274
- зехнаш күнд 274  
 зехнаш тез 274  
 зиёфат 258  
 зиёарат 211, 233  
 зиёаратгах 207  
 зикр 167, 168, 171, 174–179, 182, 183  
 зикр-и арра 168
- зикр-и хафи 174, 182  
 аз-зиндик алла'ин 193  
 зирағи 348  
 зихн 160  
 зульфи тилло 386  
 зұмрад 216  
 зұхд фи-ә-дүнія 171
- игтишашийы 17  
 'ид-и гүл-и сурх 182  
 Иди Күрбон (Күрбан-байрам) 262, 290  
 Иди рамазан (Рамазан) 262, 290  
 изор 300  
 икан 171  
 'илем 203  
 'илем ал-батин 160  
 'илем ат-тадбир 160  
 'илем ат-тасавуф 161  
 имам (имом) 174, 196, 198, 204–206, 209, 230, 252, 273  
 имамат 204, 205, 209  
 иман 171  
 инсан 170  
 ирадат 175  
 ирис 327  
 ироки 322, 331  
 'ирфан 171  
 ислими 423  
 исма 'илийа (исма 'илиты) 193, 203, 205, 480  
 исна 'ашария 190, 205, 206  
 испарак 327
- ительги (ительге, итальги, итольге, ителги) 442, 449  
 итминан 171  
 ихсан 171  
 ичеги 107  
 ишан 203  
 ишан-и имла' 186  
 'ишик 185  
 'ишикийы 176, 185, 186  
 ишкөр 409
- йаддашт 174  
 йадкард 174  
 йакзат 180  
 йакин 160  
 йасавиийы 166–168, 176, 180, 183, 186  
 йаум ал-макадир («День судеб») 159

- кёзмончок 372, 373  
 кабк 469  
 кабки реза 468  
 кабкидари 469  
 кабр 217  
 кабутар 471  
 каджасак 386  
 каджсул 305  
 кади 179  
 кадирийя 172  
 каз 470  
 кази 40  
 кайши 452  
 каклик 469  
 каклик күзи 350  
 калам 168, 169, 198  
 калам 242, 243  
 каламдон 242, 244–246  
 калами 346, 348, 349, 351, 361, 421  
 калами абрбанди 348  
 калами кабұд 347  
 калами сурх 347  
 калами чорбараңар 347  
 каламкаи 321  
 калампур 335  
 каландаран 199  
 калб 159  
 калобатын 360  
 калпок 300  
 калтапушак 390, 391  
 калтача 376, 379, 381, 382, 389, 394, 397  
 калтачапушон 376  
 калчап 464  
 камзулча 323  
 камони Рустам 335  
 канә 'а 171  
 канаб 269  
 кандахаел 329  
 караван-сарай 107, 182, 286  
 каракүш 469  
 карамат 164  
 каратагини 350  
 каратоги 348  
 карбос 324, 342, 344, 345, 361  
 карбоси мала (карбоси маллаги) 345  
 карбоси сафед 345  
 каркара 468  
 карматы (ал-караматийа) 190, 192, 206  
 кармизи 342
- каррамиты 164  
 карси меки 321  
 карсок 472  
 карчагай 448  
 касаба 342  
 касим-шахи 203, 204  
 касыда 198, 208  
 катак 351  
 катма 344  
 каттакургани 350  
 каук 469  
 кауши 380, 382  
 кафаси 393  
 кафир 29, 203, 218  
 кафтар 470  
 кашафа 160  
 кашида 320  
 кашкал 470  
 керайты 173  
 кибла-иңи халк 164  
 киемат 31  
 ким-хва 363  
 кимхо (кимхоб, камхо) 342, 363  
 киса 465  
 китобхон 258, 261  
 киямат 51  
 койляк 384  
 кок ало 348  
 коки 345  
 кокул 373  
 кол кап 464  
 колазурх 470  
 коланг 468  
 конрау 454  
 корди ош 335  
 корихона 271  
 коса 415  
 косагар 405, 419  
 кохила 450  
 кохилашахин 450  
 кошокнұл 470  
 куба 393  
 кубравийя 166, 168–172, 176, 177, 180,  
 183–186  
 кузагар 405, 419  
 кукани алоча 351  
 кулал 177  
 кулоби 53  
 кулол 405, 407, 414

