

АКАДЕМИЯ НАУК СОЮЗА ССР

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

2

★ 9 АПР 1973

МАРТ-АПРЕЛЬ



1 9 6 5

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва

27443



МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ С С С Р

Н. А. КИСЛЯКОВ

САЙРОБСКИЕ ТАДЖИКИ

В этнографической литературе о таджиках южного Узбекистана известно очень немного, лишь за последнее время в связи с этнографическими работами, проводящимися в районе Сурхан-Дарьинской и Кашка-Дарьинской областей, стали появляться материалы об этих группах таджикского населения¹.

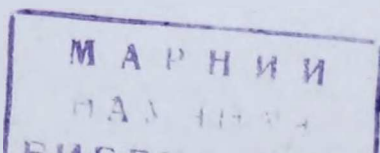
В предлагаемой небольшой статье мы приводим некоторые собранные в конце 1950-х гг. сведения по этнографии Сайроба, одного из крупных кишлаков, населенных таджиками. Кишлак этот расположен в верхней части долины Ширабад-Дарьи, в горах Байсун-тау, составляющих южные отроги Гисарского хребта. Несколько ниже кишлака Сайроб Ширабад-Дарья выходит из горных теснин на равнину и течет на юг в сторону Аму-Дарьи, но последней она не достигает, так как ее воды разбираются на орошение. Сайроб входит в полосу таджикских поселений, тянущуюся от г. Гузара на западе до г. Байсуна на востоке. Однако эта полоса не сплошная, таджикские селения как бы вкраплены среди узбекских, главным образом среди селений кунградов; расположены они в горах, по притокам Гузар-Дарьи, Ширабад-Дарьи и Сурхан-Дарьи². На Ширабад-Дарье, помимо Сайроба (около 175 хозяйств), таджики живут также в кишлаках Мачай, Дербент и Панджоб.

Достопримечательностью Сайроба является большой источник, около него высятся три огромные чинары³, по-видимому, очень старые. Здесь же устроен водоем — «хавз», питаемый водами источника; живущие там рыбы, вероятно, были предметом почитания, во всяком случае их и теперь никто не трогает. Существует поверье, что если

¹ См. Б. Х. Кармышева, Некоторые данные к этногенезу населения южных и западных районов Узбекистана, «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», XXVII, 1957; е е же, Этнические и территориальные группы населения северо-восточной части Кашка-Дарьинской области Узбекской ССР, «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», XXXIII, 1960; Н. А. Кисляков, Некоторые материалы по этнографии таджиков верховий Кашка-Дарьи, Сборник памяти М. С. Андреева, Труды АН ТаджССР, т. СХХ, Сталинабад, 1960; см. также М. Эшнинезов, Хардури, «Уч. записки Тадж. гос. ун-та», т. XIV, Сталинабад, 1956.

² О гузарских таджиках см. М. Эшнинезов, Указ. раб.

³ В. И. Массальский отмечает Сайроб как кишлак, «известный своими колоссальными платанами, в одном из коих устроена школа». В. И. Массальский, Туркестанский край, «Россия», т. XIX, СПб., 1913, стр. 682.



человек съест одну из этих рыб, то он ослепнет. Вниз от источника тянется большой сай, доходящий до Ширабад-Дарьи, по которому расположены дома, сады и поливные земли; отдельные части кишлака находятся на некотором расстоянии друг от друга, часть их расположена не по саю, а в небольших котловинах, образуя как бы отдельные кишлаки-кварталы (см. ниже). Поливные земли имеются и по берегам Ширабад-Дарьи, все же неполивные пахотные участки находятся на склонах окружающих гор и холмов.

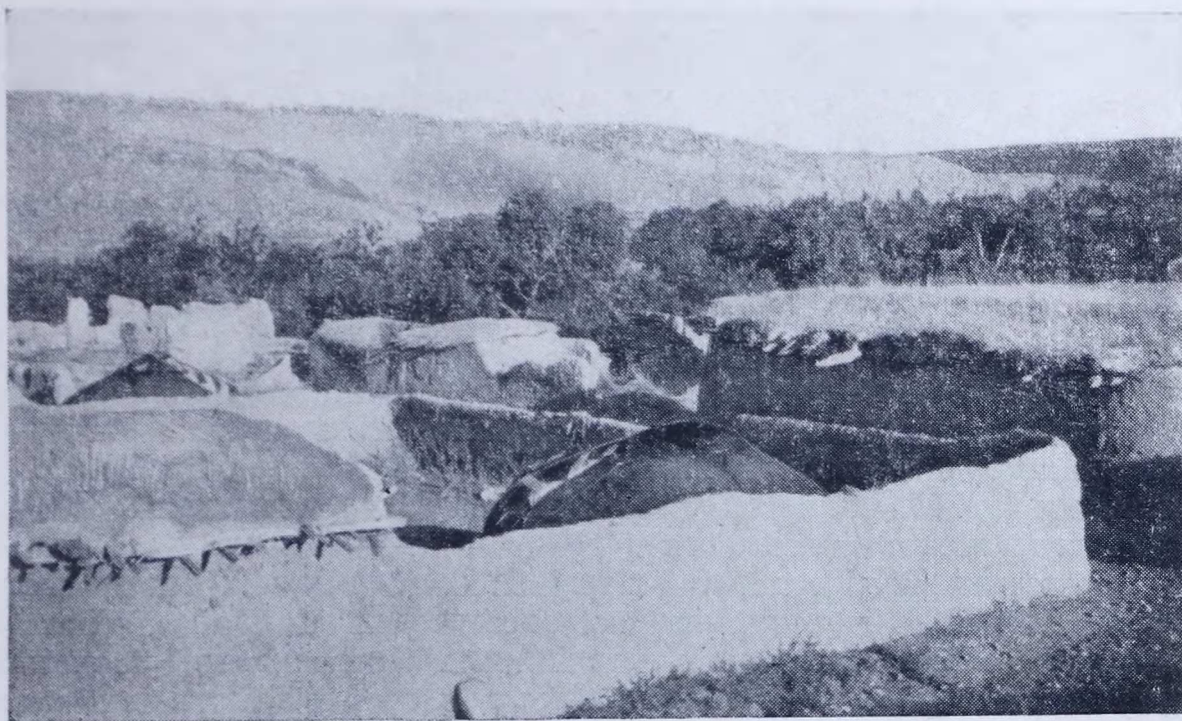


Рис. 1. Общий вид кишлака Сайроб (внутри усадьбы стоит юрта)

В настоящее время на территории Сайроба и соседних кишлаков (Дербент, Мачай, Шуроб, Ходжабулак, Челенгзор, Панджоб, Бандихон) расположен масло-молочный совхоз «Сайроб», имеющий несколько отделений (от одного до трех кишлаков в каждом), центр его находится в Сайробе. Большинство населения Сайроба и других кишлаков работает в совхозе. Это большое, многоотраслевое хозяйство. Здесь обрабатывается около 5,5 тыс. га земли; так как большая часть земли неполиваемая, на ней сеют преимущественно ячмень, остальная площадь занята под кукурузой, картофелем, клевером, кормовой свеклой, огородными культурами и садами. В совхозе разводят гусениц тутового шелкопряда, собирая ежегодно несколько тысяч килограммов коконов. Однако основу производственной деятельности совхоза составляет скот — значительное поголовье крупного рогатого скота, десятки тысяч овец и коз, много свиней, лошадей; в совхозе имеется также птицеферма. На работе в совхозе занято свыше 1000 рабочих и служащих.

Земледелие в Сайробе до недавнего времени отличалось примитивной техникой, однако, как и повсеместно у таджиков, носило следы старой культуры и сложившихся традиций. Если в настоящее время в совхозе значительно увеличился клин кормовых растений, то в прежнее время, при единоличном полунатуральном хозяйстве, крестьяне стремились высевать те культуры, которые нужны были для удовлетворения собственных потребностей (пшеница, бобовые, огородные и бахчевые); на богаре сеяли пшеницу, ячмень, бобовые. Унаваживали лишь поливные земли — «обй»: на богарных — «лалмй» практиковал-

ся в основном лишь весенний сев, на поливных — озимый. Поливные земли сначала вспахивали, потом боронили, сеяли, затем снова пахали и боронили; на неполивных землях поле лишь один раз проходили сохой или бороной.

В употреблении была деревянная среднеазиатская соха — «амоч» (омоч)⁴. Тягловой силой служила пара волов. Деревянное ярмо — «буйинтурук» представляло собой бревно, закреплявшееся на шее животного при помощи двух пар палочек — «саманчуб», вставленных в отверстия в бревне; концы палочек связывались веревками — «саманбанд». Ярмо соединялось с дышлом сохи при помощи древесного жгута — «отанг»; одна петля этого жгута укреплялась на ярме, а другие две накидывались на палочку — «пешклй», продетую в одно из нескольких отверстий в дышле.

При жатве пшеницу и ячмень связывали «дусара» (два снопа головками в разные стороны), а затем в большие снопы — «гавза», 10—15 таких снопов складывали в «ганак». Урожай свозили на гумно на саях-волокушах — «чигина»⁵. Молотили при помощи плетеного из сучьев щита — «чапар», затем по измельченным снопам — «пайхом» пускали быков, которые ногами вымолачивали зерно; этот процесс, как и у других таджиков, назывался «галагов». Веяли зерно сначала деревянными вилами — «шохак», потом деревянной лопатой — «курак». Зерно просеивали через крупноячеистое сито — «чигел», затем через мелкоячеистое — «галбер».

Представления и поверья, связанные с земледелием, мало отличались от существовавших среди других таджиков и узбеков. Бытовало представление о Деде-Земледельце — «Бобо-дехкон»⁶, который персонифицировался в ком-либо из авторитетных, пожилых крестьян. Он первым в селении начинал пахоту, проводил первую борозду; для этого случая пекли ритуальные хлебцы, рога быков смазывали маслом.



