

НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ

Узбеки



НАУКА

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ
И АНТРОПОЛОГИИ
ИМ. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛЯ

АКАДЕМИЯ НАУК
РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН

ИНСТИТУТ
ИСТОРИИ

Серия
«НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»
Основана в 1992 году

Ответственные редакторы серии:
В.А. ТИШКОВ,
С.В. ЧЕШКО



МОСКВА
НАУКА
2011

Узбеки

Ответственные редакторы:

З.Х. АРИФХАНОВА,

С.Н. АБАШИН, Д.А. АЛИМОВА



МОСКВА
НАУКА
2011

УДК
63.5
ББК 39
У34



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 10-01-16128д*

**Ответственный секретарь серии «Народы и культуры»
Л.И. МИССОНОВА**

**Рецензенты:
академик АН Республики Узбекистан Ю.Ф. БУРЯКОВ,
кандидат исторических наук О.Б. НАУМОВА**

Узбеки / отв. ред. З.Х. Арифханова, С.Н. Абашин, Д.А. Алимова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т истории АН Республики Узбекистан. - М.: Наука, 2011. - 688 с. - (Народы и культуры). - ISBN 978-5-02-036991-7 (в пер.).

В очередном томе серии «Народы и культуры» представлен материал по этнической и политической истории, хозяйственной деятельности, семейному и общественному быту, материальной и духовной культуре узбекского народа. Книга, написанная ведущими узбекистанскими и российскими специалистами, которые привлекли новый фактический и богатый иллюстративный материал, восполняет пробелы в изучении истории и культуры узбеков. Значительное внимание уделено этнокультурным процессам в современном Узбекистане.

Для историков, этнологов и широкого круга читателей.

По сети «Академкнига»

Научное издание

УЗБЕКИ

*Утверждено к печати Ученым советом
Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук*

**Заведующая редакцией Н.Л. Петрова. Редактор Л.В. Абрамова. Художник В.Ю. Яковлев
Художественный редактор Ю.И. Духовская. Технический редактор Т.В. Жмелькова
Корректоры А.Б. Васильев, Р.В. Молоканова, Е.Л. Сыроева
Компьютерная верстка С.В. Ишутиной**

Подписано к печати 14.11.2011. Формат 70х100/16 Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ. л. 55,9 + 2,0 вкл. Усл.кр.-отт 65,3. Уч.-изд. л. 70,0. Тираж 830 экз. (РГНФ - 300 экз.). Тип. зак. **4062**

Издательство «Наука», 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru www.naukaran.ru

Отпечатано в ГУП «Типография «Наука», 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-036991-7

© Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Институт истории АН Республики Узбекистан, 2011

© Российская академия наук и издательство «Наука», серия «Народы и культуры» (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2011

© Редакционно-издательское оформление. Издательство «Наука», 2011



ПРЕДИСЛОВИЕ

Научно-исследовательский и издательский проект «Народы и культуры» предусматривает издание томов, посвященных истории и этнографии народов бывшего СССР. Понятно, что в силу ряда причин к настоящему времени удалось выпустить книги в основном по народам современной России. Коллективная монография «Узбеки» - пятая, касающаяся народов «ближнего зарубежья» (до этого вышли «Белорусы», «Украинцы», «Тюркские народы Крыма», «Калмыки», «Молдаване»). Готовятся к изданию «Армяне» и «Гагаузы».

Этнографическое изучение узбеков имеет давнюю историю и связано со многими методологическими проблемами, вытекающими из особенностей столь сложного своими историческими перипетиями региона, как Средняя Азия.

В 1942 г. С.П. Толстов, ставший через год директором Института этнографии АН СССР, выступил в Ташкенте на сессии Комиссии по этногенезу с докладом «Основные проблемы этногенеза народов Средней Азии». Он критиковал попытки видеть в истории однолинейный процесс, искать «для каждого народа один основной этнический корень». Толстов предлагал признать «изначальную сложность этнических истоков каждого народа». Для Средней Азии это был действительно важный тезис, поскольку история и культура народов этого региона переплелись настолько тесно, что рассматривать их в отрыве одно от другого было просто невозможно.

Спустя 20 лет в многотомной серии «Народы мира», изданной под руководством С.П. Толстова, была предпринята попытка на основании имеющихся на тот момент сведений рассказать об этнической истории и культуре среднеазиатских народов, не разделяя, а наоборот, находя то общее, что их объединяет.

Нельзя сказать, что обсуждение указанной темы происходило без каких-либо разногласий. Всесоюзная конференция «Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана», которая была проведена в Звенигороде в 1988 г., показала, что оставалось много сложных проблем - и они сохранились до наших дней. Один из таких вопросов касается соотношения иранского и тюркского компонентов в этно- и культурогенезе народов Средней Азии.

Перед современными исследователями стоят взаимосвязанные задачи - выявить этнокультурную специфику народов среднеазиатского региона и взаимовлияния, которые и привели к формированию этих народов.

Том «Узбеки» посвящен крупнейшему народу Средней Азии, в изучение которого большой вклад внёс упомянутый выше С.П. Толстов, а из узбекистанских ученых - академик К.Ш. Шаниязов. По сути, это первый крупный,

после распада СССР, совместный научный проект учёных России и Узбекистана в области этнологии.

Книга демонстрирует сохранение традиций классической этнографии, но в ней ощущается и стремление к обновлению методологии научных исследований, поиску новых тем и новых подходов. При всех сохраняющихся проблемах в области среднеазиатских изысканий, не будет преувеличением утверждать, что данная работа является самым совершенным на сей день историко-этнографическим исследованием узбекского народа. Это стало возможным благодаря поистине подвижнической, вдумчивой и инициативной работе авторского коллектива, прежде всего сотрудников Института истории АН Республики Узбекистан. Местная школа этнографического изучения региона продолжает развиваться, накапливать новые материалы и стремится к сотрудничеству с коллегами из других стран.

Особую благодарность мы хотим высказать ответственным редакторам тома - З.Х. Арифхановой, С.Н. Абашину, Д.А. Алимовой. Публикация была бы невозможна без кропотливого труда сотрудников ИЭА РАН Л.И. Миссоновой, Н.В. Павловой и Е.А. Юриной. Мы выражаем искреннюю благодарность заведующей редакцией истории издательства «Наука» Н.Л. Петровой, её коллегам и, в частности, редактору Л.В. Абрамовой. И, конечно, мы не можем воздержаться от слов признательности в адрес руководства Российского гуманитарного научного фонда, без поддержки которого, а также издательства «Наука», серия «Народы и культуры» не состоялась бы вовсе.

В.А. Тишков, С.В. Чешко

ВВЕДЕНИЕ

Наиболее важными и весьма сложными проблемами современности являются этнические процессы, вопросы этногенеза и этнической истории. Этнографическое изучение отдельных народов, реальное раскрытие особенностей их хозяйства, быта, общественной жизни и культуры имеет важное научное значение, позволяет понять характер этнокультурных процессов в комплексе единой ткани исторического развития.

Настоящая книга посвящена историко-этнографическому описанию узбеков - самого многочисленного из народов Средней Азии. Работа является результатом многолетних исследований коллектива авторов, которые путем анализа и обобщения широкого круга разнообразных источников и литературы, полевых этнографических материалов и этносоциологических исследований делают попытку обрисовать этнический облик узбекского народа, раскрыть историю его формирования, показать накопившийся в течение многих веков богатый опыт ведения хозяйства, обрисовать его традиционные занятия, трудовые навыки в земледелии, животноводстве и ремесленном производстве, раскрыть материальную и духовную культуру, общественный и семейный быт, специфику народных праздников, игр и развлечений, особенностей уклада жизни.

Предваряя основное содержание, мы хотели бы высказать несколько общих положений об этногенезе и этнической истории узбеков.

Этническую основу узбеков в прошлом составляли такие древние народы как саки, массагеты, согдийцы, бактрийцы, ферганцы, чачцы, издревле проживавшие на этой территории и говорившие на различных диалектах восточно-иранских языков. С середины I тыс. до н.э. сюда с северо-востока проникают тюрко-монгольские компоненты под общим названием «*тюрки*». Эти два этнических пласта составили основу сформировавшейся здесь в эпоху бронзы расы Среднеазиатского междуречья (термин Л.В. Ошанина), расселившейся в междуречье Сырдарьи и Амударьи - Мавераннахре, территория которого составляет основную часть современного Узбекистана.

Во второй половине I тыс. до н.э. и в начале I тыс. н.э. этническая история развивалась на основе притока сюда новых тюркских этнических групп и образования государств *канглийцев* (государство Канг, III в. до н.э.) (*Бичурин*, 1950. Т. II. С. 184; *Шониёзов*, 1990; *Филанович*, 2001), юечжи, кушан (I в. до н.э. - V в. до н.э.). Процессы тюркизации местного населения заметно усилились в эпоху Тюркского каганата (VI-VIII вв.), когда значительно активизировались этнокультурные процессы, что ярко проявилось в тюрко-согдийском симбиозе (*Кляшторный*, 1964; *Отахужаев*, 2010). Завершающий период этногенеза узбекского народа связан с образованием в Мавераннахре крупного тюркского государства - с установлением господства Караханидов

(IX-XI вв.). В государстве Западных Караханидов сформировался тюркский народ, который составила этническую основу современных узбеков. Единство и одинаковость всех этнических компонентов на этом этапе проявилась в тождественности таких характеристик, как общность территории, культуры, языка, исторических судеб, государственной принадлежности, религии и, как следствие, общего этнического самосознания (*Шониёзов, 2001*). В конце XV - начале XVI в. в эту уже сформировавшуюся и устоявшуюся тюркскую общность влились новые массы тюрков, получившие названия «даштикипчакских узбеков», пришедших из степей Дашт-и-Кипчак (современная территория Казахстана, Южного Урала, Нижнего Поволжья и Западной Сибири). Они не внесли ничего нового в уже сложившуюся общность, оказав ограниченное этнокультурное влияние лишь на южные области современного Узбекистана (Зарафшан, Кашкадарья, Сурхандарья). Однако уже сформировавшийся до их прихода тюркский народ получил от них этноним «узбек».

На протяжении веков у предков узбеков сложились богатые традиции ведения хозяйства. Большая часть населения Среднеазиатского междуречья и прилегающих областей занималась оседлым земледелием, ремеслом и животноводством. Здесь выделялись три основных культурно-хозяйственных комплекса: 1) оседлые жители оазисов, ведущие интенсивное земледелие с применением искусственного орошения; 2) полuosедлые хозяйства, сочетающие скотоводство и земледелие; 3) хозяйства кочевников - скотоводов. С древних времен переселенцы-кочевники постепенно переходили к оседлому земледелию и ремеслу, а их хозяйство приобретало комплексный характер. В процессе развития экономики и культуры узбеков эти типы хозяйствования значительно изменились, особенно заметно в XIX-XX вв., когда исчез наиболее древний тип полuosедлого комплексного хозяйства, а также кочевое скотоводство, и значительная часть узбекского общества перешла к городскому образу жизни и индустриальной экономике. Вместе с тем исторически сложившиеся традиционные трудовые навыки населения продолжают сохраняться и по-новому использоваться в повседневном быту современных узбеков (*Народы Средней... 1962. С. 37*).

Язык - один из важных критериев при определении этнической идентичности. Язык узбеков учёные относят к карлукской группе западной ветви тюркских языков. Его формирование в основном было завершено в первой половине X в., в X-XI вв. он получил широкое распространение среди оседлого населения, кочевых и полукочевых племен и стал для них единым разговорным и литературным языком (*Баскаков, 1962. С. 118*). Этот язык, являвшийся одним из наиболее древних письменных тюркских языков, использовался в качестве литературного как оседлым тюркским населением, так и кочевниками. Для народов региона было характерно тюрко-иранское двуязычие.

Находясь на пути мощных миграций, многих иноземных вторжений и завоеваний, на стыке различных культур, в центре торговли оседло-земледельческих народов и кочевых скотоводческих племен, древнее население региона испытало на себе чрезвычайно сложные социально-экономические и этнические процессы. По археологическим данным можно наблюдать взаимовлияние среднеазиатских культур и населения Западной Сибири, Восточной Европы, Кавказа еще с эпохи неолита. В глубокую древность уходят истоки культурных взаимоотношений народов Средней Азии, в том числе и

предков узбеков, с древним Ираном, Индией, Китаем и другими странами Центральной, Передней и Юго-Западной Азии.

Средняя Азия и народы, населявшие ее в течение своей многовековой истории, входили в состав многих полиэтнических государств: Ахеменидской державы, Селевкидов, Греко-бактрийского царства, Кушанской империи, государства Канг, Тюркского каганата, Арабского халифата, государств Саманидов, Караханидов, Хорезмшахов, империи Чингисхана, державы Амира Темура, государств Шайбанидов, Аштарханидов, Бухарского эмирата, Хивинского и Кокандского ханств, Российской империи и СССР. Народы, населявшие регион с глубокой древности и живущие на современном этапе, объединены хозяйственно-бытовой, языковой, культурной и конфессиональной общностью, что сказалось на всех сторонах их жизни. Это верно отметил востоковед Н.И. Конрад: «История каждого народа всегда связана с историей его соседей... Поэтому в истории народов действуют факторы, создаваемые именно общностью исторической жизни» (Конрад, 1972. С. 17).