- кулоли 405  
 кулох 322  
 култапушак 332  
 кульфак (кульф) 373  
 кумри 471  
 кунграк 454  
 курайшиты 219  
 курок 372  
 куронфуророн 261  
 курна 351  
 курнача 212, 250, 351  
 курта 300  
 куртаи баҳтисафед 383  
 куртаи пешкурто 383  
 куртаи чилгай 368, 369  
 куртачи 345  
 кутб 161, 165  
 кыйгыр-чипак 449  
 кыргей (кыйгыр) 449  
 кыргый 441
- лаглаг 468  
 лангар 185  
 лата 'ыф 170  
 латта 214, 215  
 латта-бано 214, 234  
 латта-бандак 214  
 лаух 246, 247  
 лачакбандон 382  
 лашин (ылаачын, лачин) 442, 450  
 лола 334  
 лоя 408  
 лух 407  
 ляджувард 410  
 лячек (лячак) 390, 396
- мабда 19  
 мавакиб 230  
 мавлид 18  
 мал 410  
 мадах 446  
 маддах 34  
 ал-маджалис ал-му'айиидий 197  
 мазар 166, 177, 182, 196, 211–217, 219–222,  
     232, 234, 235, 309, 406  
 мазхаб 149  
 майна (мейна) 469  
 макам 166  
 мактаб 240, 241, 246, 248–259, 261–274,  
     276, 277
- мактабдор 272  
 мактаби савод 240, 274  
 маламатийя 158, 174, 180  
 малгаш 410  
 малик 193  
 мalla 347  
 малля 324  
 мантик 198  
 манша 18  
 манишур 23  
 маод 19  
 ма'рифа 160  
 маскарабоз 292  
 масчим 248  
 маулавийя 183  
 мах 334  
 махалла 54, 254  
 махичорак 468  
 махси 380, 382, 395  
 маша'их-и түрк 167  
 меджлис 272  
 медресе (мадраса) 173, 181, 240, 246, 252,  
     271, 272, 274, 275, 416  
 мерген 447  
 меҳмонхона 248  
 меҳроб 331  
 мианкоги 347  
 миджса 349  
 миқлах 465  
 минагул 470  
 минбар 186  
 минг-баси 153  
 мир 202  
 мирган 447  
 мирзо 252, 273  
 мисак 159  
 мисри 349  
 мобед 229  
 мокиены бедона 468  
 мохи тилло 386  
 мошови 344  
 муazzин 252, 273  
 мубашара 160  
 мударрисио банораспуш 354  
 музга 373  
 музича 471  
 мулазамат аз-зикр 171  
 мулджар 376  
 мултине 327

- мулла 40, 484, 487  
 мултук 436  
 мунисак 376, 385, 394  
 мунфариә 161  
 мурад 184  
 мурад даханде 231  
 муракаба 171, 183  
 мурги хилол 469  
 мургоби 470  
 мурид 166, 167, 171, 175, 176, 179–181, 183, 184, 187  
 муршиә 183, 203  
 муста‘литы 204  
 муфассириүн 160  
 мұхаддис 158, 162  
 мұхаммад-шахи 203, 204  
 мұхичорак сафәә 468  
 мүшкі зафар 349  
 мүшиқилкушо 212
- навр 221  
*Навруз (Науруз, Ноуруз)* 16, 19, 20, 56, 63, 262, 374, 498  
 нағара (нағара) 355, 466  
 нағоразан 466  
 нағорачи 466  
 нағжат 48  
 нағар бар кидам 174  
 най 242  
 нақкош 415, 419, 426, 428  
 нақи 225  
 нақибанд 179  
 нақибандиїїа 166, 167, 172, 175, 178–180, 182–186  
 нағаз 252, 268  
 нар 446  
 нарсағ 446  
 насхат 267  
 нағең 159–161, 163, 178  
 нахил 230  
 нахл 230  
 ғигахдашт 174  
 низариты 204, 205, 480  
 ниййат 216  
 нил 327  
 ним шохи алоча 350  
 нос-қаду 301  
 нукракуб 354  
 нүлеорби 470
- нурбахшииїїа 172  
 нүрийїа 172
- ойнахалт 321  
 оқаб 446  
 офтоб 334  
 офтоба 411, 419, 427
- падишаһ 180  
 пай 349  
 пайпоки шутур 335  
 панджа нұска 349  
 панджара 355  
 панджстан (пәндж-тән) 190, 208  
 панджшанбе 268  
 паранджа 380, 392  
 пари 406  
 пари төвуси 350  
 парипаша 349  
 париталбон 406  
 парранда (паррандача, паррандаи хурд) 469  
 патис 351  
 пейшамба 253  
 пейшамбалик 253  
 пешак 324  
 пешево 376, 396  
 пешкүрт (пешкүртө) 322, 330, 394  
 пешонабанд 322, 392  
 пильта 371  
 пир (пиран, пиран-гах) 230  
 пир 136, 166, 180, 202–204, 209  
 подшоиї 355  
 понча 372, 374  
 порхан 166  
 тұндиты 148  
 тұпак 381  
 тұтгардон 359  
 тұхтадузи 331
- рабаб (ривоб, *rabob*) 304, 315  
 рабита 183, 184  
 равшанфикрон 54  
 разза 343, 344, 361  
 раис 254  
 ранги чирки дандон 360  
 рибат 165  
 рибат-и кухан 162  
 риваїат 219  
 рида’ 171