Рис. 2. Житель к. Сайроб в национальном костюме

⁴ Названия частей сохи: остов — «кунда», железный лемех — «оҳан», дышло — «тир», клин, укрепляющий дышло в остова — «фона», рукоятка — «дастгирак», планка, соединяющая среднюю часть остова с нижней — «мардгирак». Старая сельскохозяйственная терминология дается здесь в качестве материала для подготовляемого Институтом этнографии АН СССР Среднеазиатского этнографического атласа.

⁵ Название частей чигина: полозья — «поя», поперечные перекладины — «саркаши бсло» и «саркаши поён», стойки — «хода», палка впереди для прикрепления к оглобле — «палвончуби», жгут, соединяющий чигину с оглоблей, — «хачак».

⁶ Н. А. Кисляков, Старинные приемы земледельческой техники и обряды, связанные с земледелием, у таджиков бассейна р. Хингоу, «Сов. этнография», 1947, № 1, стр. 114—115; М. Р. Рахимов, Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период, Труды АН ТаджССР, т. XL, III, 1957, стр. 209—211.

Существовал обычай «куян қочти» (узб.— «заяц убежал»), связанный с представлением о душе хлеба и приуроченный к окончанию жатвы⁷. Особая церемония выполнялась с целью вызывания дождя; молодежь ходила по домам с трещоткой, сделанной из тыквы-горлянки со вставленной в нее палкой, с особой песней, молодых обливали водой и делали им подарки⁸. По окончании обмолота из кучи зерна — «чош» брали одно решето, обводили им вокруг кучи и высыпали зерно поверх нее; взяв второе решето, давали «божью долю» — «ҳақулло» первому прохожему⁹.

Среди стариков сохранялся старинный счет времени, применительно к зимнему сезону; первые 40 дней зимы назывались большая «чилла», затем 20 дней — малая «чилла», далее следовало 17 дней «хут», 7 дней «ағуз», 3 дня «оби раҳмат» и 3 дня «нақиши наврӯз»¹⁰.

Отметим, что почти все термины, связанные с земледелием, — таджикского (иранского) происхождения за исключением узбекских названий сохи и ярма, а также узбекской терминологии, употребляемой при выполнении обычая последней жатвы и некоторых других¹¹.

В наше время старые орудия и приемы земледелия почти исчезли, их заменили машины, сельское хозяйство ведется на основе передовой агротехники. В совхозе Сайроб имеется много тракторов, комбайнов и других сельскохозяйственных машин, а также грузовых автомобилей.

Как уже указывалось, в Сайробе большое значение имеет скотоводство, главным образом разведение мелкого скота. В прошлом у сайробских таджиков оседлая культура сочеталась с элементами кочевого быта. Почти в каждом дворе и сейчас еще можно видеть рядом с домом юрту кунградского типа — «хонаи сиёҳ», иногда же и более примитивное жилище — шалаш из гнутых прутьев — «капа»¹². В домах имеются ковровые сундуки — «мапрамач»¹³, характерные в прошлом для кочевого населения. Раньше было принято ежегодно выходить на летние пастбища — айлоқ» (яйлау), туда везли и юрту (хонаи сиёҳ), которую разбирали и нагружали на трех ослов.

⁷ Н. А. Кисляков, Старинные приемы земледельческой техники., стр. 119—120; М. Р. Рахимов, Указ. раб., стр. 213—215.

⁸ А. К. Писарчик, Кулябская этнографическая экспедиция 1948 года, «Изв. Тадж. филиала АН СССР», № 15, 1949, стр. 88; К. А. Богомолова, Следы древнего культа воды у таджиков, «Изв. отд. обществ. наук АН Тадж. ССР», вып. 2, 1952, стр. 116—120; М. Р. Рахимов, Указ. раб., стр. 209—211.

⁹ М. Р. Рахимов, Указ. раб., стр. 216.

¹⁰ Чилла — сорокодневье; хут — название последнего месяца солнечного года (по арабским названиям знаков зодиака, принятого на Востоке); ағуз — мифологический образ старухи, олицетворяющей холод (см. М. С. Андреев, По этнографии таджиков, сб. «Таджикистан», Ташкент, 1925, стр. 174—176; его же, Из материалов по мифологии таджиков, сб. «По Таджикистану», Ташкент, 1927, стр. 80—82); оби раҳмат — букв. «благая вода» (первые весенние дожди); нақиши наврӯз — букв. «след (признак) Нового года».

¹¹ Бросается в глаза, что сельскохозяйственная терминология в Сайробе довольно сложная по происхождению; термины амоч, буйинтурук, характерны для северных районов Таджикистана и Узбекистана, термины отан (г), пешклӣ, чапар, галагов, чигина и названия ее частей характерны для южного Таджикистана; такие термины, как дастгирак, мардгирак, саманҷӯб, гавза, чигел встречены нами только в Сайробе.

¹² См. Б. Х. Кармышевой, Этнографическая группа «тюрк» в составе узбеков, «Сов. этнография», 1960, № 1, стр. 15; ее же, Жилище узбеков племени карлук южных районов Таджикистана и Узбекистана, «Изв. отд. обществ. наук АН Тадж. ССР», вып. 10—11, 1956, стр. 13—23.

¹³ См. обстоятельную статью Б. Х. Кармышевой, Локайские «мапрамачи» и «ильгичи», «Сообщения республиканского историко-краеведческого музея», вып. III, История и этнография, Сталинабад, 1955, стр. 121—160.

Каждое хозяйство в отдельности заготавливало на яйлау молочные продукты. Молоко кипятили в котле, подливая в него немного прокисшего; скисая, молоко превращалось в «қатиқ». Затем с этого кислого молока снимали сливки «каймак», из которых в деревянной маслобойке «купи» сбивали масло — «равгани зард»; его сохраняли, присаливая, в перетопленном виде в мешке из желудка животного, если же оно начинало портиться, его перетапливали (такое масло называлось «равгани сухтанӣ»). Отделившееся пахтанье подвешивали в мешке,

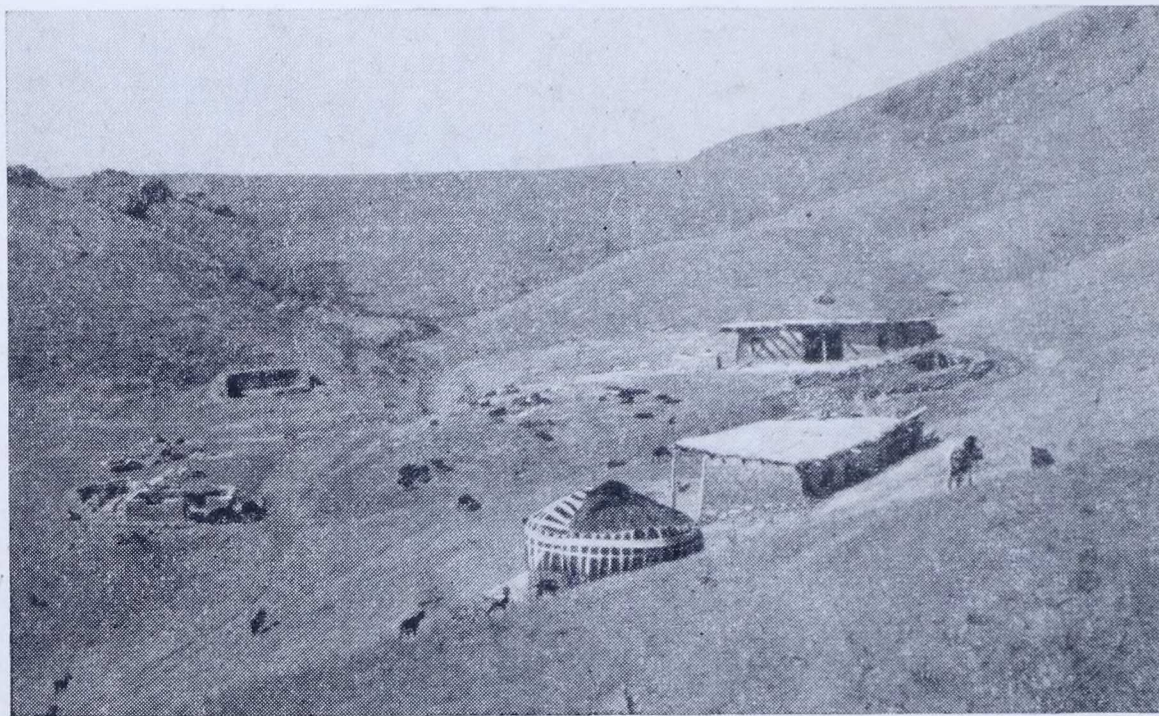


Рис. 3. Усадьба Мумина Сбировва

чтобы стекла жидкость: из полученной таким образом густой массы — «чакка» делали «курут» — сыр в виде небольших шариков, высушиваемых на солнце¹⁴.

При выходе на яйлау выбирали «счастливый» день и час; каждая семья отправлялась отдельно в отличие от таджиков Каратегина и Дарваза, выходивших всем селением. Обычая организации женских молочных артелей, известных у других горных таджиков, здесь не знали. Зимнее помещение для мелкого скота называли «кутан», для крупного «огил», в нем устраивали кормушки «хурна». Как видно, термины, связанные со скотоводством и молочным хозяйством, употреблялись как таджикские (иранские), так и тюркские.

Характерным для полукочевого быта сайробских таджиков в прошлом было печение хлеба в котле и на камне; известно было четыре названия лепешек в зависимости от способа печения: а) «нони табагин» — плоский камень нагревали снизу и на нем пекли по одной лепешке поочередно; б) «нони дегин» — пекли в котле по три-четыре лепешки сразу; в) «нони оштонӣ» — на стенках очага местного типа пекли по пять-шесть лепешек сразу; г) «нони кума» — лепешки пекли в горячей золе — «қур» (зола от мелкого топлива).