Но всех этапах истории узбеков религия пронизывала все стороны жизни общества - политическую, социально-экономическую, духовную, морально-нравственную. Доисламские верования (зороастризм, анимизм, тотемизм, шаманизм и др.), а также манихейство и несторианство играли этноинтегрирующую роль в среднеазиатском обществе. После завоевания Мавераннахра арабами в VII в. ислам изменил конфессиональную идентичность местного населения. Предки узбеков и других среднеазиатских народов приняли ислам суннитского направления. Новая вера стала главным источником морали, нормой бытия, всего образа жизни. Но она не смогла уничтожить до конца прежние традиционные верования, более того, впитала в себя многое из культов и религиозных обрядов предшествующих эпох. В этом проявлялась специфика религиозной жизни мусульман Средней Азии - этот синтез значительно обогатил духовную жизнь узбеков, вобрав в себя достижения народов большого конфессионального пространства. Войдя в единое религиозное пространство арабских и других стран Востока, средневековые мыслители Мавераннахра Имам ал-Бухари, Имам ат-Термези Абу Мансур ал-Матруди, Бурханиддин ал-Маргинани и другие внесли большой вклад в сокровищницу исламского вероучения, стали признанными богословами мусульманского мира. Труды известных учёных - Мухаммада ал-Хоразми, Ахмада Ал-Фергани Абу Насра Фараби, Абу Али ибн Сино, Абу Райхана Беруни, Мирзо Улугбека и других, в области философии, истории, астрономии, медицины, математики, географии и стали не только открытиями в мировой науке, но и подняли этнокультурное развитие предков узбеков и других народов региона на новую высоту. Огромный вклад в это внес основоположник узбекской поэзии Алишер Навои.

Вторая половина XIX-XX в. ознаменовалась совершенно новыми политическими реалиями, определившими новые черты в хозяйственной деятельности и этнокультурной жизни узбеков. Этот период характеризовался переменами в быту, традиционной культуре, в обрядовой жизни. Они были связаны с вторжением в жизнь народа, имевшего свою ментальность, свою цивилизационную нишу в мировой культуре, норм и представлений европейской культуры, которые в этом процессе сыграли неоднозначную роль.

К началу XX в. территория современного Узбекистана была разделена в административном отношении между Туркестанским генерал-губернаторством,

Бухарским эмиратом и Хивинским ханством и находилась в полной или частичной колониальной зависимости от Российской империи. В условиях такой раздробленности длительное время конфессиональная идентичность была более значимой для местного жителя, этническая идентичность отходила на задний план. В 1924 г. была образована Узбекская ССР, объединившая в одной республике большинство узбеков. Культурные преобразования советского времени определили заметные положительные сдвиги в обществе, обогатили этнокультурную среду - появились всеобщее образование (школьное и вузовское), наука, светская литература, музыка, искусство и т.д. Однако это сопровождалось наступлением на национальные ценности, отрывом от корней национальной культуры, попыткой русификации. В экономике эти противоречивые тенденции проявились в насыщении новой техникой, развитии промышленной базы, внедрении достижений науки в хозяйство и т.д., но вместе с тем игнорирование традиционных форм организации и опыта ведения хозяйства привели к нежелательным явлениям - монокультуре хлопка, экологическим коллизиям (Арал), засолению и заболачиванию земель. Появление современной промышленности не сопровождалось формированием достаточного количества национальных кадров для нее. Вместе с тем произошло ущемление исконно традиционного труда узбекских ремесленников.

В последнее десятилетие XX в. произошли существенные изменения в жизни узбекского народа. 31 августа 1991 г. была провозглашена суверенная, независимая Республика Узбекистан. Согласно Конституции, принятой в 1992 г., Узбекистан - демократическая парламентская республика, главой которой является Президент Республики. Этот исторический факт имеет большое значение для дальнейшего всестороннего развития узбекского народа, для восстановления его национальных традиций и самобытной культуры. Обретение Узбекистаном независимости дало широкие возможности для дальнейшей консолидации нации. Если в советский период процесс национального строительства происходил на базе трансформации и, в определенной мере, критики прежней истории и традиций, то в период независимости он связан с идеей национального возрождения, объединяющей историческое прошлое, настоящее и будущее.

Одним из направлений государственной политики стало возрождение историко-культурного наследия, в том числе имен выдающихся деятелей Узбекистана, внесших вклад в развитие мировой цивилизации. Созданы архитектурные ансамбли, памятники, посвященные историческим личностям: государственным деятелям и полководцам Амиру Темуру, Джалалиддину Мангуберди; известным ученым, оставившим заметный след в мировой науке, просвещении и духовности - Мухаммаду аль-Хорезми, Абу Райхану Беруни, Абу Али ибн Сино, Ахмаду аль-Фергани, Мирзо Улугбеку, а также, выдающимся теоретикам исламского учения Исмаилу аль-Бухари, Хакиму ат-Термези, Абу Мансуру Мотуруди, Бурханиддину Маргинани и др. По инициативе государства и поддержке ЮНЕСКО проведены торжества по поводу их юбилейных дат.

Не менее широко проходили мероприятия, посвященные юбилеям древних городов Узбекистана: 2000-летию Маргилана, 2200-летию Ташкента, 2500-летию Бухары, Хивы и Термеза, 2700-летию Шахрисабза и Карши, 2750-летию Самарканда, как в самой стране, так и в Штаб-квартире ЮНЕСКО в Париже. Признанием вклада Узбекистана в мировую цивилиза-

цию стало и решение ЮНЕСКО (2001) о включении региона Байсун (Сурхандарья), а также таких уникальных явлений узбекской музыкальной культуры, как «Шашмаком», «Катта ашула» и «Навруз» в список мировых «Шедевров устного и нематериального наследия человечества». Все это играет важную роль в формировании исторической памяти и укреплении национальной идентичности.

В предлагаемой работе речь идёт главным образом об узбеках, проживающих на территории современного Узбекистана. Современный Узбекистан, расположенный в центральной и северо-западной части Средней Азии, занимает территорию около 448 тыс. км и граничит с Киргизией, Туркменией, Казахстаном, Таджикистаном и на небольшом участке с Афганистаном. Численность населения республики в 2010 г. составляла 28 млн человек. Из них 81,7%, или 22,879 тыс. человек, составляли узбеки, остальные - представители свыше 100 других национальностей. В 2005 г. наиболее многочисленными из них являлись таджики (1237,4 тыс.), русские (1050 тыс.), казахи (977,8 тыс.), каракалпаки (556,4 тыс.), татары (276,4 тыс.), киргизы (227,4 тыс.), туркмены (152,3 тыс.), корейцы (154,4 тыс.), украинцы (94,2 тыс.), и другие (450,2 тыс.) (Узбекистан миллий... 2006. Т. 12. С. 56).

Начало интенсивного этнографического изучения узбеков и их предков связано с колониальным освоением края. Российскими исследователями в XIX в. были сделаны значительные шаги в изучении быта, традиций, духовной культуры узбекского народа. Этнографическая мысль конца XIX - начала XX в. связана с именами таких востоковедов, историков, этнографов, путешественников и государственных деятелей, как М.С. Андреев, В.В. Бартольд, В.Л. Вяткин, А.А. Диваев, Н.С. Лыкошин, Н.Г. Маллицкий, супруги В.П. и М. Наливкины, Л.В. Опшанин, Е.Д. Поливанов, В.В. Радлов, А.А. Семенов, И.И. Умняков, А.П. Шипов и др. Прделанная ими работа имела прежде всего государственно-политическую направленность, служила целям освоения края, вместе с тем она имеет положительные результаты и для наших дней, так как был собран большой этнографический материал, характеризующий образ жизни населения региона второй половины XIX - начала XX в.

Этнографическому изучению узбеков посвящено немало научных трудов, написанных в советское время. В каждом из них освещается какой-либо важный аспект этнокультурных процессов или в комплексе рассматривается специфика этнического образа жизни узбеков какого-либо региона. Серьезные оригинальные исследования были опубликованы такими учеными, как В. Н. Басилов, С.С. Губаева, М.А. Бикжанова, И.М. Джаббаров, Т.А. Жданко, Х. Исмаилов, К.Л. Задыхина, Б.Х. Кармышева, Г.П. Снесарев, О.А. Сухарева, С. П. Толстов, К.Ш. Шаниязов и др. В 1960-е годы вышли первые труды, где обобщался этнографический материал об узбеках. Этнографы Узбекистана, Москвы и Ленинграда осуществили это в одном из выпусков многотомного издания «Народы мира», посвященного народам Средней Азии и Казахстана (1962 г.). Попытка рассмотреть и обобщить специфику этнокультурного развития узбеков в XX в. была предпринята в двухтомной «Истории народов Узбекистана» и четырехтомном издании «Истории Узбекской ССР».

В советский период этнография узбеков и других народов Центральной Азии не была в центре внимания зарубежных исследователей. Впрочем она имела свою историографическую традицию, которая в основном опиралась на вторичные источники и характеризовалась некоторой советологической

направленностью. В конце 1980-х - начале 1990-х годов интерес к этой тематике начинает расти. В 90-е годы XX в. изучение народов Центральной Азии за рубежом как региона в целом, так и узбеков, в частности, становится востребованным, что связано с открывшейся возможностью проводить самостоятельные полевые исследования и работать в местных архивах. Узбекистан, как и другие страны региона, привлекает исследователей из самых разных стран мира. В Ташкенте открываются представительства научных организаций Германии (Институт Гёте, Фонд Эберта, Фонд Аденауэра), Франции (Французский институт исследований Центральной Азии (IFEAC)), в Самарканде появляется Международный институт Центральноазиатских Исследований (МИЦАИ). При поддержке своих ученых, заинтересованных в исследованиях в Узбекистане, активно работают посольства Индии, Италии, Южной Кореи, США, Швейцарии и Японии.

Результатом этой активности стали коллективные сборники, монографические издания и брошюры, журнальные статьи таких известных исследователей, как Э. Олварга, Дж. Шоберлайна, Н. Шахрани, Д. Абрамсона, И. Бальдауф, Д. Кандиоти, О. Руа, Х. Фатхи, Б. Петрика, П. Финке, М. Камп и других, которые анализируют различные аспекты истории и культуры узбеков. Многие из этих работ основаны на собственных полевых исследованиях в Узбекистане.

Проблемы этнологии Узбекистана изначально были в центре внимания российских исследователей, которые внесли весомый вклад в разработку целого ряда вопросов этнического развития узбеков. Это осталось неизменным и сегодня, когда российские и узбекские ученые работают уже в разных государствах. Новой концептуальной постановкой вопросов отличаются исследования С.Н. Абашина (*Абашин*, 2004, 2007а), посвященные становлению узбекской национальной идентичности, этническим и национальным процессам, межэтническим связям в регионе. Опубликованы труды, освещающие с новых позиций тенденции развития общественной и семейной обрядности народов региона (*Лобачева*, 20016). Интерес представляет исследование этнорелигиозных процессов в Фергане (*Огудин*, 2002).

На современном этапе этнологами Узбекистана накоплен новый обширный полевой этнографический, исторический материал, написаны монографии, заполнившие белые пятна в изучении этногенеза и этнической истории узбеков (*Ахмедов*, 1996; *Шониёзов*, 2001; *Асқаров*, 2007). В последние годы на новом материале и с новых позиций рассмотрены вопросы общественного быта, образа жизни и культуры узбеков (*Джаббаров*, 2007), а также функционирование большой патриархальной семьи в прошлом (*Бўриев* и др., 1995). Впервые обстоятельно изучено традиционное и новое в современной жизни соседско-территориальной общины (*Арифханова*, 2000) и других традиционных институтов, различные формы доисламских верований (*Аширов*, 2007) и межэтнические процессы (*Абдуллаев*, 2005). За последние два десятилетия защищено большое количество диссертаций, где подняты и освещены еще малоизученные вопросы отдельных регионов Узбекистана.

Сегодня назрела необходимость и появилась возможность создать комплексный труд об узбеках, труд, который обобщает достижения исследовательской мысли и дает возможность ознакомиться широкому кругу читателей с богатой этнической историей, материальной и Духовной культурой, бытом и своеобразием одного из древнейших народов Средней Азии.