- рифк ма' ал-халк 163  
 робар 471  
 руба'и (руба'ийат) 165, 173  
 рубано 324, 325, 329, 336  
 рубиник 382  
 рубох 471  
 рубубийха 170  
 руиджо 321, 331  
 рукнийха 172  
 румол 322  
 рустак (ростак) 238  
 русул 161  
 рух 159  
 рухударвох 406  
 руштамбари 350
- сабр 171  
 саваб 212  
 савод 255, 274  
 савр 217–220, 233  
 сайиц 202  
 сайил 166, 186  
 сайд 451  
 саласил 161  
 салла кабуд 345  
 саллабандон 383, 387, 393  
 сама' 162, 164, 183, 185  
 самара 176  
 санг (сангола) 454  
 санг 195  
 сангбанд 454  
 сандаки катма 344  
 сандалипуш 321, 331  
 сарв 220, 222, 232, 233  
 сарв-и азада 225  
 сарв-и сахи 225  
 сарв-и хұмра'и 233  
 сардар 199  
 сари остин 324  
 сарпинда 351  
 ас-сатр 199  
 сатранчи 345  
 саума'а 162  
 саут 225  
 сафар дар ватан 174  
 сафоль 409  
 саятчы 451  
 се миджса 349  
 себ 355
- сиддиқун 160  
 сидк ма' ал-Хакк 163  
 сиёхдон 241  
 сийахпүш 194, 195  
 силсила 166, 167, 174  
 синабанд 369  
 синсия 387  
 сихнап 470  
 сияхдүзи 329, 336  
 сойод 440  
 солори булур 345  
 сузани 320, 327–332, 334–336, 338, 416  
 сумак 298  
 сунната 255  
 сура 258, 259  
 суси 346  
 суси қалами 346  
 суфа 195, 212, 215  
 сұхбат 183  
 сұхравардийха 167, 169, 186
- та'лим 264  
 та'вил 198  
 таассуб 47  
 табак 420–426  
 табак лангари 413–415, 417, 418  
 табак хапалак 415, 416  
 табт 466  
 таблзан 466  
 таваджжух 183  
 таваджжух ила-л-Лах 171  
 таваккул 'ала-л-Лах 171  
 таваккул 15, 158  
 таваф 202, 212, 216, 217  
 тавк 387  
 тавылрыза 466  
 тазы 471  
 тайғун (түйлүнъ, түйгүн, түйгүн) 448  
 тақдир 15  
 тақлид 47  
 таксир 266, 277  
 ат-та'лим 206  
 талур 467  
 тамбур 305  
 танааб 454  
 танасух 59  
 танпоккун 321  
 танур 292, 408  
 танурсоз 405, 419