¹⁴ Ср. Е. М. Пещерева, Молочное хозяйство горных таджиков и связанные с ним обычаи, сб. «По Таджикистану», вып. 1, Ташкент, 1927, стр. 42—59; Н. А. Кисляков, Древние формы скотоводства и молочного хозяйства у горных таджиков бассейна р. Хингоу, «Изв. Тадж. филиала АН СССР», № 15, 1949, стр. 37—46.

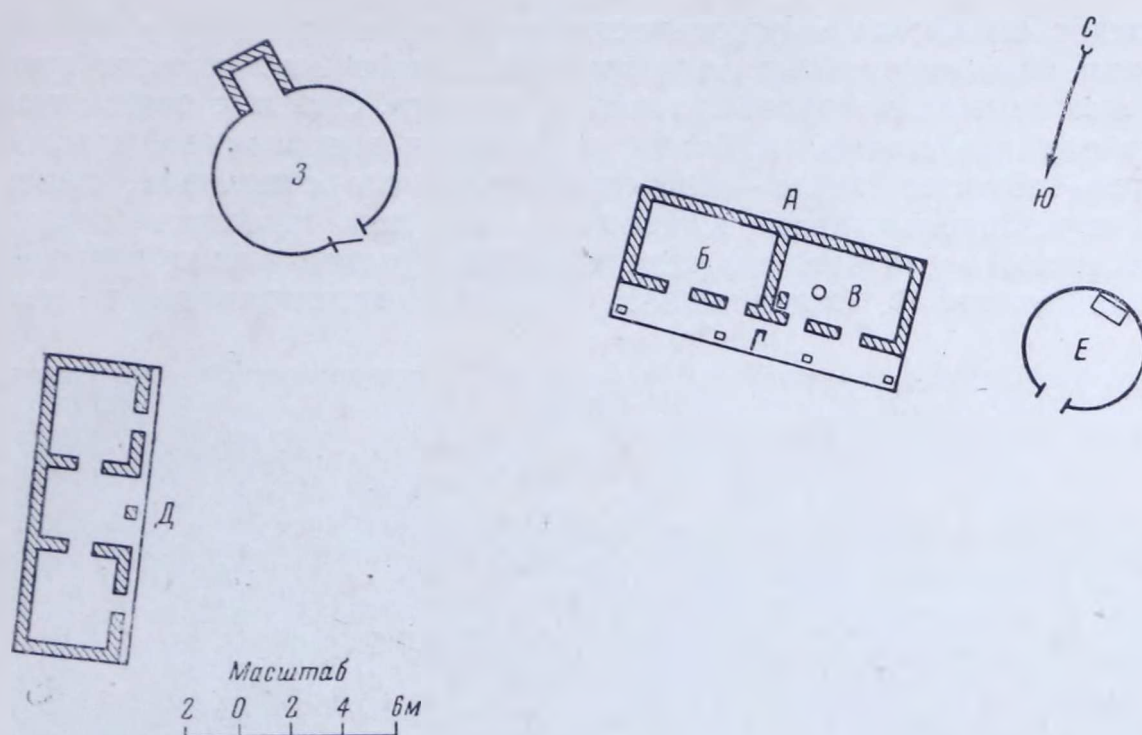


Рис. 4. План усадьбы Мумина Сөбиров: А — дом отца; Б — женская половина; В — мужская половина; Г — пешайвон; Д — дом старшего сына; Е — юрта старшего сына; З — загон для скота

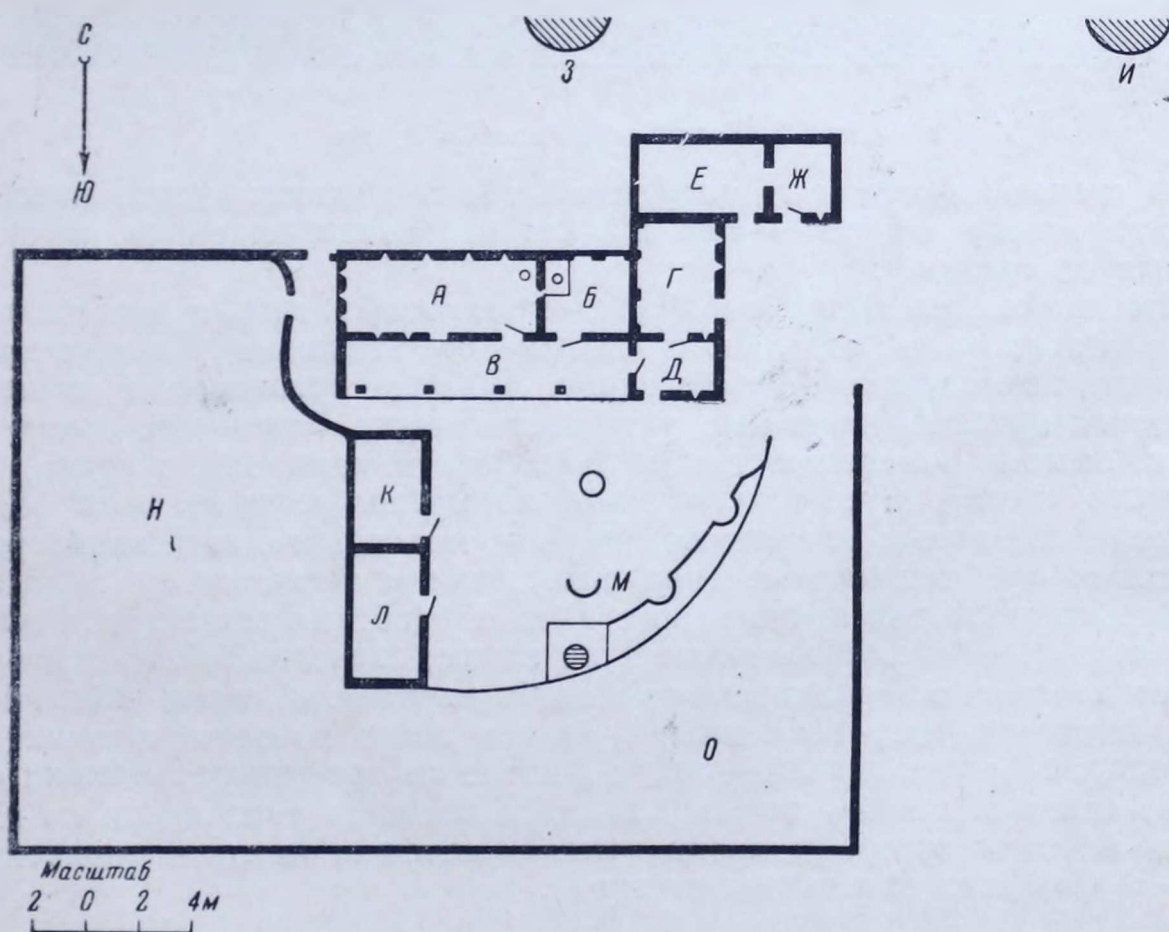


Рис. 5. План усадьбы Ишана: А — комната хозяина; Б — дахлез комнаты «А»; В — пешайвон; Г — комната старшего сына; Д — дахлез комнаты «Г»; Е — комната среднего сына; Ж — дахлез комнаты «Е»; З — юрта среднего сына; И — юрта хозяина; К — саманник; Л — хлев; М — тондир и очаги; Н — виноградник и сад; О — огород

В настоящее время в связи с подъемом животноводства и проведением мероприятий по его усовершенствованию в Сайробе сооружены благоустроенные скотные дворы, специальные помещения для содержания молодняка, строятся свинарники, птичники, возводятся другие сельскохозяйственные помещения.

Обследование жилища в Сайробе занимался В. П. Кобычев¹⁵, поэтому мы ограничимся здесь самой общей характеристикой. Дома расположены без какой-либо определенной планировки, группируясь в кварталы. Дом стоит обычно посреди двора, обнесенного целиком или

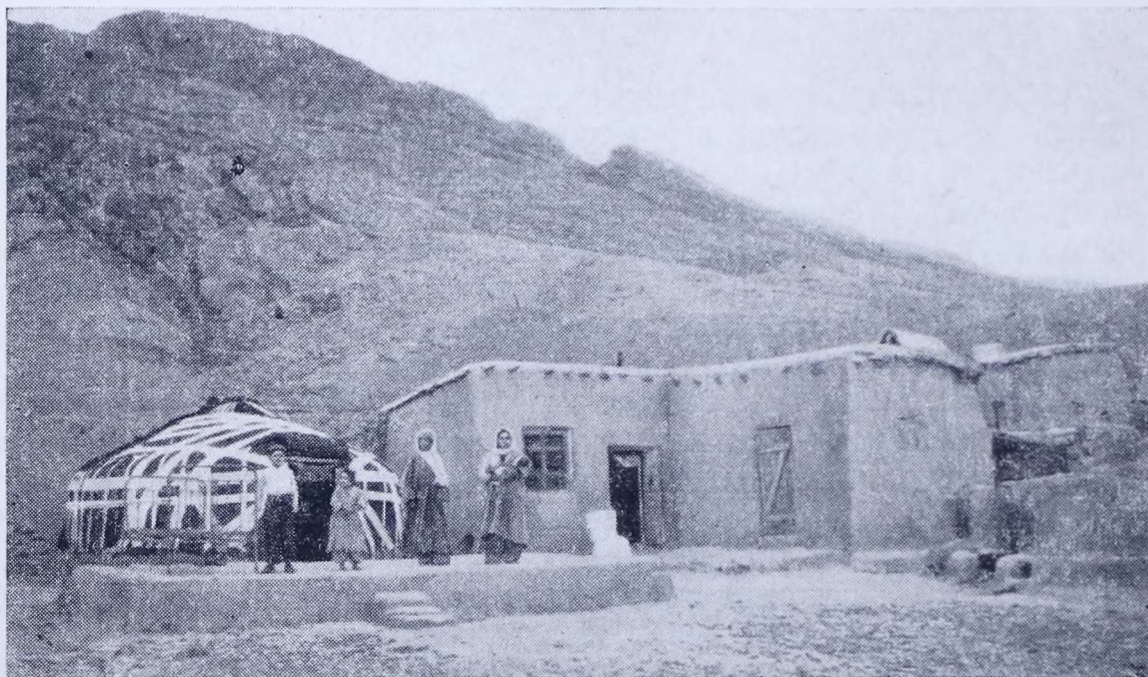


Рис. 6. Дом и юрта местного учителя

частично невысокой глинобитной стеной; здесь на некотором расстоянии от дома находятся и хозяйственные постройки. Встречаются и дома, не имеющие дворов.