Публикуемая монография подготовлена в отделе этнологии Института истории Академии наук Республики Узбекистан совместно с сотрудниками Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Авторский коллектив состоит в основном из сотрудников этих институтов, а также привлеченных из ряда научных учреждений Ташкента: Национального университета Узбекистана, Ташкентского исламского университета и Института востоковедения, Института искусствознания, Института языка и литературы Академии наук Узбекистана. Их фамилии указаны в «Оглавлении». Читатель не сможет не заметить, что многие части книги принадлежат перу ведущего этнографа республики, академика К.Ш. Шаниязова, который в 2000 г. ушел из жизни. В основу главы К.Ш. Шаниязова по этнической истории узбеков положен сокращенный вариант текста его книги «Формирование узбекского народа» (Шониёзов, 2001), где сохранена основная концепция ученого и внесены лишь некоторые редакционные поправки.

В книге имеется глоссарий, подготовленный к.и.н. Н.Х. Азимовой, и библиография, состоящая из работ, упомянутых в тексте, а также из наиболее значимых трудов по этнической истории и этнокультурным процессам среди узбеков. Ссылки на источники и литературу сделаны по принципу, установленному для серии «Народы и культуры».

Фотоматериал представлен авторами разделов и составлен к.и.н. М.Х. Пайзиевой и к.и.н. З. Расуловой. Часть его взята из архива Института этнологии и антропологии РАН и подготовлена к.и.н. О.И. Брусиной.

Хочется выразить благодарности заведующему отделом этнологии Института истории АН РУз д.и.н. А.А. Аширову и сотрудникам этого отдела к.и.н. Н.Х. Азимовой, к.ф.н. В.С. Хану за участие в редактировании отдельных глав работы, а также научным сотрудникам к.и.н. Б. Убайдуллаевой, к.и.н. И. Хужахонову, А. Каюмову, А.Р. Тогаеву, М.Д. Тену, М. Хотамовой за научно-техническую редакцию, Д.Р. Каримовой - за выполненные ею компьютерные работы.

ЧАСТЬ I

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ



ГЛАВА I

ЭТНИЧЕСКАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ УЗБЕКОВ

ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Физический тип узбеков, как и других народов Средней Азии, стал предметом антропологических исследований, проведенных А.П. Богдановым в 1887 г., 1888 г.; Уйфальви (Uifalvy) в 1878 г.; А. Харузиным в 1889 г., 1891 г.; И.Л. Яворским в 1895 г.; В.Э. Пайселем в 1897 г.; С. Масловским в 1901 г.; А.А. Ивановским, 1903 г., 1904 г. и др. (Лунин, 1965; Гинзбург, Трофимова, 1972. С. 12-19; Алексеев и др., 1990. С. 78-91). В 30-е годы XX в. было показано своеобразие преобладающей среди узбеков антропологической комбинации признаков, которая была выделена в качестве самостоятельной единицы в расовой систематике населения Средней, Передней и Южной Азии. Э. Фишер назвал ее ориентальной (Fischer, 1923. С. 122-222), А.И. Ярхопамиро-ферганской (Ярхо, 1934. С. 3-21), Л.В. Ошанин - расой Среднеазиатского междуречья (Ошанин, 1931. С. 312-314; Ошанин, Зезенкова, 1953. С. 9-56). Последний термин распространился довольно широко, однако ареал расселения представителей этой расы гораздо шире, чем собственно район междуречья Амударьи и Сырдарьи. Не вдаваясь в обсуждение этой проблемы, следует отметить, что скрывающийся под этими терминами комплекс признаков существует как реальное популяционно-генетическое образование в составе современного человечества.

Происхождение этого морфологического комплекса до сих пор вызывает дискуссию в антропологической литературе, в связи с чем было высказано несколько гипотез (Бунак, 1956. С. 86-104; Дебец, 1948; Рынков, 1964. С. 74-93; Гинзбург, Трофимова, 1972. С. 299-307; Алексеев, 1974. Дубова, 1978. С. 32-37; Пестряков 1980; Перевозчиков, 1991. С. 45-60; Яблонский, 2001; и др.). Некоторые из авторов считают расу Среднеазиатского междуречья достаточно древним образованием в составе южных европеоидов, изначально имевшим такой специфический признак как брахикефалия. Другие авторы полагают, что она сформировалась на основе длинноголовых европеоидов путем последующей сравнительно поздней брахикефализации. В рамках подобного подхода в качестве исходных европеоидных групп назывались, с одной стороны, типичные древние средиземноморские, грацильные и узколицые формы, с другой - андроновские, массивные и широколицые.

В решении проблемы о механизмах, месте и времени происхождения этого комплекса признаков первостепенную роль играют палеоантропологические данные.

Исследования современного населения Средней Азии, неоднократно проводившиеся на протяжении XX в. с использованием широкого спектра антропологических программ, вкуче с палеоантропологическими данными, позволяют получить достаточно полную морфологическую характеристику узбеков. В целом, при большом этническом, морфологическом и генетическом своеобразии они европеоидного облика с примесью различной степени монголоидности - от полного ее отсутствия до значительной. Разумеется, единство этнического состава узбеков относительно. Как известно, среди узбеков в культурно-историческом и этническом аспектах выделяются два пласта: с родовыми делениями, составляющими преимущественно сельское население, и без родовых делений, преимущественно городское. Городское население в целом отличается от сельского большей концентрацией восточных особенностей. Однако существует на сегодняшний день немало территориальных групп, не соответствующих такой четкой дифференциации, что свидетельствует о достаточной сложности этнической истории узбекского народа.

Хронологическое изучение палеоантропологических и краниологических серий позволяет выявить следующие основные этапы становления антропологического облика узбекского населения и связанных с ним этногенетических процессов во всей Средней Азии.

В эпоху неолита были представлены два антропологических комплекса: протоевропейский и средиземноморский. Первый преобладал в составе населения северных областей, в частности у племен кельтеминарской культуры в Присарыкамьшье, к западу от Хорезмского оазиса, второй - у населения джейгунской культуры прикопетдагской полосы Туркменистана и гиссарской неолитической культуры Южного Таджикистана. Население среднего течения Зарафшана принадлежало ко второму комплексу, генетически близкому к южному неолитическому населению Средней Азии. Об антропологическом облике населения эпохи энеолита можно судить по сериям из Южного Туркменистана и поселения Саразм в долине Зарафшана, которые оказались близкими по материальной культуре и антропологическому типу. Это свидетельствует о наличии интенсивных культурных, этнических и расогенетических связей энеолитического населения долины Зарафшана с южными племенами.

В эпоху бронзы на данной территории преобладали те же два морфологических комплекса. Представители первого занимали обширную область, включавшую территорию нынешнего Казахстана и северную степную полосу Средней Азии, и были носителями андроновской, тазабагыябской и срубной культур, а второго - преимущественно южные и центральные земледельческие оазисы (намазгахская, сапаллинская и заманбабинская культуры). Пограничными областями, разделяющими их, были низовья Амударьи, территория среднего и нижнего течения Зарафшана и верховьев Сырдарьи. Население долины Зарафшана по материальной культуре было близким к андроновцам, а по антропологическим особенностям - к южным европеоидным популяциям. Продвижение представителей степной культуры в южные области было доказано многочисленными археологическими работами, а также антропо-

логическими исследованиями В.В. Гинзбурга и Т.А. Трофимовой. Однако имеющийся в настоящее время огромный палеоантропологический материал убедительно доказывает присутствие представителей андроновской расы только в среднем течении Зарафшана.

В первой половине I тыс. до н.э. существенных изменений в расселении протоевропейцев и средиземноморцев, по сравнению с предыдущим этапом, не наблюдается. Первые занимают восточные предгорья Северной Бактрии, юго-запад Туркменистана, а вторые - Хорезмский оазис и Ферганскую долину. Появившиеся впервые в этот период племена восточного происхождения населяли северные области (Юго-Восточное Приаралье, север Древнебухарского оазиса и Устюрт, Тяньпань). Следов пребывания их в земледельческих оазисах не обнаружено.

В эпоху античности (V-III вв. до н.э. - IV в. н.э.) происходят массовые передвижения европеоидных племен из степных областей в Западный, Центральный и Южный Согд и далее в Северную Бактрию (южные области Узбекистана и Таджикистана, юго-восточный Туркменистан, Северный Афганистан). По материалам этой территории (Гекдаг II, Кыршылыккыр, Джузкудук, Кулькудук) установлено несколько направлений такого продвижения. Один путь, принадлежащий савроматам и сарматам Поволжья-Приуралья, обнаруживается в Восточном Прикаспии и Узбое. Второй, принадлежащий кочевническо-скотоводческим племенам, проходил из Восточного Приаралья через Центральные Кызылкумы в Бактрию (Поздний Тулхар, Аруктау и Коккум в Таджикистане, Мешретитахта, Бабашов в юго-восточном Туркменистане и Тиллятепа в северном Афганистане). Часть этих племен проживала в дальнейшем компактно на границе оазисов и степей, а другая - оседала в городах и крупных укрепленных поселениях (Дальверзинтепа, Айртам, Тепаи Шах, Старый Термез), где вступала в генетические связи с местным населением. Этнические контакты с сельским населением в этот период были минимальными (Ходжайов, 1987), когда отмечаются только отдельные случаи (Ангор, Ялантуштепа и др.).

Формирование расы Среднеазиатского междуречья на этом этапе наблюдалось главным образом в городах в результате смешения с местным субстратом. Этот процесс обнаруживался первоначально в бассейне верхней и средней Сырдарьи, Семиречье, затем в Зарафшанской, Кашкадарьинской и Сурхандарьинской долинах, но наиболее интенсивно - на юге Средней Азии. Сельское население Согда, Бактрии, Маргианы, Хорезма и Ферганы в этот период сохраняло прежний морфологический облик. Антропологический состав населения в этот период был исключительно разнородным. Так, в Хорезме преобладает средиземноморский комплекс, характерный для южных областей, тогда как удельный вес протоевропейского комплекса резко уменьшается. Изменения, произошедшие в антропологическом составе населения Согда, бывшего ранее одинаковым с населением Бактрии, привели к замещению средиземноморских вариантов северным вариантом расы Среднеазиатского междуречья. Возможно, это было связано с переориентацией существовавших ранее торгово-экономических, политических, генетических и этнических взаимоотношений между Согдом и Бактрией на связи в северном и северо-восточном направлениях. Это мнение подтверждается данными археологов, обнаруживших появление многочисленных оборонительных сооружений, таможенных постов на границе Согда и Бактрии. В результате

этих событий население Согда приобретает морфологическое сходство с населением Чача и Ферганы.

Антропологический облик населения Ферганской долины также претерпевает существенные изменения. На севере концентрируются племена с восточными особенностями, на юге - европеоидные средиземноморские, на западе и востоке - племена, характеризующиеся северным вариантом расы Среднеазиатского междуречья. В составе населения Чач-Илака, территориально соответствующего современному Ташкентскому оазису, резко увеличивается монголоидная примесь, которую часто связывают с приходом сарматских племен Поволжья-Приуралья. Однако известно, что сарматы по антропологическому облику были европеоидными без монголоидной примеси. Сравнение серий из Чач-Илака с сериями из сопредельных областей позволило выявить близкие аналогии по морфологическому типу с усунями Семиречья, которые также продвигались в Ташкентский оазис и могли стать причиной таких изменений (Ходжайов, Ходжайова, 1993; Ходжайов, Ходжайова, 2001).

В раннем Средневековье, в период господства Западнотюркского каганата, население остается европеоидным, существенных изменений в этот период не наблюдается. В развитом Средневековье, напротив, происходят значительные изменения антропологического облика почти во всех областях, а наиболее значительные в Хорезме. В Средней Азии полностью исчезает обычай круговой деформации головы, а также резко падает удельный вес вторичных захоронений в оссуариях и хумах, что связано с распространением ислама. Значительное проникновение брахикефальных европеоидных популяций, имеющих в своем составе монголоидную примесь, отмечается с IX в., и оно резко увеличивается в XI-XII вв. Эти процессы приводят к внедрению брахикефальных признаков в физический облик местного населения. Грацильный средиземноморский тип сохраняется у городского и сельского населения только на юге и юго-западе Средней Азии.

Новые антропологические материалы позволяют выявить отдельные пути миграции также в предмонгольское время (IX-XII вв.), когда Средняя Азия входила в состав Западнокараханидского каганата (Ходжайов, 1987). Брахикефальные группы из северо-западных областей Иссык-Куля продвигались через Северную Фергану, далее по территории современного Северного Таджикистана через Джизак в район среднего течения Зарафшана (Миянкаль). Отсюда эти племена мигрировали в двух направлениях - в предгорные районы Шахрисябза и Каршинскую степь вплоть до средневекового Мерва. Эти процессы оказали гораздо большее влияние на антропологический состав местного населения, чем монгольское завоевание. Племена, подвергшиеся ассимиляции в домонгольское время, оказали более значительное влияние на морфологический облик населения Средней Азии, чем пришлые в послемонгольское (XIII-XIV вв.). Приход в позднем Средневековье (конец XV - начало XVI в.) даштикипчакских племен, явившихся одной из важных этнических компонентов в составе узбекского народа, привел к увеличению монголоидной примеси и к резкому возрастанию удельного веса представителей северного варианта расы Среднеазиатского междуречья. Тем не менее во многих городах и сельских поселениях по-прежнему численно преобладает южный вариант этого комплекса. Судя по имеющимся антропологическим материалам, в более поздний период (XVIII - начало XX в.) существенных

изменений в антропологическом составе узбекского населения не обнаруживается.