- тарбия 264  
 тарикат 161  
 тарок 355  
 масаввуф 190  
 масарруф 184  
 тауба 171, 180  
 таухид 160  
 тафсир 172  
 тахтата 241  
 тибит 344  
 тилло кош 386  
 тиллак 300  
 тиля бағрак 386  
 тир-у камон 335  
 тобадон 249  
 тогрул 438  
 токи 407  
 толеъ 15  
 томара 460  
 томого (томаго) 459, 460  
 тор 463  
 тувак 298  
 түг 371  
 түзгөх 408  
 түллөб 250  
 түмар (түмөр) 336, 372, 374, 387  
 ат-таммат ал-кубра 168  
 түмормча 336  
 түни 379  
 түпхона 153  
 туруттай (турунтай, трумтай) 451  
 туур (тур) 461  
 туф 381  
 тышилау 452  
 увайси 174, 180  
 ўдаба 41, 48  
 'узла 171  
 узун-боо 454  
 укоб 446  
 укоббача 446  
 'улама' (улама) 40, 41, 48, 184, 197  
 урафа 41, 48  
 урдак 470  
 усто 315, 419  
 усул-и дин 203  
 утүге 449  
 файз 183  
 факих 158–160, 162  
 фалак 268, 269  
 фана' 170  
 фар 34  
 фаранга 377  
 фаранджа (фаранджи) 269, 300, 380  
 фарданийя 170  
 фахм 160  
 фикх 172, 185  
 фирасат 164  
 фирдаусийя 172, 174  
 фирманс 204  
 фраваши 170  
 фукаха 41, 48  
 фута 342  
 хабс-и дам 174  
 хаватир 170  
 хаджис 163, 173, 181, 182, 184, 202  
 хадис 162, 168, 219, 235  
 хайман 171  
 халал 467  
 халват 180  
 халват дар анджуман 174, 175, 183  
 халиф 218, 226, 227, 266  
 халифа 166, 167, 171, 176, 177, 179, 180, 183,  
     184, 256–259, 263, 267–269  
 халифат 193  
 халка 381, 453  
 халол 406  
 халта 247, 322, 465  
 ханадан 175  
 ханафиты 164  
 харакат 257  
 харам 177, 467  
 харгүй 471  
 хатна 255  
 хаттом 240  
 хафтиякфуророн 260  
 хаджа 165, 168, 177  
 хаджса-ийи бала'-гардан 182  
 хаджасан (ходжасан) 166–168, 174–177,  
     180, 182, 183  
 харизмах 228  
 хивинч (хиванч) 344  
 хиджра 218  
 хидмат-и дарвишиан 163  
 хикма 160, 170, 198

- хирка 165, 169, 172, 175  
 хиркабазик 164  
 хирка-йи иршад 162  
 хирка-йи табаррук 162, 172  
 хирфа 175  
 хоки сурх 406  
 хомдуги 330  
 хонатлас 362  
 хорезмиах 177  
 хоса 345  
 хосаги 359  
 хосаги якру 360  
 хосагии тахта 359  
 хосагии якранг 359  
 хубара 467  
 худжанди 53  
 худжжат 197, 203–205  
 худжера 248  
 худой 406  
 хукама' 159, 160  
 хумдон 405  
 хурма 421, 428, 429  
 хурмача 412  
 хүш дар дам 174  
  
 чавгилим 344  
 чайхана 290, 292  
 чака 461  
 чапа нусха 350  
 чападуги 329  
 чараа-равшан 205  
 чаули (чойлю, чуйлуу) 448  
 чачван 392  
 чашим 419  
 черг 450  
 чергела 450  
 чесучу 360  
 чигас (чакас, чакас-чекачи) 461, 462  
 чизма 419, 421  
 чилла 176, 185, 369, 370, 393  
 чилла-йи ма'куса 164  
 чилла-хона 217  
 чилтан 209  
 чиндахаал 330  
 чини 407, 409  
 чинор (чинар) 212, 221, 232  
 чипак 449  
 чираг 197  
 чит 342, 351
- чишиим (чашм) 215  
 чолбанд 374  
 чор-тих-у як мөх 333  
 чорсу 268  
 чорук 380  
 чорчирог 335  
 чоршанбе 212  
 чучунча 360  
  
 шаджара 176  
 шайх 159, 161, 163, 165, 167, 168, 171–173,  
 175–180, 183–185  
 шайх ал-'алам 173  
 шайх аш-шүйүх 165  
 шакас 461  
 шалказин 344  
 шамшиандул 468  
 шарак 350  
 шарг 450  
 шари'ат (шиариат) 174, 176, 235  
 шаруки 433  
 шарол 471  
 шарпан 472  
 шарт 178  
 шатхийат 164  
 шахбаз 448  
 шахзада 203  
 шахид ал-гайб 170  
 шахин 442, 450  
 шахколанг 468  
 шахрисабзи 350  
 шашмаком 63  
 шикар 467  
 шикор бө боз 447  
 шикори харгүши 471  
 шилан 468  
 ширк 214  
 шогирд 250, 268  
 шойи 357, 359  
 шойи сидирга 357  
 шоинак 324  
 шоича 350  
 шона 357  
 шонзурх 470  
 шопак 449  
 шох 355  
 шохи 357  
 шохии гумалук 357  
 шохии катак 357  
 шохии күмүч 357