Дома — обычного среднеазиатского типа, глинобитные, с глиняным полом и плоской земляной крышей, покоящейся на балках и настиле из коротких жердей поверх балок. Планировка помещений и величина домов весьма разнообразны. Встречаются однокамерные, двух-, трехкамерные и даже пятикамерные дома. В последнем случае три помещения располагаются в ряд, с террасой — «айвон» перед ними, а два остальных по бокам, по торцовым сторонам террасы, на которую выходят двери всех пяти помещений. Терраса спереди открыта и имеет ряд столбов для поддержания крыши; иногда, особенно в двухкамерных домах, терраса расположена в один ряд с помещениями и находится между ними. Нередко помещения подразделяются на собственно комнату — «хона» и прихожую — «дахлез», отгороженную от комнаты стенкой, невысокой перегородкой или просто уступом пола; наружная дверь чаще находится в дахлезе. В старых домах топка производилась «по-черному», очаг — «оштон» представлял собой углубление в полу и находился обычно в дахлезе, на него иногда ставили низенький столик — «сандали»; дым выходил через небольшие отверстия в стене — «дарича», «мурича», заменявшие окна. Стены комнат снабжены многочисленными нишами — «ток», «токча».

¹⁵ В. П. Кобычев любезно предоставил автору собранные им материалы, так же как и планы жилища, зарисовки и фото.

В наши дни население Сайроба преобразует свое старое жилище: отказываясь от топки «по-черному», дедовские очаги стали заменять печами, в стенах делают застекленные окна. Во многих домах настилают деревянные полы, обшивают фанерой потолки. Наряду с этим совхоз приступил к строительству современных типовых домов для рабочих и служащих. Ведется и большое строительство общественных зданий — выстроено здание школы (в ней около 300 учащихся), помещение для детских яслей и ряд зданий для культурно-просветительных учреждений, а также для нужд кооперации и торговли. Около 500 домов рабочих совхоза электрифицированы и радиофицированы.

* * *

В кишлаке Сайроб нами записан старый свадебный обычай. Для сватовства в дом девушки направляли уполномоченных — «завчй», обычно с ними шел кто-либо из родственников юноши. Первый раз шли с пустыми руками; если получали согласие, то отправлялись вторично, неся угощение — лепешки, изюм, сахар; в доме девушки лепешки разламывали и ели. Дней через десять, иногда через больший срок устраивали «тўн табақ», или «тўн фотиҳа» — помолвку. Для этого в дом девушки посылали мясо, муку, рис, масло, а также ткани. На празднестве помолвки мужчины и женщины собирались отдельно. Жених и невеста в празднестве не участвовали, так как с этого времени каждый из них должен был избегать родителей другой стороны. Родственникам со стороны невесты делали подарки — платье и прочее. Со времени помолвки до свадьбы проходило несколько месяцев, иногда даже год и более. Каждый праздник в дом невесты посылали «хайитлик» — «праздничные подарки». После помолвки устанавливали размер калыма, для чего в дом девушки приходили представители жениха. Средний калым состоял из 55 овец и коз, 20 пудов пшеницы, ткани в калым не давали. Если жених был неимущий, он обычно отрабатывал за жену в доме тестя. В зависимости от сроков уплаты калыма растягивалось и время до свадьбы.

В этот период юноша ходил к девушке на тайные свидания — «ниспатбозй». Перед первым таким приходом жениха в его доме готовили угощение и подарки для девушки, уславливались через подруг или родственниц невесты о месте встречи; со своей стороны невеста дарила жениху костюм. Во время этих посещений иногда случалось, что молодые люди вступали в фактический брак, бывало, что невеста даже рожала до свадьбы.

К свадьбе, помимо калыма, в доме жениха готовили продукты и материю, в доме же невесты приготавливали приданое — «чез»¹⁶. Собрать калым юноше помогали родственники.

Свадьбу называют «ичоб тўй», или «никох тўй». Жених отправлялся в дом невесты со своими друзьями — «чура»; его проводили в особое помещение, невеста сидела за свадебной занавеской — «чимилиқ». Двое из ее родственников говорили ей: «вакили никоҳата тағоба ти» — «дай брачные полномочия твоему материнскому дяде»; девушка дава-

¹⁶ Средний размер приданого состоял из трех ковров — «гилим», пяти одеял — «курпа», двух войлоков — «намад», двух цветных меховых подстилок — «пустакы рангй», девяти подушек — «болиш», двух «бугтома» — мешков — вместилищ для одежды (шерстяного и шелкового), одного «мапрамач», одного сундука и различной посуды, десяти «айнахалта» — мешочков для зеркала (шелковых или же «қуроқи» — из лоскутов материи), пятнадцати платьев — «курта» для новобрачной, десяти платков — «рўмол» (шелковых или бархатных), одного «шаи пешбағ» — головного платка, завязывающегося вокруг головы, четырех женских камзолов — «камзўл» (шелковых и бархатных).

ла согласие, и дядя вслед за женихом свидетельствовал перед муллой ее согласие на брак. Затем каждый из новобрачных отпивал немного воды из чашки, стоявшей перед муллой. Потом новобрачный шел за чимилик, где молодые совместно смотрелись в зеркало. Затем новобрачный отправлялся к себе в дом, молодую же везли вслед за ним после восхода солнца. Перед ее отправкой женщины со стороны мужа считали приданое, упаковывали его в тюки — «бӯғ» (обычно делали шесть тюков, которые выучили на трех лошадей). При приезде новобрачной на пороге дома ее мужа ложилась пожилая женщина, новобрачная переступала через нее, обещая ей какой-нибудь подарок. Муж приходил к жене за чимилик, где новобрачные и оставались в течение трех дней. По приезде новобрачной в дом мужа все ее приданое развешивали по стенам для всеобщего обозрения, а через три дня, когда кончался срок пребывания молодых за чимиликом, снимали и связывали и приданое, и чимилик.

Через некоторое время назначался «домодталбон» (буквально «приглашение зятя» в дом тестя), с мужем ехала и новобрачная. До этого приглашения зять избегал тестя; приехав в дом, зять сидел потупясь, молчал, ничего не ел. Лишь после того как тесть обещал ему подарок, его напускная застенчивость проходила; подарки получала также и дочь.

Описанный свадебный обряд мало отличается от бытующего у горных таджиков других районов¹⁷. Характерно то обстоятельство, что у таджиков Сайроба, расположенного на восточных склонах отрогов Гисарского хребта, новобрачную везли в дом мужа после восхода солнца, т. е. уже днем, тогда как у их близких соседей — таджиков хардур, живущих по верховьям Гузар-Дарьи¹⁸, к западу от Гисарского хребта, а также у таджиков верховий Кашка-Дарьи¹⁹ этот переезд совершался ночью. Этот факт еще раз подтверждает высказанную нами гипотезу о двух культурно-исторических областях, разделенных Гисарским хребтом, «согдийской» и «тохарской», о связи с первой из них обычая переезда новобрачной в дом мужа ночью, а со второй — днем²⁰. Таким образом, население Сайроба, лежащего непосредственно к востоку от «железных ворот» Сюань-Цзяна, на западной границе Тохаристана VII в.²¹, сохранило, по-видимому, в данном случае какую-то древнюю традицию. Эта традиция сближает таджиков Сайроба с населением основного таджикского массива Гисара, Куляба, Каратегина и Дарваза, несмотря на значительную территориальную отдаленность от него.

* * *

В связи с совершенно недостаточной изученностью таджиков южного Узбекистана, мы по возможности также попытались собрать сведения об этническом происхождении таджиков Сайроба. Приведем эти данные.

По местному преданию, некогда на место современного Сайроба прибыла тысяча всадников на ослах, имевших пеструю отметину на

¹⁷ См. Н. А. Кисляков, Семья и брак у таджиков, Труды Ин-та этнографии АН СССР, нов. серия, т. XLIV, М.—Л., 1959, стр. 77—135.

¹⁸ М. Эшнӣзов, Указ. раб., стр. 109.

¹⁹ Н. А. Кисляков, Некоторые материалы по этнографии таджиков верховий Кашка-Дарьи, стр. 87—89.

²⁰ Н. А. Кисляков, Некоторые материалы к вопросу об этногенезе таджиков, «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», XXX, 1958, стр. 130—134.

²¹ См. тезисы нашего доклада «К вопросу об этногенезе таджиков», Сб. «Советская этнография», VI—VII, М.—Л., 1947, стр. 314—319.

лбу (кашка), и остановилась у источника. Однако место это оказалось, по-видимому, запретным, так как месяц и звезды стали метать в приехавших стрелы, и все они, за исключением двух-трех человек, погибли. Оставшиеся поселились у источника, их потомков стали называть потомками Наима.

Б. Х. Кармышева в 1957 г. отметила, что среди населения Сайроба есть ишаны и ходжа, которые живут в двух кишлаках (вернее, кварталах) из девяти; остальное же население делится на четыре рода: Кельдик, Мардони, Арбоби и Ети-Уруг²².