В исследуемые хронологические периоды, благодаря анализу краниологических материалов, обнаруживаются следующие закономерности во взаимоотношениях местного и пришлого населения (*Ходжайов*, 2000. С. 148-155). В эпоху античности часть пришлых кочевническо-скотоводческих племен занимала преимущественно пограничные области между степью и земледельческими оазисами. Эти племена сохраняли привычный образ жизни, продолжая хоронить своих покойников в курганных сооружениях, и слабо контактировали с местным оседлым населением. Однако другая часть пришлых племен внедрялась преимущественно в городские центры и крупные укрепленные поселения городского типа, где вступала в брачные связи с местным населением. В результате такого расселения антропологический состав городских жителей оказался в этот период более разнородным. Кочевническо-скотоводческие племена в сельских поселениях, по антропологическим данным, не проживали, благодаря чему это население сохраняло черты, присущие более древнему местному субстрату. Начиная с эпохи раннего Средневековья, ситуация существенно изменилась. Пришлые полукочевые племена оседали в сельских местностях, вокруг крупных городских центров и рядовых городов. Поэтому, за редким исключением, сельское население становится более матуризованным, чем городское.

Таким образом, итоги многолетних краниологических исследований от энеолита до позднего Средневековья оказались весьма ценными и способствовали выявлению узловых моментов становления и развития узбеков и других этносов Средней Азии. Однако для решения вопросов происхождения народов этого региона большое значение имеет изучение процессов формирования антропологического и этнического облика в более поздние периоды, когда прекращаются массовые миграции, а пришлое население переходит к оседлому образу жизни и преобладают процессы консолидации его с местным. При этом пути и механизмы последующего становления различных народов отличались своеобразием в силу многочисленных политических и исторических событий, приведших к формированию современных государственных образований.

Изучение дерматоглифических, одонтологических, серологических признаков и комплексов проливает дополнительный свет на региональное и групповое генетическое разнообразие узбекского населения.

В этнографической литературе представлены различные схемы периодизации взаимоотношений между местным и пришлым населением (*Ахмедов*, 1988. С. 28, 29; *Вахабов*, 1961; *Кармышева*, 1984. С. 219-230; *Толстой*, 1947; *Якубовский*, 1941). Большинство авторов выделяют три больших этнических пласта: потомки древних и средневековых этносов, которые были оседлыми насельниками («оседлое»); потомки домонгольских тюркских племен, смешавшихся со средневековыми огузами и тюрко-монгольскими племенами, пришедшими с войсками Чингизхана («ранние племена»); потомки даштикипчакских кочевых племен конца XV - начала XVI в. («поздние племена»).

Оседлое население, неоднородное по составу, представлено потомками древних обитателей историко-культурных областей. Такие области складывались в течение длительного исторического периода не только по административному принципу, но и по критериям общности территории, географического местоположения, хозяйственной, культурной и этнической однородности.

В силу исторических, социально-экономических и природных причин на их основе формировались большие государственные объединения древности Средневековья как Парфия-Маргиана, Бактрия-Тохаристан, Фергана, Хорезм, Согд, Уструшана, Чач-Илак, Памир, Семиречье, Тянь-Шань и Алай.

Население с родоплеменной структурой разделяется этнографами по ряду критериев на два основных пласта - «ранние племена» и «поздние племена». При классификации племен этнографами учитываются не только название, но и комплекс таких этнических определителей как особенности материальной и духовной культуры, язык, антропологический тип. Такое деление довольно условно, так как в их составе имеется значительное число родственных подразделений и племен, приходивших на данную территорию в разное время. Одни и те же племена были зафиксированы одновременно как в Дашти Кипчаке, так и в Мавераннахре. Многочисленные миграции привели к тому, что этнический состав племен не был стабильным, так как в силу бесконечных миграций он постоянно менялся. Различные этнические группы постоянно смешивались, объединялись в новые союзы, поэтому в составе «поздних» групп нередко обнаруживаются потомки более «ранних».

Обнаруженные тесные связи между всеми областями свидетельствуют о единстве и общности расогенетических и этногенетических процессов в Средней Азии. В то же время по отдельным признакам и комплексам выявлены значительные различия. Во многих областях мужское население оказалось более однородным, чем женское (Парфия-Маргиана, Бактрия-Тохаристан, Уструшана, Чаче-Илак, Фергана, Согд). Вариации среди последнего особенно значительны в Хорезме, который тяготеет к северо-восточным областям, и на Памире. Выделяются также женщины западного Согда и Парфии-Маргианы. Женщины остальных историко-культурных областей достаточно близки друг к другу (*Ходжайова, 2000; Ходжайова, 2007а*).

На территории Узбекистана выявлены особенности в процессах формирования морфологического состава городского, сельского и полукочевого населения. Выше обсуждались тенденции и причины таких различий при изучении палеоантропологических материалов от эпохи бронзы до позднего Средневековья. Современное городское население Ташкента, Джизака, Андижана, Самарканда, Термеза, Бухары, Хивы по дерматоглифике и одонтологии более однородно по составу, чем сельское. Изменчивость по определяемым признакам и комплексам среди городского населения была значительно меньше, чем у сельского. Поскольку города были центрами историко-культурных областей, в них, вероятно, более интенсивно протекали процессы гомогенизации. Мужское городское население более однородно, чем женское.

Сельское население представлено в основном группами с родовыми делениями, пришедшими в разное время. Однако среди него проживают в настоящее время и популяции без родовых делений. Применение многомерного анализа показало, что такие группы не отличаются по антропологическому составу от городского населения. Чаще всего это обитатели крупных сельских поселений, занимающих окрестности городов. Другая часть сельских популяций с родоплеменными делениями также приближается по составу и расовым градиентам к городскому населению. В распределении признаков и комплексов третьей, но основной массы сельских популяций с родоплеменной принадлежностью, выявляются разные по интенсивности спектры расо-

вых градиентов, в основном монголоидных, а в их распределении отмечают значительные, иногда разнонаправленные закономерности.

Изучение морфологических особенностей зубной системы в диахронном аспекте (на краниологических сериях и у современного населения) на протяжении нескольких тысячелетий позволяет рассматривать вопросы происхождения народов и их этнической истории, преемственности и миграций. Палеодонтологическая коллекция включает серии, принадлежащие городскому и сельскому населению Бактрии - Тохаристана, Согда, Хорезма и Ферганы (Ходжайова, 1996. С. 17-28; Ходжайова, 2007а). В зубном комплексе древнего и античного населения Бактрии преобладал вариант южного европеоидного одонтологического типа, но в то же время отмечено присутствие северного европеоидного. У древнего и средневекового населения южной Ферганы отмечается в основном европеоидный грацильный одонтологический тип. Ранне-средневековое население области Кердер обладает сочетанием черт, присущих европеоидному и восточному одонтологическим комплексам, с присутствием черт северного европеоидного. Одонтологический тип населения Хорезма в Античности и раннем Средневековье (III-VIII в.) был южноевропеоидным грацильным без монголоидной примеси, характерным для местного населения. Он сохранился в Хорезме в целом до XIII-XIV вв., но, начиная с IX в., отмечается также наличие восточного комплекса. Позднее, в XVII-XVIII вв., формируется смешанный одонтологический комплекс, близкий к современному населению Узбекистана. Население Бухары имеет в основе южноевропеоидный грацильный тип, смешанный с матуризованным и грацильным вариантами расы среднеазиатского междуречья, хорасанской и южносибирской. Однако жители ее сельской округи обладают слабо выраженными монголоидными особенностями, что подтверждает данные о расселении кочевых и полукочевых популяций за городской чертой, полученные при краниологических исследованиях. Население Андижана европеоидное с некоторой восточной примесью.

Результаты изучения одонтологии современного населения на уровне отдельных популяций обнаруживают особенности, характерные для метисных групп (Ходжайова, 2007б). Хотя в зубном комплексе выявлены все три основные одонтологические варианты, выделенные в Средней Азии, удалось определить существенные различия между городским и сельским населением. Современное городское население Термеза, Шерабада, Хивы имеет в своей основе в большей степени грацильный европеоидный одонтологический вариант, а население Ташкента, Самарканда (частично), Коканда, Андижана и, особенно, Джизака - в основном среднеазиатский. Этот одонтокомплекс, характерный для различных популяций коренного населения, сформировался в результате длительного смешения локальных расовых компонентов. Благодаря этому существует широкий диапазон изменчивости его в центральных, северо-западных и восточных областях (Согде, Хорезме, Уструшане, Фергане). Одонтологические особенности населения южных областей связаны со значительным присутствием грацильного европеоидного варианта. Уровень присутствия признаков восточного одонтологического типа варьирует от малого количества в южных областях до значительного - в остальных. Современное городское население более разнородно по строению зубной системы, чем сельское. Однако по распределению дерматоглифических признаков и комплексов, напротив, оно было более однородным, чем сельское.

Таким образом, морфологические особенности зубной системы современного населения Узбекистана включают в основном варианты одонтологических комплексов, сформировавшиеся еще в древности. Таковым является специфический одонтологический тип, очень близкий к южному европеоидному грацильному, сочетающему черты основного «западного» и в различной степени «восточного» стволов. В более поздние периоды значительно увеличивается удельный вес других вариантов. Изменения, протекавшие ближе к современности, а также наложение монголоидноеTM, происходившее в течение длительного времени, привели к тому, что современные популяции различаются по отдельным историко-культурным областям, так и в пределах одной области (Ходжайова, 2007а).

По серологической программе было изучено городское население Самарканда (город, пригород и сельские округа), Хивы (Ичан-кала, Дешан-кала, пригород Саят) и Ургенч, а также Самаркандского и Акдарьинского районов Самаркандской области. Сельское население было представлено как без родовых подразделений, так и с родоплеменными делениями. Современная картина распределения серологических генокомплексов Узбекистана отражает динамику многовековых исторических процессов, происходивших в Средней Азии и прилегающих регионах. Хотя серологические признаки более лабильны и проявляют большую изменчивость во времени и пространстве, чем более консервативные морфологические, преимущество заключается в их способности к дифференциации территориально и родственно близких групп. По имеющимся данным, существуют определенные различия в распределении генов и их комплексов между городским и сельским населением, особенно значительные в Самаркандском Согде. Сельское население без родовых делений (округи Самарканда) и Самаркандского района оказалось в значительной степени более однородным и европеоидным, чем население территориально близкого Акдарьинского района. В основном население Самарканда, его пригорода и сельской округи является панмиксной популяцией. При этом узбеки и таджики почти не различаются по системам АВО и Резус, что может быть следствием образования общего территориального комплекса в процессе их длительного совместного проживания. Такое заключение, обоснованное серологическими данными, подтверждается также дерматоглифическими и одонтологическими сведениями, полученными для этих же популяций.

В то же время у населения Акдарьинского района, имеющего родоплеменные деления, включаются четыре типа сочетаний генов изученных систем. Амплитуда колебаний генных частот в комплексах намного больше по сравнению с населением Самаркандского района. Кроме того, отдельные родоплеменные подразделения имеют внутrigрупповые различия по генному распределению. Так, кипчаки всех населенных пунктов представляют однородную популяцию, а ктаи и найманы - разнородную. Скорее всего такая гетерогенность в распределении генных частот крови является результатом поздних миграций в междуречье Акдарьи и Карадарьи (Мианкаль) значительных по численности племен. Племена расселялись родственными группами в основном чересполосно, поскольку в этот период отсутствовали большие участки неосвоенных и незаселенных земель. Такое заключение совпадает с данными, сообщающими о приходе различных племен и этнических групп, особенно в позднем Средневековье и за последнее столетие. Население меж-

дуречья Акдарьи и Карадарьи в целом можно отнести к кругу смешанных европеоидных популяций.

Распределение серологических признаков у населения Хорезма четко различается в направлении север-юг. Жители южного Хорезма, не имевшие родоплеменных делений, оказались более европеоидными, чем жители северного Хорезма, и входят в круг популяций, близких к туркменам. Часть монголоидных групп северного Хорезма с родоплеменными делениями близка к казахам и каракалпакам. Популяции южного Хорезма близки к популяциям Согда, Ферганы, но удельный вес европеоидного компонента у них выше, чем у населения Узбекистана в целом.

Изучение населения Хивы, как и Самарканда, по исторически сложившимся частям показало различие генных частот. Жители цитадели (Ичанкалы) обладают комплексом признаков, характерным для наиболее древнего субстратного населения, имеющего аналогии на юге Средней Азии и в Передней Азии. Жители Саята (сельской округи), будучи европеоидными, содержат незначительную монголоидную примесь, поскольку округа была заселена средневековыми племенами, частично имевшими родоплеменные деления. Население Дешан-калы (шахристана) занимает по генам промежуточное положение между двумя остальными частями.