шукр 31  
 шункар (*шумкар, сункар, шунхор*) 442, 449  
 шустагарами 345  
 шушта (*шуста*) 345  
 эмир 252, 254  
 эрез 237

юрма 330  
 ялангдаврон 351  
 яхтак 300  
 яхудонак 24

#### 5. Указатель названий организаций, учреждений, партий, экспедиций, исторических событий и т.д.

IX Международная выставка по гидробиологии, рыбоводству и рыболовству 125  
 XV международный конгресс ориенталистов 84  
 2-ой Туркестанский линейный батальон 150, 151  
 6-ой Оренбургский казачий полк 150, 151  
 55-й пехотный Подольский полк 140  
 201-я мотострелковая дивизия 487, 494  
 Азиатский музей 313  
 Академия истории материальной культуры 298  
 Академия наук 287, 302, 312  
 Академия наук Таджикской ССР 126  
 Академия наук Узбекской ССР 126  
 Академия художеств 308, 311  
 Амударьянская экспедиция 297  
 Антропологическая выставка 1879 г. 76, 77, 78, 92, 121  
 Археологическая комиссия Академии наук 302, 310  
 Археологическое общество 288  
 Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН 148  
 Большая Игра (*The Great Game*) 146, 147  
 Ботанический институт АН СССР 288  
 Ботанический сад 288  
 Великая Отечественная война 133, 218, 404  
 Владимирская военная гимназия 140  
 Военно-медицинская академия 145  
 Восточный факультет Петербургского университета 307  
 ВЦИОМ 479  
 Генеральный штаб 81, 82  
 Геологический кабинет Московского университета 142  
 Геологический музей имени Петра Великого Академии наук 305  
 ГМИКИ 241  
 Горный институт 287  
 Государственный музей этнографии 133  
 Дерптский университет 288  
 Зоологический музей Московского университета 121  
 Иерусалимская печать 99  
 Иерусалимский крест 99  
 Императорский Ботанический сад 72, 74, 121  
 Императорское археологическое общество 132  
 Институт истории материальной культуры 292  
 Институт истории, археологии и этнографии АН Таджикистана 126  
 Институт этнографии 145  
 Институт этнографии и антропологии АН СССР 127  
 Институт этнологии и антропологии РАН 479  
 Искандеркульская экспедиция 71, 73  
 Исламского возрождения Таджикистана партия 481, 489  
 Исламское движение Узбекистана 487  
 Ихван ас-Сафа' (Чистые братья) 206  
 Комиссия для обсуждения вопросов, связанных с исследованием только что при соединенной области по правому берегу Нижней Амудары 297  
 Комиссия по борьбе с песками в Фергане 297  
 Кунсткамера 284, 285, 480  
 Лазаревский институт восточных языков 126, 131  
 Ленинградский университет 46, 145  
 Международный союз для изучения Средней и Восточной Азии 318