По нашим сведениям, Сайроб делится не на девять, а на тринадцать кварталов или небольших кишлаков (см. выше): Илолик, Кабути, Ганда, Кабчукай, Чинор, Пайкум, Кали-Кургон, Кизыл Джар, Кудук, Кали-Мушкил, Обгир, Минджок, Бодомчилик. Как видно, здесь встречаются таджикские и тюркские названия²³. В первых пяти кварталах, расположенных выше по саю, живет группа таджиков Нимдаха, которая подразделяется на подгруппы авлоди (потомки) Келдик и авлоди Мардони (у первой когда-то старейшиной — «сардор» был некий Ката Арбоб, управлявший 60—70 хозяйствами, у второй — Каду Арбоб, управлявший 50—55 хозяйствами). В остальных кварталах живет группа таджиков Туркони, которая подразделяется на подгруппы авлоди Эттурук и авлоди Арбоб (у первых был старейшина Беккенди Арбоб, управлявший 40 хозяйствами, у вторых Чоршамбе Амин, управлявший 60 хозяйствами). Сравнивая наши сведения с приведенным выше упоминанием Б. Х. Кармышевой, можно полагать, что ишаны и ходжа — это и есть потомки Наима, поселившиеся вблизи священного источника, эксплуатацию которого, как и других почитаемых мест, в Средней Азии, как правило, монополизировали представители привилегированных мусульманских сословий. Приведенные названия групп и подгрупп тоже смешанные — тюркско-иранские.

Все это говорит о значительном тюркском влиянии, возможно даже, и о наличии тюркских элементов в среде сайробских таджиков.

Старики — жители Сайроба (Хомидхон Сарыбаев, 77 лет, Мумин Собиров, 107 лет и другие) указывали нам на то, что сайробские таджики являются чагатаями. По их словам, чагатаями называют тех, кто говорит на таджикском языке, говорящих же по-узбекски называют «кош-тамгали», т. е., как нам объяснили, именем одного из родовых подразделений узбеков-кунградов; чагатаи, говорили информаторы, называли бека «мир», а узбеки — «бек», этим как бы подтверждалось, что чагатаи — таджики (известно, что в б. Восточной Бухаре все таджики употребляли термин «мир» для бухарских наместников — беков). Информаторы подчеркивали, что таджиков Сайроба и некоторых других кишлаков называют чагатаями потому, что они «тоджикони кухпора» — «таджики, рассеянные в горах»: они расселились по горам, осели на родниках, базаров у них не было; высказывалась версия, что чагатаи — потомки пришедших из Арабистана аджамов (персов). Чагатаями будто бы, помимо сайробских, являются и таджики ближайших кишлаков — Панджоб, Дербент, Мачай.

²² Б. Х. Кармышева, Некоторые данные к этногенезу населения южных и западных районов Узбекистана, стр. 19, примечание.

²³ Таджикские: кабути — зелень; ганда — плохой; чинор — чинара, платан; пайкум-пайхом — измельченная на току солома с колосьями; қали қурғон-қалъаи қурғон — крепость, цитадель; кали мушкил-қалъаи мушкил — трудная (сложная) крепость; обгир — водоем, место, где берут воду. Тюркские: қопчигай — мешок, в переносном смысле котловина; қизил жар — красный яр; қудуқ — колодец. Таджикско-тюркские: бодомчилик — миндальный.

Местные учителя отрицали принадлежность сайробцев к чагатаям, указывая, что чагатаи составляют часть населения Байсуна.

Приведенный нами материал чрезвычайно краток, он относится к одному кишлаку и, естественно, не позволяет решить вопрос о так называемых чагатаях, который, как справедливо отмечает Б. Х. Кармышева, весьма сложен²⁴.

В проблеме чагатаев, прежде всего, следовало бы решить — имеем ли мы здесь дело действительно с реальной этнографической группой, или же вопрос идет о названии, данном соседями той или другой части исконного населения (и, может быть, воспринятом ею самой) по каким-то аналогиям или противопоставлениям.

По-видимому, для решения проблемы чагатаев необходимы более длительное и углубленное исследование, тщательный сбор сведений в каждом кишлаке и последовательная обработка всех полученных материалов.

SUMMARY

The article presents ethnological data about Sairob, a large village populated by Tajiks, collected in the late 1950's. Sairob lies in the upper Shirabad-Darya valley. Today the greater part of its people are engaged in work on a dairy collective farm. Information is given about agriculture and cattle raising among the Sairob Tajiks; their dwellings are described. The author also describes the old wedding rites at Sairob which are somewhat different from those current among the highland Tajiks in other regions.

Some information is given on the ethnic origin of the Sairob Tajiks.

²⁴ Б. Х. Кармышева, Некоторые данные к этногенезу населения южных и западных районов Узбекистана, стр. 18. Как отмечает Б. Х. Кармышева, в Сурхандарьинской области термином «чагатай» обозначалось исконное оседлое население, независимо от языка (Чагатай, как известно, сын Чингис-хана, получивший от отца в наследство и в управление Среднюю Азию; по его имени и самое государство, которым правили потомки Чингис-хана, называлось чагатайским). См. также ее новую работу «К истории формирования населения южных районов Узбекистана и Таджикистана», «Сов. этнография», 1964, № 6, стр. 96—98.

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

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ



В

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД • 1970

Н. ДА. К И С Л Я К О В

О ДРЕВНЕМ ОБЫЧАЕ В ФОЛЬКЛОРЕ ТАДЖИКОВ

Этнографам в процессе своей полевой работы нередко приходится сталкиваться с некоторыми сюжетами, передаваемыми в качестве преданий, в которых нашли отражение многие бытовые подробности. Иногда такие предания оказываются распространенными на довольно широкой территории и как бы всплывают неожиданно в различных местах, часто настолько удаленных одно от другого, что казалось бы исключается всякая возможность их взаимной зависимости. Однако характер рассказа, некоторые его детали, повторяющиеся вплоть до незначительных мелочей, невольно наводят на мысль о какой-то общей фольклорной форме, фольклорном штампе.

Так, например, во время работы в горном Таджикистане в Каратегине автор этих строк записал следующее предание. В старое время окрестности г. Гарма были столь густо заселены и застроены, что домашние козы переходили по крышам домов от кишлака Халкарф до г. Гарма (расположенного от этого кишлака в 4—5 км), чтобы напиться воды в р. Сурхоб.¹ Позднее не только у таджиков, но и в других районах Средней Азии приходилось не раз слышать эту же красочную форму характеристики застроенности, густоты поселений, с той только разницей, что иногда вместо коз упоминались кошки или другие домашние животные.

Нечто похожее можно видеть в преданиях, рассказывающих об обречении на гибель стариков.

М. С. Андреев посвятил этой теме хотя и небольшой, но самостоятельный раздел своей монографии «Таджики долины Хуф».²

¹ Н. А. К и с л я к о в. Очерки по истории Каратегина. Душанбе, 1954, стр. 39.

² М. С. А н д р е е в. Таджики долины Хуф, вып. I. Душанбе, 1963, стр. 209—211.

По рассказу одного жителя Хуфа, записанному М. С. Андреевым еще в 1901 г., среди местного населения существовали предания, что в старое время, если возникали затруднения в отношении пропитания и в семье имелся дряхлый старик (или старуха), то его уводили или относили в горы, в какое-либо изолированное место, ставили около него горшочек с пищей, и после этого уходили, оставляя старика умирать. М. С. Андреев прибавляет, что, по-видимому, такие случаи бывали и позднее, так как еще в 1929 г. старики-хуфцы помнили эти рассказы.

Помимо Хуфа, такие предания сохранялись и среди населения других припамирских районов, в частности в Шугнane. Шугнанцы из сел. Бар Пяндж рассказывали М. С. Андрееву, что якобы подобный обычай существовал еще при самостоятельных местных правителях (т. е. до конца 70-х годов прошлого века). Ослабевших стариков, которые не могли двигаться, работать, относили в определенное место, известное еще и теперь под именем Бобы-хор (поедающее предков), где их и оставляли, ставя около них горшочек с пищей. Как сообщает автор, и сейчас еще говорят в шутку старику по поводу его престарелого возраста: «Вот следовало бы тебя отвести в Бобы-хор».³

Подобное предание сохранилось также в долине р. Вандж. Оно было записано А. З. Розенфельд, а также автором этих строк. Это предание связано с имеющейся в верхнем Вандже, поблизости от кишлака Гуджовас, пещерой, называемой Кофарсилох. Как рассказывали местные жители А. З. Розенфельд, в эту пещеру в давние времена сыновья отводили своих стариков-отцов с небольшим запасом пищи и оставляли их там; и сейчас еще в пещере якобы имеются человеческие кости, хотя в настоящее время вход в пещеру обрушился.⁴

В записанном нами аналогичном предании имеется еще следующая деталь. Однажды какой-то человек понес в пещеру своего отца и по пути остановился отдохнуть, усевшись на встретившемся камне. В это время отец стал что-то говорить про себя. Сын спросил его, что он говорит. Отец ответил, что ему вспомнилось, как он в свое время нес в пещеру своего отца и также отдыхал на этом камне. Сын хорошо понял, на что намекает отец, задумался, а затем переменил свое решение и отнес старика обратно домой.⁵

Спустя несколько лет после приведенной записи нам удалось сделать и другую аналогичную запись, но уже не на Вандже (юго-восточный Таджикистан), а в районе Ховалинга (юго-западный Таджикистан). Здесь нам рассказали, что в отдаленные вре-

³ Там же, стр. 209—210.

⁴ А. З. Розенфельд. Материалы по этнографии и топонимике Ванча. «Известия Всесоюзного географического общества», т. 85, вып. 4, 1953, стр. 400.

⁵ Полевые записи от Боймахмада Сафара, кишлак Удоб (Вандж), 29 июня 1934 г.