Необходимо подчеркнуть, что серологические данные позволили выявить среди компонентов, входивших в европеоидный пласт городского и сельского населения Узбекистана, несколько антропологических вариантов, восходящих к автохтонному населению: расу Среднеазиатского междуречья, средиземноморского (закаспийского) и, в меньшей степени, переднеазиатского типов. Присутствие северного европеоидного компонента отмечается у населения северных и центральных областей. Эти варианты сильнее выражены в городах и у сельского населения без родовых делений, менее - у групп с родоплеменными делениями. Смешанность населения подчеркивается присутствием монголоидного компонента (элементов южносибирской и центральноазиатской рас), в большей степени у групп с родовыми делениями, особенно в северном Хорезме, и в меньшей - у городского и сельского без родовых делений.

Комплексное изучение населения по серологии, одонтологии, дерматоглифике и соматологии выявило особенности формирования морфологического и этнического составов жителей различных исторически сложившихся частей не только Хивы, но и других древних городов - Бухары, Самарканда, Термеза (*Ходжайов, Ходжайова, 1995; Ходжайова, 2007б, с. 124-154*). До сегодняшнего дня сохраняется этническая ситуация, когда вокруг крупных городов, таких как Бухара, Самарканд, Коканд, Хива, Андижан, Ташкент и других, занятых европеоидным населением, располагаются селения с несколько более монголоидными группами без родоплеменной структуры и сильно монголизированными с родоплеменной стратификацией. Подобная картина, видимо, была характерна для Средней Азии вплоть до XVI-XVII вв. (*Ходжайов, 2007а*). Как показывают краниологические материалы позднего Средневековья, после XVIII в. монголизированные полукочевые племена одинаково и одновременно внедряются как в города, так и сельские поселения. Тем не менее в целом антропологический облик городского населения отличается от сельского до настоящего времени.

Таким образом, узбеки имеют сложный этнический и расовый состав. В составе узбеков выделяются три основных расовых компонента: южноев-

ропеоидный, северноевропейский, монголоидный и, в незначительной степени, четвертый - экваториальный (индо-австралоидный). Два европеоидных компонента имеют глубокую древность и определенные ареалы распространения. В этногенезе узбеков принимал участие матуризованный андроновский тип, по крайней мере, с эпохи бронзы. У многих популяций по всем биологическим системам выявляются черты грацильной средиземноморской расы, особенно по палеоантропологическим данным. Границы ареалов этих типов, известных с эпохи мезолита и неолита, начиная с эпохи бронзы и раннего железа, постоянно изменялись в силу передвижения как южных средиземноморских, так и северных андроновско-срубных племен. Древнее и средневековое население Узбекистана, Таджикистана и Туркменистана включало элементы обеих древних рас, имея в целом общий морфологический и этногенетический пласт. Среди современного населения южный европеоидный компонент, как правило, встречается у узбеков без родовых делений в южных и центральных областях, а также у «ранних» групп узбеков, имеющих родоплеменную структуру. Северный европеоидный компонент представлен в северных областях Хорезма, Ферганы, Ташкентской области, а также у групп с родоплеменной структурой Кашкадарьинской, Самаркандской, Ташкентской, Сырдарьинской, Джизакской областей.

Следующим по времени был монголоидный компонент, который присутствует в морфологическом составе большинства узбекских групп, но в различной степени. В пределах Средней Азии он увеличивается в северо-восточном и северном направлениях, а в пределах Узбекистана - в северо-восточном и северо-западном. Однако выявляется очаг повышенной концентрации ее в центральных областях (Самаркандский Согд), откуда он уменьшается в радиальном направлении. Этот очаг характеризуется политипией. Большей частью монголоидный компонент встречается в составе групп с родоплеменной структурой.

Изучение таксономического положения узбеков среди евразийских групп на этническом и расовом уровнях выявило, с одной стороны, значительную близость таджиков, узбеков, уйгуров, туркмен, а с другой - киргизов, каракалпаков, в меньшей степени, казахов. Мужчины-узбеки ближе к туркменам и уйгурам, тогда как женщины - к туркменкам и таджичкам. На этническом уровне популяционные различия между этими группами перекрываются. Женщины становятся более однородными, чем мужчины, тогда как на популяционном уровне они более разнородны. Казахи отличаются от узбеков на расовом, типологическом, генетическом уровнях. Однако на популяционном уровне отдельные узбекские популяции с родоплеменной структурой приближаются к ним.

На локально-расовом уровне очень близки между собой по всем комплексам признаков, особенно по краниологии и дерматоглифике, носители признаков расы Среднеазиатского междуречья (узбеки и равнинные таджики) и закаспийском (туркмены). Некоторые исследователи предлагают объединить их в одну расовую единицу. На таком уровне морфогенетических взаимоотношений эти две местные среднеазиатские расы оказались более приближенными скорее к переднеазиатской, нежели к южносибирской.

Полученные результаты свидетельствуют о значительной этнической, морфологической и генетической гетерогенности современного узбекского населения, особенно на популяционном уровне. Однако на других уровнях исследования выявляется присутствие в определенной степени общих со-

матологических, дерматоглифических, одонтологических и серологических комплексов, характерных для других современных народов Средней Азии. Сходные черты особенно отчетливо проявляются по палеоантропологическим и краниологическим данным, на основании чего можно сделать заключение о значительной общности морфологических, этнических и исторических корней народов Средней Азии, а также о тесных морфогенетических и этногенетических связях узбеков с народами Казахстана, Передней и Южной Азии и с населением евразийских степей.

ЯЗЫК

Узбекский язык принадлежит к карлукской группе тюркской языковой семьи и является государственным языком Республики Узбекистан (принятием Закона о государственном языке ещё до Независимости республики -21 октября 1989 г. узбекскому языку был придан статус государственного языка). По генеалогической классификации языков узбекский язык считается одним из тюркских языков, а по морфологической классификации языков он является агглютинативным языком. Узбекский язык распространен в основном в Республике Узбекистан, а также в соседних республиках: Афганистане, Таджикистане, Киргизстане, Туркменистане, Казахстане, Синцзян-Уйгурском автономном районе КНР, Российской Федерации, Турции, Саудовской Аравии, США, Германии и в других странах.

На рубеже XI-XII вв. староузбекский язык начал выделяться от древнетюркского (общего праязыка всех современных тюркских языков) и развивался в течение последующего исторического развития. Исторически староузбекский язык в различных научных источниках назывался по-разному - «тюрки», «тюркский язык», «чагатайский язык», «чагатайско-тюркский язык», «сартковский язык». В частности, Г. Вамбери и вслед за ним некоторые западные ученые староузбекский язык XIII-XIX вв. необоснованно называли «чагатайским языком» (*Вамбери*, 1868. С. 42). Однако согласно источникам монголы никакого серьезного влияния на культуру, язык и литературу узбекского народа не оказали, иначе говоря, староузбекский язык не имеет отношения ни к Чагатаю, ни к монголам. Известные поэты и писатели Алишер Навои, Захириддин Мухаммад Бабур, Абулгази Бахадурхон писали на узбекском языке и называли свой язык творчества «туркий», «туркча», «турк» (*Бабур-наме*, 1958; *Абулгозий Баходирхон*, 1992).

В результате завоевания Мавераннахра Шайбанидами название «узбек» стало общим названием оседлого тюркского народа, проживающего на данной территории. Несмотря на то что этот народ и его язык до начала XX в. назывались «турк(ий)», «чагатай», «сарт», «узбек», с 20-х годов XX в. утвердилось единое название «узбек». Этноним «узбек» существовал со времен Амира Темура, но в связи с завоеваниями Шайбанидов начиная с XVI в. он широко распространился. Однако этот факт отнюдь не дает право считать, что история узбекского народа начинается именно с этого периода. В действительности же формирование узбекского народа и языка началось в X-XII вв.

Староузбекский язык считается непосредственным продолжением древнетюркского языка и основой современного узбекского языка. Орхон-енисейские каменные надписи, созданные на древнетюркском литературном

языке, образцы общелитературного языка тюркских народов Средней Азии - «Девону луғотит турк», «Кутадғу билиг» и другие энциклопедические произведения также являются письменными памятниками современных тюркских языков, в том числе и узбекского народного языка.

В формировании староузбекского литературного языка большую роль сыграла творческая деятельность таких писателей и поэтов как Рабгузи, Хорезми, Кутб, Сайфи Сарой, Атои, Саккоки, Сайд Ахмад, Ходженди, Якини, Ахмеди, Лутфи. Литературное творчество великого поэта и мыслителя Алишера Навои, а также его научная и практическая деятельность придали узбекскому языку статус официального языка как в государственных делах, так и в поэзии. Раскрыв эти поэтические возможности, Алишер Навои своими произведениями «Хазойинул маоний» (Сокровищница знаний), «Хамса» (Пятерница) и другими продемонстрировал утонченность и великолепие данного языка. Вместе с тем, он как исследователь в научном трактате «Муҳокаматул лугатайн» (Спор двух языков), сопоставляя староузбекский язык с персидским, обосновал фонетическую, лексическую и грамматическую развитость староузбекского языка, ни в чем не уступающего персидскому и доказал, что его родной язык является языком художественной литературы.

Староузбекский язык, охватывающий различные диалектные формы, появившиеся в результате зонального варьирования и эффективного взаимоотношения между тюркскими языками карлукской, огузской и кипчакской групп, со временем начал обладать общедиалектальными свойствами. Эти свойства еще более усилились из-за употребления множества арабских и персидских заимствований. Впоследствии книжный литературный язык сильно отличался от живого разговорного языка. Вследствие недостаточного распространения письменной литературы, в ранее созданных художественных произведениях еще сохранились диалектные формы, но позже такие формы употреблялись смешанно. Так, если в поэме Хорезми «Муhabбатнаме» отражались особенности огузского диалекта, а в произведении Кутба «Хосров и Ширин» - особенности кипчакского диалекта, то в историческом памятнике XVI в. «Бабурнаме» смешанно употреблялись особенности и карлукского, и кипчакского, и огузского диалектов (*Бабур-наме*, 1958). Таким образом, диалектальные формы и форманты постепенно получили общелитературный облик и к концу XVI в. основное место занимают особенности единого литературного языка.

В последующие столетия, когда творили такие писатели-поэты, как Машраб, Мунис, Муками, Фуркат, Завки, Хамза и другие, литературный язык, освобождаясь от книжности и напыщенности, приближается к разговорному, народному языку. Эта тенденция нашла свое отражение также в языке произведений Абдурауфа Фитрата, Махмудходжа Бехбуди, Абдулла Авлони, Абдуллы Кадири, Абдулхамида Чулпана и других писателей и просветителей. В 20-х годах XX в. организация «Чигатой гурунги» во главе с Абдурауфом Фитратом специально занимается вопросами сближения литературного языка с разговорным. Именно этот период считается переходным периодом от староузбекского литературного языка к современному литературному языку (*Нурмонов, Мадвалиев*, 2006. С. 60).

Современный узбекский литературный язык в диалектном отношении очень неоднороден. В качестве продолжателя староузбекского литературного языка он формируется в первой четверти XX в. из трех языковых диалектов: карлукский, кипчакский, огузский.

Карлукский диалект делится на несколько типов: 1) ташкентский тип - сюда входят говоры г. Ташкента и близлежащих к нему населенных пунктов (Паркент, Пскент, Чимкент, Джиззах, Карахтай, Ниязбаши и др.); 2) ферганский тип - в него входят говоры городов Ферганы, Андижана, Коканда, Намангана, Маргилана, Оша, Джалалабада и близлежащих к этим городам населенных пунктов (Вуадиль, Уйчи, Чартак, Шахрихан, Узген и др.); 3) самаркандско-бухарский тип - в него входят говоры городов Самарканда, Бухары, Ходжанда, Чуста, Уратепе и близлежащих к ним кишлаков. Этому региону характерен билингвизм (узбекский и таджикский языки).

Кипчакский диалект охватывает узбекские говоры некоторых районов Самаркандской, Бухарской, Кашкадарьинской, Сурхандарьинской областей, Ангренской долины и Мирзачуля. Представителей этого диалекта можно встретить в Северном Хорезме и Ферганской долине, в отдельных районах Каракалпастана и Таджикистана (лакайцы), а также в Афганистане.

Огузский диалект охватывает узбекские говоры Южного Хорезма (Ургенч, Хива, Ханка, Хазарасп, Багат, Кушкупир, Шават), Туркменистана (Ташауз), Южного Казахстана (Икан, Карабулак), каракульский говор Бухарской области.