- Молодежное общество студентов Таджикистана 481
- Московский лицей 120
- Московский музейный фонд 133
- Московский университет 120, 124, 135, 497
- Московское археологическое общество 302
- Московское императорское общество испытателей природы 140
- Московское общество любителей естествознания 69
- Московское училище живописи, ваяния и зодчества 131
- МРОО «Памир» 481
- Музей Антропологии и Этнографии (МАЭ) РАН 241–247, 282, 283, 285–289, 291–296, 298, 301–307, 309, 310, 312–316, 435, 458, 464, 472
- Музей народов СССР 133
- Музей народоведения 133
- Музей этнографии в Берлине 404
- Научно-исследовательский институт антропологии МГУ 137
- Нижегородский полк 363
- Общественное мнение (фонд) 479
- Общество акклиматизации животных и растений 125
- Общество испытателей природы 92
- Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии 76, 92, 121, 131
- Объединенная таджикская оппозиция 485
- Октябрьская революция 50, 133
- отдел Зарубежной Азии МАЭ 304
- отдел мусульманских народов Средней Азии МАЭ 303
- отдел Передней и Средней Азии МАЭ 303
- отдел Средней Азии и Казахстана МАЭ 282, 304
- отдел Центральной Азии МАЭ 295, 304
- отдел Южной Америки МАЭ 298
- Охотничий клуб Москвы 125
- Памирская экспедиция 81
- Памирский отряд 146, 147, 153, 309
- Памирское отделение Академии наук Республики Таджикистан 154
- Первая мировая война 120
- Петербургский университет 307
- Пограничная группа России в РТ 487, 494
- Политехническая выставка 1872 г. 92, 121
- Политехнический музей Московского университета 121
- Православное Палестинское общество 98
- Публичная библиотека Ленинграда 291
- Пушкинский дом 298
- РГВИА 147
- Ренессанс 24
- Российский этнографический музей (РЭМ) 133, 371, 373, 377, 384, 392, 404, 411, 415, 426,
- Российско-Таджикский (Славянский) университет 497
- Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии 298, 310, 312, 313, 314, 315
- Русский музей 133, 298
- Русское географическое общество (РГО) 74, 76, 79, 83, 84, 125, 286, 287, 288, 289, 297, 302
- Самаркандский областной музей 301
- Самаркандское военно-народное управление 78
- Самарская ученая экспедиция 74, 75, 76
- Совет Этнографического отдела Русского музея 133
- Созидание 494
- Среднеазиатский университет 84
- Съезд ориенталистов 92
- Ташкентский университет 84
- Туркестанская конная горная батарея 151
- Туркестанский Военно-топографический отдель 150
- Туркестанский кружек любителей археологии 306
- Туркестанский отдел Политехнической выставки 72
- Хорогский государственный университет 154
- Царскосельский лейб-гвардии Гусарский полк 120
- Центральноазиатская этнографическая экспедиция МАЭ РАН 211, 215, 480, 500
- Шанхайская организация сотрудничества 491
- Эрмитаж 301, 310, 312
- Этнографическая выставка 1867 г. 121
- Этнографический музей РГО 286
- Этнографический отдел Русского музея 312, 404
- Этнографическое отделение Императорского Русского географического общества 286

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Акбар Турсон</i>	
Самандар и Зулкарнайн: к историософии таджиков .....	5
<i>С. В. Дмитриев</i>	
Этнография таджиков в трудах российских ученых XIX — начала XX в. ....	64
<i>В. Г. Соболев</i>	
Образ «таджики» в русской непрофессиональной литературе (конец XIX в. — 1920-е годы).....	97
<i>С. В. Дмитриев, Д. Н. Худоназаров</i>	
Граф А. А. Бобринской, Н. В. Богоявлensкий, А. А. Семенов и их путешествия на Памир на рубеже XIX—XX вв.: научные результаты и коллекции....	119
<i>А. К. Алексеев</i>	
К истории образования Памирского отряда .....	146
<i>П. В. Башарин, Ю. А. Аверьянов</i>	
Суфизм среди таджиков .....	158
<i>К. С. Васильцов</i>	
Из истории исма‘илитского призыва в Бадахшане.....	190
<i>Н. С. Терлецкий</i>	
К вопросу о почитании деревьев у таджиков (культ кипариса в контексте мусульманской практики паломничества и поклонения) .....	211
<i>Р. Р. Рахимов</i>	
Традиционное начальное школьное обучение детей у народов Средней Азии (конец XIX — начало XX в.).....	240
<i>В. А. Прищепова</i>	
От Лерха до Зарубина. Из истории коллекций Кунсткамеры по культуре народов Таджикистана.....	282
<i>Т. Г. Емельяненко</i>	
Искусство вышивки у таджиков.....	320

<i>Т. Г. Емельяненко</i>	
Традиционные ткани у таджиков .....	342
<i>О. В. Старостина</i>	
Традиционный женский костюм равнинных таджиков (конец XIX — начало XX в.).....	366
<i>Е. Л. Кубель</i>	
Среднеазиатская керамика в собрании Российского этнографического музея (коллекционные сборы 1900—1912 гг.) .....	403
<i>В. М. Федоров</i>	
Охота с ловчими птицами в практике народов Таджикистана .....	435
<i>А. А. Андреев, В. А. Шорохов</i>	
Политика России в Таджикистане в зеркале общественного мнения.....	479
Сведения об авторах .....	505
Указатели .....	508

*Научное издание*

**ТАДЖИКИ**

**ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, ОБЩЕСТВО**

*Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН*

Редактирование М. В. Банкович

Корректор Е. З. Чикадзе

Компьютерный макет А. А. Банковича

Подписано в печать 25.11.2014.  
Формат 60 × 84/16. Бумага офсетная.

Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ л. 31,5. Уч.-изд. л. 34.

Тираж 200 экз. Заказ № 58.

МАЭ РАН  
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство «Лема»»  
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.  
Тел. 323-67-74, e-mail: izd\_lema@mail.ru