мена, когда старики становились очень дряхлыми, их отводили на вершины гор и там оставляли. Как-то один человек тоже отвел своего отца в горы и пошел было уже обратно, но услышал, что старик смеется. Оглянувшись, он спросил отца, почему тот смеется; старик ответил, что смеется он оттого, что подумал, как через некоторое время его сына поведет сюда его внук. Сын раскаялся в своем поступке, взял отца и отвел его обратно домой. С тех пор сын стал очень почитать отца и оказывать ему внимание.

Вскоре правитель этого края стал собирать войско на войну. Отец сказал сыну: «Если тебя заберут в солдаты, то возьми меня с собой». Сын, отправляясь в поход, повез отца с собой, положив его в сундук. Войско вскоре попало в пустыню, многие умерли от жажды, так как воду нигде было взять, среди солдат начался ропот. Отец, находившийся в сундуке, спросил сына, в чем дело. Тот объяснил отцу, что люди гибнут от жажды. Отец спросил сына, не растет ли где-либо поблизости мята; получив утвердительный ответ, отец велел сыну на этом месте копать колодец, и скоро появилась вода. Правитель стал добиваться у сына старика, кто надоумил его искать воду именно здесь. Сын в конце концов признался, что его научил отец, который спрятан в сундуке. Правитель щедро наградил отца и сына и с тех пор прекратился обычай отводить стариков в горы.⁶

Создается впечатление, что вторая часть записанного рассказа мало связана с первой частью, что здесь смешались два сюжета. Однако М. С. Андреев к приведенному выше материалу об оставлении стариков в припамирских районах добавляет еще один рассказ, который он называет народной сказкой, записанной также в Хуфе. Этот рассказ перекликается с приведенным нами. Приведем вкратце его содержание.

Один царь, решив отправиться со своим народом (войском) в дальнюю страну, приказал убить всех стариков. Стариков отводили или относили в горы, где, согласно древнему обычаю, убивали в одном определенном месте. У двух братьев был старый отец, которого они очень любили. Они понесли его в горы, в то место, где убивали стариков, дошли до одного камня и сели на него отдохнуть. Старик спросил, где они находятся. Сыновья ответили, что, мол, сидим на таком-то камне. На это старик ответил, что когда он был молод, а отец его состарился и они с братьями пошли относить отца на место, где убивают стариков, — то они тоже отдыхали на этом камне. «Придет время, — сказал старик, — и вы состаритесь и вас понесут ваши сыновья туда же и будут отдыхать на этом же камне». Подумали братья, очень им стало жаль старика и решили они его спрятать и держать так, чтобы никто не видел. Дальше говорится, что братья сажают отца в сундук и несут потом его на спине, говоря, что в сундуке находятся их

⁶ Полевые записи от Толиба Шарифа, кишлак Зувайр, 28 мая 1940 г.

вещи и провизия. Старик же дает советы сыновьям и выводит войско из затруднительных положений. Наконец, царь допытывается, что мудрые советы исходят от старика, спрятанного в сундуке. Старика приводят к царю, и он делает его своим советником. Жестокий закон об убийстве стариков с тех пор был отменен.⁷

В подстрочном примечании к этому рассказу М. С. Андреев приводит другой аналогичный рассказ, но уже записанный не на Памире, а в Самарканде. В старое время было обыкновение убивать стариков. Один юноша, горячо любивший отца, скрыл его. Однажды в пруду, бывшем в том городе, показался просвечивающий через воду и ярко сиявший драгоценный камень. Царь стал назначать по очереди всех юношей искать этот камень, но так как его не могли найти, юношей казнили. Настал черед сына старика, он пришел проститься с отцом, сказав, что вряд ли вернется домой. Отец дал ему совет, прежде чем спуститься в пруд посмотреть наверх. В результате юноша разгадывает загадку: над прудом было дерево, на котором свили гнездо аисты, а в его стенке оказался вмазанным драгоценный камень, в воде же было его отражение. В результате расспросов юноша сознался, что его научил отец. Царь не только оставил старика в живых, но и отменил закон об убийстве стариков, потому что, как гласит пословица, «Нет стариков — нет порядка» (*«Пир нест — тадбир нест»*).⁸

Только что приведенный вариант, хотя и содержит также рассказ об убийстве стариков и об отмене этого обычая в результате признания мудрости и опыта старых людей, уже лишен подробностей, характерных для ранее приведенных вариантов — отвода стариков в горы, намеков со стороны стариков на грядущую участь

⁷ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 210—211. — Удивительная по сходству легенда существует и на Кавказе среди адыгейцев в районе Лазаревской, в окрестностях которой имеется так называемая «Скала стариков». Согласно этой легенде, в незапамятные времена по обычаю сыновья должны были относить своих отцов, когда они становились дряхлыми и немощными, на эту скалу и сбрасывать их в бурную реку. В одном папсугском ауле жил старик по имени Тахир, которому исполнилось 90 лет. Совет правителей рода торопил сына Тахира с выполнением обычая, тем более что на берег высаживались заморские завоеватели: все население уходило в горы, а воины оставались защищать родной аул. И вот, скрепя сердце, сын понес Тахира на скалу стариков. Дорогой он споткнулся о камень и упал, Тахир засмеялся. На вопрос сына, почему он смеется, Тахир ответил, что на этом месте он тоже упал, когда нес своего отца на скалу: «Он сказал мне, — добавил старик, — что это предзнаменование небес, я не сбросил его со скалы, а спрятал в пещере и кормил; в тот же год наш аул был спасен от завоевателей». Тогда сын Тахира решил, что также поступит и он.

Вскоре, когда грозные завоеватели окружили аул, Тахир вышел из пещеры и увидел своих сородичей в великом горе и смятении. Они же, приняв его за посланца небес, пали перед ним ниц и стали просить о помощи. Тахир провел их подземным ходом на солнечную поляну, место оказалось не только безопасным, но и удобным для разгрома врагов. Они ударили на врагов всей силой и разгромили их, ни один из чужеземцев не ушел живым (Ф. П л о с к о в, Лазаревское взморье, Краснодар, 1967, стр. 77—78).

⁸ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 211.

их сыновей. Здесь упор делается именно на признании мудрости старых людей, момент убийства стариков как бы отходит на второй план.

С этой точки зрения еще более характерен рассказ-предание, записанный И. И. Зарубиным в том же Самарканде в качестве одного из повествовательных текстов при изучении еврейско-таджикского говора.

Вкратце он сводится к следующему. Царь Александр (по-видимому, имеется в виду Александр Македонский), набирая войско, распорядился, чтобы в него не брали стариков. Один старик-бедняк имел красивого сына, с которым он никогда не разлучался; когда сына взяли на войну, он сильно огорчился и сказал сыну, что не расстанется с ним. Сын спрятал отца в телеге с сеном и повез в поход. По дороге отряд встретил большую реку, вода в ней у одного берега была очень светлая. Царь заставил своих воинов спускаться в воду для выяснения причины этого света, но солдаты, по очереди спускаясь в воду, погибали. Когда очередь дошла до сына старика, последний сказал сыну, что свет исходит не из воды, а с верхушки дерева. Сын взбирается на дерево и видит там птицу, держащую в клюве драгоценный камень, горящий ярким огнем. Он схватил птицу и принес ее царю. Царь стал допытываться, как юноша разгадал эту историю, и тот в конце концов вынужден был признаться, что мудрый совет был дан ему отцом, которого он в нарушение приказа царя взял с собой. Царь обрадовался.⁹

Здесь уже нет места сюжету об убийстве стариков, даже не говорится, как же царь поступил со стариком, в рассказе лишь подчеркивается мудрость последнего.

Тема убийства стариков и уничтожения этого обычая как следствие проявления мудрости старых людей явилась объектом широко распространенного сказочного сюжета. Так, в указателе Аарне—Томпсона мы находим следующее. Мудрость спрятанного старика спасает королевство: во время голода приказывают убивать всех стариков, один человек прячет своего отца; когда все идет плохо у молодых правителей, старик выходит и помогает своими мудрыми советами.¹⁰ Сюжет этот распространен у многих народов — эстонцев, литовцев, шведов, ирландцев, французов, испанцев, итальянцев, румын, словенцев, сербов, русских, турок, индусов, китайцев. В указателе дан другой сюжетный тип: престарелому отцу принадлежит сундук с золотом; предполагая, что сундук достанется им в наследство, дети заботятся об отце (№ 982). В указателе Н. П. Андреева дается несколько иная форму-

⁹ И. И. З а р у б и н. Очерк разговорного языка самаркандских евреев. В сб.: Иран, II, Л., 1928, стр. 163—164.

¹⁰ A. A a r n e, S. T h o m p s o n. The Types of the Folk-Tale. 2 ed. Helsinki, 1964, № 981.

лировка сюжета (по-видимому, более близкая к русским сказкам). Женатый сын дурно обращается со стариком-отцом, выгоняет его; маленький внучек обещает так же обращаться со своим отцом и этими словами исправляет его.¹¹

Этот сюжет встречается и в белорусской сказке «Старый бацько».¹² Старика отца в погребѣ навѣщают дети, внуки, правнуки, приносят ему ягоды, поют песни, чешут голову; взрослые сыновья просят советов по хозяйству. Наконец, в голодный год старик предлагает снять с дома соломенную крышу и обмолотить эту солому, в соломе оказывается много зерна. В результате старика выносят из погреба и торжественно водворяют в дом. С тех пор в этом селении перестали убивать стариков, напротив, у них стали учиться уму-разуму.

Почти таково же содержание русской сказки «Деревня Бибачки». В этой сказке сын, обращаясь к сходу (обществу), говорит: «Где есть старый куст, там дом не пуст. Старики больше нас знают».¹³

Жестокое отношение к старикам и дальнейшее изменение этого отношения под влиянием намека отца на то, что дети также со временем станут старыми, беспомощными, мы находим в известном народном рассказе Л. Н. Толстого «Старый дед и внучек». Старика кормят из лоханки, потому что он бьет чашки, а внук мастерит игрушечную лоханку, говоря, что он из нее будет кормить родителей, когда они состарятся.¹⁴

Народный рассказ имеет общее с таджикскими преданиями об отводе стариков в горы: в обоих случаях отношение к старикам смягчается под влиянием напоминания детям об их приближающейся старости.