Многие говоры указанных выше диалектных групп в той или иной степени различаются отдельными признаками. Например, узбекские говоры своим звуковым составом и некоторыми фонетическими особенностями разделяются на две большие группы: джекающие и йокающие говоры. В джекающих говорах в начале слова употребляется фонема ж (дж) вместо литературной й (например, йўл → жўл, йомон → жомон, йўк → жўк), заднеязычный гласный «а» вместо литературно-орфографического «о» (например, ота → ата, бола → бала и т.п.). Эти группы говоров различаются между собой также по количеству гласных фонем. В говорах карлукского диалекта имеется 9-10 гласных фонем. Говоры огузского диалекта более сложны в звуковом отношении, так как в них некоторые гласные фонемы сильно различаются не только качественно, но и количественно. Вокализм (система гласных) этих говоров состоит из абсолютно долгих и абсолютно кратких фонем, а количество этих фонем в отдельных говорах огузского диалекта достигает до 18. В то же время в говорах, являющихся опорными для узбекского литературного языка, количество гласных фонем не превышает 6-7. Указанные выше узбекские диалекты имеют некоторые различия и в области консонантизма (системы согласных), а именно: в ташкентском типе говоров отсутствует гортанный согласный х; в говорах Южного Хорезма согласные к, г отличаются своеобразным произношением; фонема ф существует только в самаркандско-бухарском типе говоров и др. Междиалектные различия в области лексики ещё более ощутимы.

Несмотря на имеющиеся различия все эти диалекты в той или иной степени участвовали в формировании национального, литературного узбекского языка. Среди них карлукский диалект вместе с входящими в его состав говорами является опорным диалектом узбекского литературного языка. В определении норм литературного узбекского языка опорными говорами являются ташкентский говор - с фонетической стороны, а ферганский и андижанский говоры - с морфологической стороны (*Решетов, Шобдуррахмонов, 1978*).

Внедрение в первой половине XX в. всеобщего обязательного среднего образования, изучение родного языка в системе образования в качестве отдельного предмета, широкое распространение средств массовой информации обусловили сближение народных говоров с литературным языком, расшире-

ние функциональной сферы современного узбекского литературного языка. В советское время широкое распространение получил русский язык. С одной стороны, это был естественный процесс, характерный для многонациональных государств, в которых невозможно обойтись без общего коммуникативного средства, обеспечивающего и функционирование самого государства, и возможности общения людей, и способы их интеграции в единое общество. С другой - внедрение русского языка нередко было чрезмерным в ущерб узбекскому.

Так поддерживалось употребление в узбекском языке слов русского и иностранного происхождения вместо имевшихся узбекских. В узбекский язык вошли такие слова, как автономия, алфавит, лампочка, остановка, реформа, управления и др. На русском языке в основном велось делопроизводство во многих учреждениях, а также конференции и совещания. Научно-исследовательские работы и диссертации рекомендовалось писать на русском языке. Научный и официальный стиль узбекского языка почти не развивался.

В связи с этим с середины 1980-х годов началось движение по защите и сохранению родного языка, религии, исторической культуры и национально-духовных ценностей нашего народа. Благодаря этому движению 21 октября 1989 г. был принят Закон о государственном языке Республики Узбекистан и в нем зафиксирован статус узбекского языка как государственного. 21 декабря 1995 г. Олий Мажлис (Верховный Совет) утвердил новую редакцию Закона о государственном языке. Принятие Закона было большим событием в общественной и культурной жизни узбекского народа. С введением его в жизнь узбекский язык начал развиваться как полифункциональный язык, действующий во всех сферах общественной культурной и хозяйственной жизни республики. Сегодня он так же функционирует, как государственный язык в мировом масштабе, на нем составляются международные акты, соглашения, договоры Республики Узбекистан. Издание различной художественной научной, учебной литературы, ведение делопроизводства во всех организациях и научных учреждениях на узбекском языке, разработка и внедрение научно-технической и общественно-политической терминологии - все это привело к развитию и совершенствованию узбекского литературного языка и расширению его общественных функций.

Подобно другим языкам узбекский язык имеет свою внутреннюю структуру. Его внутренняя структура - это сложная целостность, система, состоящая из взаимных отношений нескольких уровневых единиц. Он как система состоит из иерархических взаимоотношений фонетических (фонологических), лексических, морфологических, синтаксических уровней, также из гнездовых и последовательных взаимоотношений каждой уровневой единицы.

Графика. Среднеазиатские народы, в том числе и узбеки, в древности пользовались различными письменностями. Достаточно вспомнить такие алфавиты как арамейский, согдийский, пехлеви, орхоно-енисейский, уйгурский и др. После завоевания арабами Средней Азии местное население долгое время с VIII в. вплоть до 20-х годов XX в. пользовалось арабским алфавитом. 15 мая 1929 г. Всероссийская конференция филологов и писателей Узбекистана приняла решение о переводе узбекского языка на основе арабской графики на латиницу. Латинизированный узбекский алфавит функционировал до 1940 г., после чего он был заменен алфавитом, основанным на кириллице. При этом в новый алфавит были внесены отдельные буквенные знаки, обозначающие специфические звуки узбекского языка (ў, қ, ғ, х) (табл. 1).

Таблица 1
Узбекский алфавит на основе кириллицы

| | | | | | | |
|-----|-----|-----|----|-----|-------------------------|----------------|
| Аа | Бб | В в | Гг | Дд | Ее | Ёё |
| А | бе | ве | ге | де | ёе | но |
| Жж | Зз | Ии | Йй | Кк | Л л | М м |
| Же | зе | и | ие | ке | ле | Эм |
| Н н | О о | Пп | Рр | Сс | Тт | Уу |
| Эн | о | пе | ре | се | те | У |
| Ф ф | Хх | Цц | Чч | Ш ш | ъ | ь |
| Эф | хе | це | че | ше | разделитель ный знак | мягкий знак |
| Ээ | Юю | Яя | Ўў | Қ қ | Ғ ғ | Ҳ ҳ |
| Э | йу | йа | ў | ке | ге | хе |

После обретения независимости Узбекистана, 2 сентября 1993 г. Олий Мажлис (Верховный Совет) Республики Узбекистан принял закон «О внедрении узбекского алфавита на основе латинской графики». Новый латинизированный алфавит состоял из 33 букв и одного знака (апострофа): Аа - а, ВЬ - б, Сс - ц, Dd - д, Ее - э, Ff- ф, Gg - г, Hh - х, Ii - и, Jj - ж (дж), Kk - к, Ll - л, Mm - м, Nn - н, Oo - о, Pp - п, Qq - қ, Rr - р, Ss - с, Tt - т, Uu - у, Vv - в, Xx - х, Yu - й, Zz - з, Çç - ч, Ğğ - ғ, Ĵĵ - ж, Öö - ў, Dŋ - нг, Şş - ш, ' - апостроф. После нескольких лет испытания на практике, учитывая мнения и рекомендации специалистов по усовершенствованию данного алфавита, Олий Мажлис Республики Узбекистан в мае 1995 г. внес изменения в закон. Узбекский алфавит на основе латинской графики в новой редакции состоит из 26 букв и 3х буквосочетаний (Мадвалиев, 2005. С. 430) (табл. 2).

Таблица 2
Узбекский алфавит на основе латинской графики

| Печатные | Письменные | Названия | Кириллица | Печатные | Письменные | Названия | Кириллица |
|----------|------------|----------|-----------|----------|--------------|----------|-----------|
| A a | <i>A a</i> | a | Аа | Qq | <i>Qq</i> | qe | Ққ |
| B Ъ | <i>Bb</i> | be | Бб | Rr | <i>Rr</i> | er | Рр |
| Dd | <i>Dd</i> | de | Дд | S s | <i>Ss</i> | es | С с |
| E e | <i>Ee</i> | e | Ээ | Tt | <i>Tt</i> | te | Тт |
| F f | <i>Ff</i> | ef | Ф ф | Uu | <i>Uu</i> | .u | Уу |
| Gg | <i>Gg</i> | ge | Гг | Vv | <i>Vv</i> | ve | В в |
| Hh | <i>Hh</i> | he | Хх | Xx | <i>Xx</i> | xe | Хх |
| I i | <i>Ii</i> | j | И и | Yu | <i>Yu</i> | ye | Йй |
| Ji | <i>Ji</i> | je | Ж ж | Zz | <i>Zz</i> | ze | З з |
| Kk | <i>Kk</i> | ke | Кк | O'o' | <i>O'o'</i> | o' | Ўў |
| LI | <i>LI</i> | el | Л л | G'g' | <i>G'g'</i> | g'e | Ғ ғ |
| M m | <i>Mm</i> | em | М м | Sh sh | <i>Sh sh</i> | she | Шш |
| Nn | <i>Nn</i> | en | Нн | Ch ch | <i>Ch ch</i> | che | Чч |
| O 0 | <i>Oo</i> | o | О | Ng ng | <i>Ngng</i> | nge | нг |
| Pp | <i>Pp</i> | pe | Пп | | | | |

Лексика. Лексический состав современного узбекского литературного языка состоит из собственного и заимствованного пластов. Если собственный пласт лексики узбекского языка состоит из общетюркских и собственно узбекских слов, то в заимствованном пласте имеется множество арабских, персидских, таджикских, монгольских, русских слов, а также интернациональная лексика, заимствованная в основном через русский язык. Количественное отношение этих пластов под влиянием объективных общественно-политических изменений в разное время изменялось по-разному. В годы советской власти в лексику узбекского литературного языка вошло множество русских, интернациональных слов и терминов. После придания узбекскому языку статуса государственного, необоснованно заимствованные слова и термины начали заменяться изначально существовавшими в узбекском языке лексическими единицами.

В годы независимости Республики Узбекистан происходили существенные изменения в словарном составе узбекского языка. Появившиеся в узбекском языке в советское время такие слова как отпуск, практика, прописка, профиль, правление, реформа, счет, экономика и другие вышли из употребления (однако в разговорном языке некоторые слова такого типа всё ещё употребляются). Ряд слов и терминов, обозначавших понятия системы управления советской власти, как бюро, колхоз, комсомол, обком, октябрят(а), пионер, райком, совет, совхоз и другие превратились в историзмы. Вместе с тем, расширились функциональная сфера и смысловое содержание ряда слов как вазир, посбон, хоким, миршаб, домла, хокимият, вилоят, туман и др. Начали широко употребляться такие неологизмы как брокер, дилер, консалтинг, лизинг, маркетинг, менеджер, менеджмент, мониторинг, ноу-хау; дисплей, интернет, монитор, принтер, сайт, сканер, файл и т.п., обозначающие новые понятия системы рыночной экономики, науки и техники. Все указанные выше объективные изменения в лексическом составе узбекского языка нашли свое отражение в новом 5-томном «Толковом словаре узбекского языка», изданном в 2006-2008 гг.

В настоящее время узбекский литературный язык, годами обработанный, отшлифованный, всесторонне нормированный представителями данного же языка, сформировавшийся как единый национальный язык, функционирует во всех сферах жизнедеятельности узбекского народа.

ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ В ДРЕВНИЙ И АНТИЧНЫЙ ПЕРИОДЫ

Этническая история узбекского народа непосредственно связана с территорией, где проживали его ранние предки - Средняя Азия, Семиречье, западные области Восточного Туркестана. Эти территории являлись центром культуры и цивилизации человечества, существовавшей на протяжении многих тысячелетий благодаря двум великим рекам: Амударье (Окс) и Сырдарье (Яксарт). Здесь проживало множество различных народов, которые отличались друг от друга по языку, письменности, системе государственного устройства, имели свои характерные черты в материальной и духовной культуре (Ртвеладзе, Алимova, 2009. С. 47).

В эпоху бронзы на территории Средней Азии и современного Казахстана образовались два разных культурных региона: культура оседлого населения, занимавшегося поливным земледелием, которая была распространенной в Передней Азии, и культура степных племен. Представители последней, наряду со скотоводством, время от времени занимались и земледелием.

В конце III - начале II тыс. до н.э. на степных просторах широко распространяются медные и бронзовые изделия. Почти одинаковые природные условия, единство земледельческо-скотоводческих хозяйств, тесные этнокультурные связи привели к возникновению на огромной территории культуры «степной бронзы».

В середине II тыс. до н.э. культура степных племен эпохи бронзы распространилась и на южные территории Азиатского континента и вступила в непосредственный контакт с культурой оседлого земледельческого населения. В культуре, открытой экспедицией во главе с С.П. Толстовым в дельте Амударьи (Толстов, 1948б), отмечалось наличие в эпоху бронзы одновременно компонентов двух культур - срубной и андроновской. Именно в тот период на территорию Южного Хорезма пришли народы, являвшиеся представителями суюрганской культуры. Их происхождение связывается с южными областями. Здесь необходимо отметить, что в суюрганской культуре прослеживаются и следы тазабагыбской культуры. Благодаря этническим процессам того времени определенная часть степных племен, придя и осев здесь, стала перемешиваться с местным населением.

Образцы культуры степных племен эпохи бронзы были найдены в Зарафшанской долине в культурных слоях, датируемых II тыс. до н.э. Было установлено, что в составе этой археологической культуры участвовали и элементы культуры, свойственные предгорным территориям Копетдага. Эти данные свидетельствуют о том, что земледельческая культура, возникшая во II тыс. до н.э. на юге, в нижнем течении Амударьи и в Зарафшанской долине, была тесно связана с культурой северных степных племен эпохи бронзы.