* * *

Предания и фольклорные сюжеты об убийстве или обречении на смерть стариков имеют очень широкое распространение. Большой материал по этой теме приводит В. В. Каллаш: известия древних авторов о соответствующих легендах и преданиях, бытовавших в Риме, в Греции, а также на «варварской» периферии, в частности у древних народов иранского круга — исседонов и массагетов (по Геродоту), согдийцев, бактрийцев и каспиев

¹¹ Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Антти Аарне. Л., 1929, № 982.

¹² А. К. Сержпутовский. Сказки и рассказы белорусов-полещуков. СПб., 1911, стр. 18—19.

¹³ Сказки Ф. П. Господарева, записанные Н. В. Новиковым. Петрозаводск, 1941, стр. 525—527. — Приведенный здесь фольклорный материал любезно указан нам Н. В. Новиковым и К. В. Чистовым.

¹⁴ Л. Н. Толстой, Собр. соч. в 14 томах, т. 10, М., 1952, стр. 25.

(по Страбону) и др.¹⁵ Существенно при этом отметить, что В. В. Каллаш всячески поддерживает ту мысль, что в большинстве преданий и легенд об обречении стариков на смерть трудно провести грань между бытовым обычаем и обычаем ритуальным, связанным с человеческими жертвоприношениями. Тот же автор вполне закономерно ставит вопрос, к какой стадии развития общества может быть отнесен интересующий нас обычай. Вкратце его рассуждения по этому поводу сводятся к следующему. Если взять три последовательных стадии развития общества и семьи — промискуитет, матернитет и патриархат, то указанный обычай, по его словам, мог существовать на первых двух стадиях, так как причины его бытования нужно искать, во-первых, в низком уровне развития производительных сил и остром характере борьбы за существование, когда нетрудоспособные люди не могли рассчитывать на помощь коллектива, а во-вторых, в отсутствии родственных связей в первобытном «стаде-орде» и в слабости и бесформенности их в матриархальном обществе.¹⁶ В общем и целом с доводами В. В. Каллаша в данном случае можно согласиться. Отметим кстати, что большинство народов или племен, относительно которых сохранялись интересующие нас здесь предания и легенды, находились, по-видимому, еще на указанных стадиях развития общества.¹⁷

Л. Я. Штернберг посвятил специальную статью рассматриваемому вопросу под названием «Убийство детей и стариков у первобытных народов».¹⁸ В ней он отмечает, что этот обычай объясняется

¹⁵ В. В. К а л л а ш. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе. «Этнографическое обозрение», 1889, кн. I, стр. 115—135; кн. II, стр. 135—169; кн. III, стр. 133—155. Ср.: К. А. И н о с т р а н ц е в. О древнейранских погребальных обычаях и постройках. СПб., 1909, стр. 113. — Говоря об оставлении немощных стариков на съедение собакам у бактрийцев, Страбон (со слов Онесекрита) отмечает, что этот обычай был упразднен Александром Македонским; это перекликается с приведенными нами выше современными среднеазиатскими легендами.

¹⁶ В. В. К а л л а ш. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе, кн. I, стр. 124—230. — Примерно такой же точки зрения придерживается и Д. К. Зеленин в своей статье «Обычай „добровольной смерти“ у примитивных народов» (Сб. Памяти В. Г. Богораза. М.—Л., 1937, стр. 47—78). Он пишет, что на первичных стадиях развития общества, особенно при бродячем образе жизни, стариков и больных людей просто оставляли, и отсюда якобы развилось представление, что всякая смерть обязательно насильственна, а естественной смерти не существует; это представление еще некоторое время сохранялось в более развитом обществе в качестве пережитка, а затем сменилось осуждением насильственной смерти и признанием естественной смерти в качестве нормального явления (и отсюда осуждение всякой насильственной смерти, в том числе и самоубийства).

¹⁷ О пережитках группового брака и матриархата у древних народов Средней Азии см., например: С. П. Т о л с т о в. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 320 и сл.

¹⁸ Л. Я. Ш т е р н б е р г. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1933, стр. 170—173 (статья впервые напечатана в «Энциклопедии Брокгауза и Ефрона», т. XXXIV, 1902).

тем, что старый, дряхлый человек является тяжелым бременем для людей, которые вынуждены в погоне за добычей совершать быстрые переходы или же перекочевки со стадом; поэтому, чтобы избавить стариков от излишних и долгих страданий, их убивают или отводят в уединенное место и оставляют на произвол судьбы. В подтверждение этого Л. Я. Штернберг отмечает, что будто бы обычай этот чаще встречался в Австралии и среди ряда североамериканских и африканских племен, также на Суматре, на островах Фиджи, обычай этот засвидетельствован в преданиях и сагах германцев, и, наконец, известны отдельные случаи такого отношения к старикам даже в конце прошлого века у балтийских славян и у украинцев.¹⁹

Далее Л. Я. Штернберг, однако, подчеркивает, что универсальность обычая убийства стариков подлежит большому сомнению и во всяком случае мотивы его не в жестокости природы первобытных людей, а в значительной степени связаны с верой в загробную жизнь, с анимизмом. Это нередко ведет к самоубийству человека даже во цвете лет.

Весьма характерно, что в этнографической литературе мы все же мало встречаемся с обычаем обречения на гибель или убийство стариков, если об этом и говорится, то в самой общей форме. Так, например, Э. Тэйлор пишет, что у первобытных племен Бразилии ударами палицы по голове приканчивали стариков и больных и даже съедали их. «Мы можем ясно представить, — говорит автор, — положение среди скитающихся племен. Орда должна передвигаться в поисках за дичью: несчастное слабеющее существо не может выдерживать похода, охотники и тяжело нагруженные женщины не могут нести его; оно должно быть оставлено позади».²⁰ Г. Шурц, говоря о судьбе стариков в примитивном обществе, отмечает, что их число «часто бывает очень ограниченным, либо вообще вследствие недолголетия, либо вследствие умышленного истребления стариков и старух».²¹ Далее говорится, что кочевые народы (вероятно, подразумеваются бродячие племена) могут кормиться лишь при постоянном передвижении с места на место и дети, больные и старики становятся бременем, причем стариков и больных убивают или же изгоняют из своей среды.²² Ф. Ратцель отмечает, что некогда распространенное

¹⁹ О том, что какие-то предания, связанные с рассматриваемым нами явлением, долгое время держались даже в Европе, говорит приводимый Э. Тэйлором факт сохранения в церквях Швеции деревянных палиц, которыми якобы в старинное время торжественно убивали престарелых и больных людей (Э. Тэйлор. Введение в изучение человека и цивилизации. Пгр., 1924, стр. 299—300).

²⁰ Э. Тэйлор. Введение в изучение человека и цивилизации, стр. 299.

²¹ Г. Шурц. История первобытной культуры, вып. I. М., 1923, стр. 112—113.

²² Там же, вып. II, стр. 263.

умерщвление неспособных к труду стариков и оставление без помощи слабых у якутов и тунгусов легко объясняется трудностями поддержания жизни.²³

Однако, по-видимому, этнографы не могли зарегистрировать убийства или обречения на гибель стариков как обычая даже у наиболее примитивных народов. В частности, ни один австраловед не упоминает о таком обычае. Э. Тэйлор ссылается на случай оставления на гибель одряхлевшего вождя индейского племени пунка, но тут же отмечает, что этот вождь был покинут своими соплеменниками по его собственному желанию. Случай, упомянутый Л. Я. Штернбергом и подробно описанный Д. Леббоком²⁴ об убийстве двумя братьями своей матери на островах Фиджи, напротив, не говорит о старости и дряхлости женщины, а, по-видимому, был связан с каким-то ритуалом. Вызывает сомнение и не подтверждается этнографами наличие такого обычая на о. Суматра.

Что касается тунгусов (эвенков), о которых говорит Ф. Ратцель, то советский исследователь Г. М. Василевич отмечает, что старые исследователи (К. М. Рычков, С. М. Широкогоров) якобы слышали от эвенков о фактах оставления беспомощных стариков в тайге, но она сама во время своей многолетней полевой работы с такими случаями не встречалась, и эвенки, с которыми она работала, ничего не знали об этом обычае (устное сообщение Г. М. Василевич). Относительно якутов в литературе указывается лишь, что положение стариков, утративших трудоспособность, было тяжелым, о них мало заботились, их плохо кормили и одевали,²⁵ а обычай предания дряхлых стариков насильственной смерти встречался, по-видимому, лишь в преданиях и фольклоре.²⁶ Достаточно широко известный чукотский обычай удушения или убийства копьем стариков или тяжело больных людей является актом, совершаемым по просьбе самого старика или больного.²⁷

²³ Ф. Ратцель. Народоведение, т. 1. СПб., 1904, стр. 689.

²⁴ Джон Леббок. Начало цивилизации. СПб., 1876, стр. 275.

²⁵ Народы Сибири. Серия «Народы мира», 1956, стр. 298.

²⁶ В рассказе якута Готовцева о прежней жизни якутов, записанного Э. К. Пекарским в 1893 г., упоминается обычай, по которому если отец или мать, сильно состарившись, впадали в детство, то им внахивали в рот толстую и жирную лошадиную кишку, чтобы они не могли произнести слова, а затем выполняли похоронный обряд (Из преданий о жизни якутов до встречи их с русскими. Сб. в честь Г. Н. Потанина, «Записки РГО», отд. этнографии, т. XXXIV, СПб., 1909, стр. 148). Легенда о прекращении обычая убивать стариков у бурят имеется в работе М. Н. Хангалова «Зэгэ-аба, облава на зверей у древних бурят» («Известия Восточно-Сибирского отделения РГО», т. XXI, № 3, Иркутск, 1888, стр. 22—26) — оба источника любезно указаны нам С. М. Абрамзоном.