К концу II тыс. до н.э. культура тазабагыбских и андроновских племен была широко распространена на территории всего Узбекистана. Материальные памятники, свойственные этим племенам, были обнаружены в Ферганской долине, Ташкентском оазисе, Зарафшанской, Кашкадарьинской и Сурхандарьинской долинах.

Таким образом, археологические и антропологические материалы эпохи свидетельствуют, что народы центральной части Средней Азии в том числе территории нынешнего Узбекистана, в эту эпоху сформировались путем синтеза пришлых северных, северо-западных и южных племен на местной этнической основе.

По вопросу о языковой и этнической принадлежности указанных культур исследователями высказывалось множество различных мнений. Но большинство из них сходятся на точке зрения, что во II тыс. до н.э. в Средней Азии проживали арийцы (индо-арийцы), которые включали в себя как охотников и рыболовов, так и племена, занимавшиеся скотоводством и земледелием (Толстов, 1948. С. 48), с характерным производством обливной керамики (культура Анау - см.: Массон, 1981). Как полагает С.П. Толстов, появление в середине II тыс. до н.э. в Хорезме носителей тазабагыбской культуры непосредственно связано с приходом сюда индоевропейских, индоарийских пле-

мен. Одни учёные считают, что эти племена пришли из южнорусских степей, другие предполагают, что индоарийцы сформировались в самой Средней Азии (*Антонова*; и др. 1973. С. 27; *Аскарлов*, 2005. С. 81-97).

С появлением орудий труда из железа (в первой четверти I тыс. до н.э.) в Средней Азии начинается свое развитие земледелие, основанное на искусственном орошении.

По мере развития оседлого земледелия начала увеличиваться численность населения, постоянно проживавшего на одном и том же месте. Стали возникать мощные цитадели и оборонительные сооружения. В крупных населенных пунктах и городах развивались ремесло (гончарное и кузнечное, ткачество и др.) и торговля. С усилением процесса взаимобмена продукцией различных производственных направлений (земледелия, кустарного промысла и животноводства) отдельные патриархальные семейства стали обогащаться, образовалась социальная дифференциация. В первой половине I тыс. до н.э. стали возникать ранние государства, которые появились в результате значительного развития экономики и усложнения политических структур (*История государственности...*, 2009. С. 61, 62). За последние 15 лет был опубликован ряд работ, в которых на основе археологических исследований памятников эпохи бронзы и раннего железа в долине Сурхандарьи, Кашкадарьи, Зарафшана и Ферганы рассмотрены различные вопросы, связанные с историей становления и развития городов, а также государственности на территории Узбекистана (*Аскарлов, Ширинов*, 1993; *Сулейманов*, 2000; *Шайдуллаев*, 2000; *Исамиддинов*, 2003; *Ртвеладзе*, 2005; *Анарбаев, Максудов*, 2007; *История государственности...*, 2009). В частности, было установлено, что эти процессы протекали здесь в условиях, при которых общество не имело развитой социальной дифференциации (*История государственности...*, 2009. С. 61).

В I тыс. до н.э. на севере и северо-востоке Средней Азии, а также на территории современного Казахстана проживали кочевые скотоводческие племена. Главную роль в их жизни играло животноводство, продукция которого (мясо, шерсть, кожа и др.) вывозилась на базары в соседние оседлые пункты и обменивалась на продукты земледелия. Власть в этих племенах была ограничена совещательным собранием. Члены его состояли из предводителей племен и аристократов, которые наживали богатства в военных столкновениях с соседними племенными объединениями, а также в набегах на оседлое население оазисов.

По мере развития искусственного орошения в I тыс. до н.э. в центральной части Средней Азии образовалось множество государств-оазисов, которые складывались вокруг крупных городских и торговых центров. Эти небольшие государства-оазисы со временем объединялись в крупные политические образования — царства, наиболее известными из которых были Бактрия, Маргиана, Согд и «Большой Хорезм». Здесь складывались народы, известные под именами *хорезмийцев, согдийцев, бактрийцев, ферганцев* и др. (*Очерки по истории государственности...*, 2001. С. 8). Основная часть населения в этих государствах Средней Азии занималась земледелием, немалое место в их хозяйстве отводилось также кустарному промыслу и животноводству. Искусственное орошение было более развито в Хорезме, в дельтовой части рек Амударья и Сырдарья, Зарафшанской и Ферганской долинах, а также в Ташкентском оазисе (*Толстов*, 1948. С. 91-140; *Толстов*, 1962. С. 71-88, 89-96;

Гулямов, 1957. С. 76-100; Андрианов, 1969; Мухамаджанов, 1976. С. 72-75; Анарбаев, 2006. С. 9-16).

Для периода перехода от эпохи бронзы к эпохе раннего железа отмечается миграция отдельных групп населения с территории Северной Бактрии на неосвоенные земли в район среднего течения Амударьи и последующее их продвижение на территорию Нижней Амударьи (Сагдуллаев, 1989. С. 37). Новейшие археологические изыскания позволили отнести эти события к концу VII - первой половине VI в. до н.э. (Болелов, 1999. С. 90). С приходом этих племен связано появление и распространение гончарного круга, традиций глинобитного и сырцового домостроительства, дальнейшее развитие орошаемого земледелия, зародившегося здесь еще в эпоху бронзы (Ягодин, 2009. С. 116.).

В степных просторах и в горных районах Средней Азии по-прежнему доминировали кочевые племена. Самые ранние упоминания о них имеются в древнейшей части «Авесты». В последнем говорится, например, о кочевниках «туры», которых В.И. Абаев отождествлял со среднеазиатскими сакскими племенами (Абаев, 1956). Более достоверные сведения о местных народах содержатся в древних ирано-персоязычных источниках, относящихся к IV в. до н.э., а также в произведениях античных историков и географов в частности, у Геродота (V в. до н.э.) и Эрофа (конец V в. - первая четверть IV в. до н.э.), а также у других авторов.

В древних ирано-персоязычных источниках встречаются этнические наименования «сак» или «скиф» (Дандамаев, 1963. С. 262-269; 1985. С. 98-103; Литвинский, 1972. С. 156-158), под которыми подразумевались племена, проживавшие в бескрайних степях Средней Азии. Саки в основном состояли из четырех племенных объединений. Наименование трех их частей - *хаумаварка*, *тигра-хауда* и *тиай-та-ра-дарайа* - выявлены на могильных надписях в горном ущелье Накширустам близ Персеполя (История Узбекистана... 1990. С. 31-40; Оранский, 1960. С. 123), четвертое под названием *саки за Согдом* (саки, живущие за Согдом) зафиксировано в одной из персепольских надписях Дария I (Оранский, 1960. С. 123), а также в надписи серебряной пластинки, найденной в Хамадане (Артамонов, 1973. С. 7).

Упомянутые выше племена были известны древним греческим историкам и географам, именовавших их скифами, саками и массагетами. Это были обобщенные наименования ряда народов, проживавших на широких просторах Азиатского континента, начиная от Каспийского моря до Северного Китая, от границ Индии до южной Сибири. К ним относились и кочевые скотоводческие племена, и оседлое население, проживавшее в Хорезме, районах, прилегавших к Аральскому морю, нижнему течению Сырдарьи, а также племена, обосновавшиеся на озерах и заболоченных местностях, занимавшиеся охотой и рыболовством.

Одним из крупных племенных объединений на территории Средней Азии были саки *хаумаварка*, которые в основном проживали в северо-восточной ее части - в долине Мургаб, в верхнем течении Амударьи в Алайской и Ферганской долинах, а также в Восточном Туркестане. И.В. Пьянков поясняет, что скифы *аморогия* являлись скифами, проживавшими в Алайской долине (Пьянков, 1968. С. 14). Это свое второе наименование (*аморогия*) скифы, возможно, получили от имени скифского предводителя Аморга, которого Ахеменидский царь Кир в 555-539 гг. до н.э. захватил в плен, но потом отпустил

(Дандамаев, 1963. С. 106-116). Существует также мнение, что саки *аморги* получили свое наименование от названия долины Мургаб (Маргиана), где они издревле проживали.

Еще одно из крупных племен - саки *тиграхауды*. Второе наименование этого племенного объединения было связано с их головным убором - заостренным к вершине колпаком. В Бехистунском наскальном изображении предводитель саков, взятый в плен Дарием I, представлен в высоком остром колпаке (Артомонов, 1973. С. 9). В произведениях Геродота также упоминается об этом колпаке: он, в частности, отмечает, что саки-скифы надевали на голову высокий острый колпак (Геродот, 1964. С. 155). Несомненно, что в данном случае Геродот имел в виду саков *тиграхауда*.

Историки античного периода саков *тиграхауда* относят к массагетам. Эта племенная общность в VI-IV вв. до н.э. кочевала на весьма обширной площади Средней Азии: от нижнего течения Амударьи, а также среднего и нижнего течений Сырдарьи до севера Аральского моря. Первоначально основная часть сако-массагетов располагалась на юго-востоке Аральского моря, а также между Оксом (Амударьей) и Яксартом (Сырдарьей). В IV-III вв. до н.э. их территории значительно расширились, и они кочевали на огромных просторах от юго-востока Каспийского моря до центрального региона современной территории Казахстана. Страбон (I в. до н.э.), используя произведения историков-предшественников, писал, что большинство саков, начиная с Каспийского моря, именуется *дайлами*, а проживающие к востоку от них племена именуют массагетами и саками, остальные же имеют общее наименование скифы (История Узбекистана..., 1984. С. 133). В этом своём сообщении наряду с обширностью территорий саков-массагетов он освещает и их общественную жизнь, отмечая, что сако-массагеты представляли в тот период крупное племенное объединение, в состав которого входил ряд племенных союзов, в частности *дахи, дербеки, сакарауки, апасаиаки, ассийи (яги) ассианы* и др.

Саки, проживавшие за морем, т.е. на другой его стороне (Литвинский, 1972. С. 158-165; Дандамаев, 1985. С. 101-161), также считались крупным древним племенным объединением. Хотя вопрос о территориях их проживания до сих пор вызывает дискуссии, однако многие исследователи относят их к европейским скифам (Смирнов, 1975).

Очевидно, эти саки родственны племенам массагетов, проживавшим на севере Каспийского моря, а также в предгорьях Урала. Как отмечается в персоязычных источниках, саки «на той стороне Согды» считались крупным сакским племенем на Азиатском континенте. О них, в частности, содержатся упоминания в произведениях историков и географов античного периода (Григорьев, 1871; История Узбекистана..., 1984. С. 56, 162, 164, 173, 204). О территориях саков «на той стороне Согды», ученые высказывали множество мнений и суждений. Некоторые из авторов приравнивают саков к яксартам, живших в северной части от Сырдарьи. Историки и географы античного времени именуют этих саков скифами. Наряду с этим они же сообщают, что их также называли иранскими саками (*шаками*). Так, Плиней Старший (в 23-97 гг. н.э.) писал, что персы их (скифов) именуют саками по наименованию племен, проживающих рядом с ними. В сведениях, приводимых Птолемеем, саки, место обитания которых находится в среднем течении близ Сырдарьи,

именуются *Катта Яксарт* (Большой Яксарт) или *Кандар*. Последнее, очевидно, означает племя кангцев.

В междуречье (между Амударьей и Сырдарьей) проживала значительная часть сакских племен, которые, вероятно, по антропологическому строению, языку и культуре были близки к скифам, обитавшим в Восточной Европе, Сибири и казахстанских степях. Поскольку в культуре ряда сакских племен было много общего, то это нашло свое отражение в древних источниках. К примеру, в наскальных рисунках Бехистуна изображены одеяния и оружие *согдийцев, бактрийцев и хорезмийцев*, которые больше похожи на сакские. Языки древних *согдийцев* и *хорезмийцев* также были весьма схожи между собой. В хозяйственном отношении эти этнические общности отличались между собой: одни занимались земледелием, другие - кочевым скотоводством, третьи - охотой, рыболовством и т.д. В целом, тем не менее, сакские (сако-массагетские) племена и оседлое земледельческое население VI-IV вв. до н.э. являлись двумя основными субстратами для последующего этнического развития народов Средней Азии.

Образование державы Селевкидов (312-250 гг. до н.э.) и греко-бактрийского государства (250-140 гг. до н.э.) оказали большое влияние на экономическую и культурную жизнь народов Средней Азии. Однако греко-македонцы не могли внести существенных изменений в этнический состав местного населения. В те периоды в Среднеазиатском междуречье появились лишь отдельные греческие поселения, состоявшие из военных отрядов, ремесленников, торговцев, врачей, музыкантов и др. Прожив длительный период среди коренного населения, они постепенно слились с последним, забыв, таким образом, свой язык и этническую принадлежность. В то же время разрушительные походы Александра Македонского (329-327 гг.), господство Селевкидов и греко-бактрийских правителей, система их эксплуатации не могли не сплотить местное население на борьбу с завоевателями. Отдельные группы саков в союзе с согдийцами вели активную борьбу с интервентами. В этой борьбе особенно проявили себя саки, живущие к северу от Средней части Сырдарьи. Ведя упорную войну с греко-македонцами, присырдарьинские саки сумели отстоять границы своих владений по линии р. Сырдарьи, за которыми завоеватели уже не могли укрепить свою власть.