²⁷ И. С. Вдовин сообщил нам, что у чукоч в прежнее время старики, не имея сил предпринимать вместе с сородичами перекочевку, особенно в зимних условиях, в ряде случаев сами просили убить их: однако окружающие, приходившие обычно в ужас от такой перспективы, всячески отговари-

Единичные примеры, описанные Л. Я. Штернбергом, относительно балтийских славян и украинцев тоже, по-видимому, являются эпизодами, которые нельзя рассматривать как обычай, тем более что стремления избавиться здесь от старика не совсем ясны (например, для Прибалтики приводится случай, когда некий Шуленберг спас одного старика из рук его односельчан, которые собирались отправить его «к богу», а затем этот старик, приставленный Шуленбергом привратником к замку, прожил еще 20 лет).

* * *

Обращаясь к нашему материалу, мы, естественно, должны поставить перед собой вопрос, мог ли обычай обречения на гибель стариков существовать у таджиков в сравнительно недавнем прошлом, как отмечает М. С. Андреев, чуть ли еще не во второй половине XIX в.

Наличие такого обычая стояло бы в явном противоречии со всем образом жизни, с существующими другими обычаями и воззрениями населения. В частности, мы имеем в виду наличие в горном Таджикистане в недалеком прошлом больших патриархальных семей и ярко выраженного культа предков.

Большая патриархальная семья среди горных таджиков хорошо изучена, и здесь нет надобности подробно останавливаться на ее характеристике. Напомним лишь, что авторитет и власть главы патриархальной семьи, равно как и других ее престарелых членов, были очень велики.

Остановимся несколько детальнее на культе предков. Почитание памяти умерших предков было очень ярко выражено у горных таджиков. Их называют *бузургон* — «великие, большие», *арвози гузаштагон* — «духи ушедших».

М. С. Андреев говорит о том, что по поверьям припамирских таджиков духи предков заботятся о потомках, интересуются их судьбой, помогают им. Считается, что два вечера в неделю, в четверг и в пятницу, духи предков особенно склонны посещать свои бывшие жилища. Если, подслушивая через дымовое отверстие в крыше дома, они узнают, что их семья живет в мире, не происходит ссор, если все ведут себя хорошо, то духи радуются и посылают своим близким благословение; если же они видят ссоры, то становятся печальными, недовольными и могут произнести дурную молитву. В указанные вечера для умиловления духов предков хозяйка дома разводила у очага священное курение, поминая их и прося у них помощи в жизни.²⁸

вали стариков от этого и соглашались лишь совершить этот акт после неоднократных просьб.

Вообще же у чукок к добровольной смерти в отдельных случаях прибегали не только больные и немощные, но и люди, подавленные сильным горем, обидой (Народы Сибири, стр. 920).

²⁸ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 208.

Некоторые представления и обычаи таджиков Припамирия в отношении духов предков очень близки к древнеиранским маздеистским представлениям. В священных маздеистских книгах повествуется о фравашах, или фравахарах, представляющих собой духовное начало человека; фравахары при рождении человека входят в его тело, наставляют его на жизненном пути, а после смерти человека снова возвращаются в вечный мир. Короче говоря, это души предков, наблюдающие за оставшимися на земле близкими. Как сказано в Авесте, чистые фравахары сходят на землю в первый день месяца фарвардин, т. е. в день Нового года — Ноуруза, чтобы побыть со своими близкими, и остаются на земле в течение десяти суток. Поэтому первый месяц Нового года — фарвардин — назван по имени фравахаров. Если в эти дни они увидят, что их родные и близкие веселы, то остаются довольны, радостные возвращаются в высший мир, где у престола Ахурамазды просят для них милости и прощения и помогают им в их делах. Именно поэтому иранцы в последние пять дней старого года — *гаты* — приводят свой дома в порядок и на радость духам предков дают милостыню и готовятся к встрече Ноуруза и фравахаров, чтобы последние остались довольны и в хорошем настроении возвратились бы в места своего постоянного пребывания.²⁹

В одной из работ М. С. Андреева мы находим такое сообщение: «В селениях Рынд и Наматгит. . . соблюдался следующий обычай: когда наступал Новый год, то в продолжение недели жители этих двух селений сами не ходили в другие села и не пускали никого из посторонних к себе; по истечении семи дней один человек обходил все дома и в каждом читал молитвы; человека этого называли *соэворі*. После его обхода селение считалось открытым для сношений с окружающими».³⁰ По словам автора, этот же обычай практиковался в Ишкашме в первый день третьего месяца лунного календаря; в этот же день как в Ишкашме, так и в Вахане никому не дают огня из дому на сторону, при этом М. С. Андреев прибавляет, что, возможно, этот обычай составляет пережиток древнего культа огня.³¹

Нам представляется, что эти обычаи припамирских таджиков имеют прямое отношение к старинному иранскому культу умерших предков, которые в Новый год посещали своих потомков. Первые дни Нового года посвящались им и поэтому никто посторонний не допускался в селение. Как правило, горные таджикские кишлаки были населены кровными родственниками и присутствие посторонних могло бы оскорбить духов предков. Запрещение

²⁹ М. А в р а н г. Праздники древнего Ирана. Тегеран, 1335 [1957], стр. 35—40 (на персидском языке).

³⁰ М. С. А н д р е е в и А. А. П о л о в ц е в. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан. Сб. МАЭ, вып. IX, СПб., 1911, стр. 27.

³¹ Там же, стр. 29.

давать огонь на сторону также связано с культом предков, культом домашнего очага. Правда, в последнем случае речь идет о первом дне одного из месяцев лунного календаря, но мы знаем, что лунный календарь нередко принимал некоторые функции солнечного, о чем, в частности, ярко свидетельствует широко распространенный в Средней Азии и Иране обычай прыгать через костры как в последнюю среду перед Новым годом, так и в последнюю среду лунного месяца Сафара.³²

Все это говорит о том, что культ предков у горных таджиков восходит к глубокой древности, равно, впрочем, как и большая патриархальная семья, неразрывно связанная с культом предков.

Возвращаясь к рассматриваемому обычаю обречения на гибель стариков, весьма любопытно отметить, что этиология изживания этого обычая связывается с мудростью и жизненным опытом пожилых людей, как это наглядно показывают приведенные нами примеры таджикского фольклора и фольклора других народов. Мудрость эта проявляется, естественно, главным образом в земледельческой практике. В таджикском кишлаке без совета и благословения стариков не начинали ни одной работы: старики определяли сроки вывоза удобрения, сева, пахоты, они были хранителями старинного земледельческого календаря, делали прогнозы погоды, определяли, будет ли лето засушливым, или дождливым, время наступления заморозков и т. п. Один из самых знающих и почтенных стариков в кишлаке персонифицировал мифического *бобо деҳкон'а* — деда-земледельца. Он проводил первую борозду, первый выходил сеять и только вслед за ним к этим работам приступало все остальное население кишлака.³³ Крестьянин-земледелец повседневно нуждался в мудрых советах стариков, глубоко понимал и ценил пользу этих советов и в своих преданиях, в фольклоре отразил это, как бы противопоставляя уважение к старикам былому жестокому и бессердечному отношению к ним.

Однако В. В. Каллаш считает, что при патриархальном быте ни изменения в лучшую сторону экономических условий жизни, ни культ предков сами по себе еще не создают предпосылок для изживания рассматриваемого нами обычая: что престарелый человек, если даже он и стоял раньше во главе семейной общины или рода, лишался этой привилегии и обречение на гибель стариков или их умерщвление не противоречит тому, что они могли попадать в пантеон почитаемых предков. Лишь только тогда, когда развивается сознание цены мудрости и опытности, долгая жизнь ста-

³² Об этом см.: Н. А. К и с л я к о в. Сочинение Абу-Бекра Мухаммеда Нершахи «История Бухары» как этнографический источник. «Труды АН Таджикской ССР», т. 27, Душанбе, 1954, стр. 63.

³³ См., например: М. Р. Р а х и м о в. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период (историко-этнографический очерк). Душанбе, 1957, стр. 182 и сл.

риков считается желательной.³⁴ Нам представляются рассуждения автора в этой части несколько надуманными. Вряд ли можно стадially совместить разбираемый обычай с культом предков, с другой же стороны, и сам культ предков, как нам представляется, неразрывно связан с осознанием мудрости пожилых людей, стремлением использовать их опыт, их советы и наставления в повседневной жизни и в хозяйственных начинаниях.³⁵

Все сказанное в данной статье заставляет думать, что таджикские предания об отводе стариков в горы являются лишь отголосками обычая, возможно существовавшего в очень отдаленные времена, когда еще не сложилась прочная хозяйственная жизнь и патриархальные отношения. Можно, конечно, допустить, что и позднее, в условиях суровой жизни в горах, в периоды голодовок, вызванных неурожаем и падежом скота, разорений и бегства с насиженных мест, связанных со смутами и междоусобицами, горцам приходилось в ряде случаев прибегать к оставлению в горах стариков, обрекая их тем самым на смерть. Подобные случаи в свою очередь могли способствовать оживлению рассмотренных в этой статье древних преданий.

В заключение следует сказать о том, что разобранный сюжет на протяжении длительного времени подвергался известным изменениям. Основываясь первоначально на преданиях, он постепенно впитал в себя морализующие, нравоучительные элементы и тем самым принял характер, свойственный притчам или басням.

³⁴ В. В. К а л л а ш. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе, кн. 1, стр. 130—134.

³⁵ Д. К. Зеленин (Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов, стр. 51—52, 76) также подчеркивает, что в условиях развитого (родового) общества и оседлого образа жизни складывается культ предков и что опыт и мудрые советы стариков стали высоко цениться; эти советы спасают людей от голода или другого бедствия, что нашло выражение в фольклорных сказаниях (автор ссылается на латышские народные сказки, казахские и алтайские предания).