Саки средней Сырдарьи были объединены в племенной союз во главе с вождем. По своему общественному развитию они вплоть до IV в. до н.э. включительно находились на стадии военной демократии. Однако для защиты своих территорий от внешних врагов присырдарьинские саки в начале III в. до н.э. образовали государство под названием Канг (Кангюй в китайских хрониках). Судя по имеющимся сведениям, Канг располагался между Даванью (Фергана) на юго-востоке или юге, Усунами (племена Семиречья) на северо-востоке, Большими юэчжи на западе и Дахя (Бактрия) на юго-западе (*Бичурин*, 1950. С. 149). В противовес Давани, жители которой вели оседлую жизнь, занимались земледелием и имели города, Канг в источниках представлен кочевым владением. Образ жизни его населения был одинаков с юэчжийцами и народом Яньцай, соседствовавшим с ним на северо-западе.

II-I вв. до н.э. - I-II вв. н.э. были периодом наиболее мощного расцвета государства Канг. В этот промежуток времени помимо основных земель (территория в среднем течении Сырдарьи) ему принадлежали ряд других областей. В древних китайских летописях упоминаются пять областей, на-

ходившихся в подчинении у кангцев: это Сусйе (Кеш-Шахрисабз), Фуму (в Зарафшанской долине, ныне Каттакурганский район Самарканская область), Юни (Ташкентская область), Ги (Бухарский оазис) и Юзгян (город Ургенч и область). В источниках отмечается, что в состав государства Канг входили также области Кан, Ми, Уоа, Унагэ и Мукаби (*Бичурин*, 1950. Т. II. С. 184; *Кюннер*, 1961; *Бартольд*, 1963. Т. I. С. 177; *Толстой*, 19486. С. 20). Значительная часть этих областей располагалась в Согде. Во II-I вв. до н.э. земли Янцай и Янь на северо-востоке Аральского моря также были подчинены кангцам. Таким образом, государство Канг в тот период превратилось в Средней Азии в крупную империю.

Государство Канг было для своего времени наиболее крупным и мощным среди остальных. В его приграничных зонах шел активный процесс смешения местного оседлого населения (саков), говорившего на древнем персио-иранском языке, с тюркоязычными племенами, проживавшими в Центральной Азии, Южной Сибири, а также в северных районах Семиречья. Аналогичный процесс позже отмечался в Ферганской и Зарафшанской долинах. Во II в. до н.э. -I-IV вв. н.э. соседями кангцев на севере, северо-востоке и на юге были *юэчжи-тохарцы, аки, асианы, хунны*, а на западе - сако-массагеты и другие племена. Безусловно, они не были народами, говорившими на едином языке: одни из них были тюркоговорящими (в частности *хунны, усунь*), другие же являлись народами, говорившими на древних ирано-персидском, хорезмийском и согдийском языках, входивших в состав индоевропейских языков. Эти народы, проживая рядом друг с другом на протяжении многих веков, находились между собой в тесном экономическом и культурном контакте. В ходе этнического, экономического и культурного сближения на основе местного оседлого населения возник новый тюркоязычный народ - *қанглилар* (кангцы).

Как явствует из китайских источников, в 70-60 годы II в. до н.э. племена, проживавшие в Центральной Азии и Южной Сибири, стали приходить в движение. В середине II в. до н.э. *хунны* нанесли значительное поражение племенам *юэчжи* на северо-западе Китая. После чего значительная их часть, преследуемая *хуннами*, в 40-30-х годах до н.э. двинулась на юг и разместилась на территории Бактрии. Народ *юэчжи (ассы)* исследователи соотносят с тохарцами, о которых упоминается в произведениях античных авторов (*Умников*, 1940. С. 181-193; *Бернштам*, 1947. С. 41-47; *Рерих*, 1963. С. 118-123).

После этого земли между двумя реками (Амударьей и Сырдарьей) в политическом аспекте были поделены между *юэчжи (тохарцами)* и *кангцами*.

Помимо территории Бактрии, что на левой стороне Амударьи, *тохарцы (юэчжи)* сумели завоевать южные регионы на территории современного Узбекистана и Таджикистана, располагавшиеся на правой стороне этой реки. Во II в. до н.э. эти области стали именоваться Тохаристаном (*Бичурин*, 1950. Т. II. С. 152). На этих землях (в Тохаристане) до прихода *тохарцев* в основном проживало оседлое население. Китайский путешественник Чжан Цянь Даха в середине II в. до н.э. отмечал, что население (Тохаристана) преимущественно ведет оседлый образ жизни, у них имеются дома и города, а их традиции и обычаи весьма схожи с *даванскими* (ферганскими), местный народ представляет собой искусных торговцев. Далее он отмечает, что численность населения составляет около одного миллиона человек (*Бичурин*, 1950. Т. II.

С. 152). Для того времени это была весьма внушительная цифра, что свидетельствует о многочисленности населения Тохаристана.

После завоевания этих областей *тохарцы* до определенного момента занимались ведением своего традиционного хозяйства - животноводством. Однако со временем под воздействием земледельческого населения они постепенно стали оседать, смешиваться с местным населением и растворяться в нем. Аналогичные процессы отмечались также среди *ассийцев*, *кангцев* и других народов, пришедших и расселившихся в Среднеазиатском междуречье.

В середине II в. до н.э. хунны, двинувшиеся из Центральной Азии на запад напали на племена усуней, проживавшие ранее в верхнем течении Хуанхэ и предгорьях Тянь-Шаня (*Бичурин*, 1950. Т. II. С. 150), последние вынуждены были мигрировать и овладели большей частью Семиречья. По мнению некоторых исследователей, хунны были конгломератом тюркоязычных народов (*Аристотел*, 1896. С. 291-300; *Marquart*, 1914. S. 64; *Зуев*, 1957). Вполне вероятно, что в составе хуннов находились также некоторые монголоязычные племена.

Во II-I вв. до н.э. постепенные изменения происходят и в языке присырдаринских народов. До этого они говорили в основном на восточно-иранском языке (согдийском). Начиная середины II в. до н.э. (возможно и раньше) в кангарскую среду входят некоторые группы тюркоязычных племен, мигрировавшие сюда из северных районов. Таким образом, с середины II-I вв. до н.э. на Средней Сырдарье жили представители двух языковых групп - восточно-иранский (согдийский) и тюркский. Во второй половине I в. до н.э. - начале I в. н.э. тюркоязычные группы народов на Средней Сырдарье становятся преобладающими как за счет миграции тюркских племен, так за счет тюркозации местного ираноязычного населения.

На основе изложенного выше можно заключить, что из значительной части населения, проживавшего в I-II вв. н.э. по берегам Сырдарьи, сформировался новый народ под наименованием канг. Он возник на основе смешения ираноязычных народов (говоривших на согдийском и хорезмийском языках) с тюркоязычными группами, осевшими на берегах Сырдарьи. О слиянии этих двух господствовавших культур (оседлого населения, занимавшегося земледелием, и кочевых скотоводческих племен) свидетельствуют археологические материалы (*Литвинский*, 1972; *Исамиддинов*, 2005; *Аскаров*, 2007). Новое этническое общество (общее самосознание *қангар*, *қангли*, *қанглилар*) считается преемником (наряду с согдийцами) материальной и духовной культуры, оставленной им предками на протяжении многих веков в центральных территориях Средней Азии. Вот почему между культурой кангцев и согдийцев не было даже внешних различий. Очевидно именно в тот период у этих народов (кангцев и согдийцев), проживавших в долинах Средней Азии, полностью сформировался единый антропологический памиро-ферганский тип.

Занятия населения центральных регионов Средней Азии были разнообразны. Основная его часть во II-I вв. до н.э. - I-II вв. н.э. занималась земледелием, ремеслом и торговлей. Путешественник Чжан Цянь, посетивший в середине I в. до н.э. Фергану (по-китайски Давань), отмечая здесь высокое развитие земледелия, писал, что «даванцы ведут оседлый образ жизни и, занимаясь земледелием, сеют шалу и пшеницу. У них много виноградного мусалласа, много и скакунов-*аргамаков*. Имеются города и села. В Даване насчитываются 70 больших и малых городов, а население достигает нескольких тысяч человек» (*Бичурин*, 1950. Т. II. С. 149). Сообщения Чжан Цяня о Дава-

не дополняются данными другого источника, относящегося к 206 г. до н.э. - 250 г. н.э. Из него видно, что народонаселение региона составляло 60 тыс. семейств, 300 тыс. душ, что «даванские владения везде делают виноградное вино. Богатые дома запасают его в больших количествах, и оно несколько десятков лет и не портится» (*Бичурин*, 1950. Т. II. С. 186,187).

О высоком уровне земледельческой культуры и населенности Тохаристана говорилось уже выше. Густонаселенными для того периода являлись и Согд, и Хорезмийский оазис. В этих областях также было много городов и населенных пунктов. Большое значение наряду с земледелием здесь, видимо, играла торговля. Чжан Цянь писал, что по реке Амударье (кит. Гуй-шуй) живут торговцы и купцы, «которые сухим путем и водою развозят свои товары по соседним владениям даже за несколько тысяч ли» (*Бичурин*, 1950. Т. II. С. 151). Окраины среднеазиатских оазисов также не пустовали. Здесь по-прежнему продолжали располагаться кочевья скотоводческих племён.

Определенная часть населения, проживавшая в Ташкентском оазисе, занималась земледелием. Судя по сообщениям, заключенным в китайских летописях, местные земледельцы сеяли ячмень, пшеницу, нут, шалу и другие зерновые культуры, здесь же имелись сады и виноградники, а молочные продукты были в большом количестве (*Кюнер*, 1961. С. 97-175; *Бичурин*, 1950. Т. II. С. 173-183.). В хозяйстве населения, проживавшего в Ташкентском оазисе и среднем течении Сырдарьи, помимо земледелия большое развитие получило и животноводство.

В I в. н.э. на юге государства Канг было образовано Кушанское царство. VI - начале III в. н.э., наряду с такими гигантами как Римская империя, Парфянское царство и государство Хань, оно властвовало над обширной территорией мира, занимая важнейшее положение между цивилизациями Запада и Дальнего Востока (*История государственности...*, 2009. С. 217). Кушанское государство являлось для того времени одной из наиболее крупных империй, в составе которой находились *юэчжи-тохарцы*, *ассии*, отдельные группы кангцев, а также, возможно, некоторые этнические группы *хуннов*.

На протяжении последующих веков (II-IV вв. н.э.) в центральные регионы Средней Азии продолжали прибывать и обосновываться отдельные народы и племена из Южной Сибири, Семиречья и Восточного Туркестана. В их числе были *хионы* (*хиониты*), *кидариты*, *эфталиты* (*абдалы*) и другие группы, происхождение которых до сих пор не установлено. Одни учёные относят *хионитов* с *эфталитами* или *кидаритами*, а в других случаях наоборот - *эфталитов* именуют *хионитами*.

Что касается *кидаритов*, то мы не располагаем о них какими-либо определенными сведениями. На основе китайских летописей можно сказать, что их этническая история возможно связана с малыми юэчжи. *Кидариты* во время упадка Кушанского государства в 420 г. взяли власть в свои руки и до 468 г. правили в Среднеазиатском междуречье и Тохаристане. Затем их владение стало называться Кидаро (Кидарит) по имени предводителя малых юэчжи Цидало (Кидаро), соплеменники последнего стали именоваться кидаритами. Как бы там ни было, происхождение кидаритов непосредственно было связано с *малыми юэчжи*.

Во второй половине V в. н.э. (точнее в 468 г.) одним из племен, захвативших власть в Тохаристане, были *эфталиты*, которые в китайских источниках именуется Йеда (неда, еда) (*Бичурин*, 1950. Т. I. С. 203, 217-219; *Бичурин*,

1950. Т. II. С. 251, 268, 270, 322). До прихода в Среднеазиатское междуречье *эфталиты* проживали на юге от Алтайских гор, на западе от Хотана (Бичурин, 1950. Т. II. С. 288) и в горных районах Бадахшана, возможно и в некоторых районах Ферганы (Гумилев, 1959; Гумилев, 1967; Гафуров, 1972. С. 198-210; Литвинский, 1976. С. 56). В истории «Бэйши», где говорится об *эфталитах*, отмечается, что численность народа *йеда* (эфталитов) достигает 100 тыс. человек. Городов у них нет, они проживают в юртах. Летом прохладно, зимой же они выбирают теплые места. Отдельные их обычаи и традиции схожи с тюркскими, однако их язык в корне отличается от языков *жуан-жуанов*, *гао-зуйев* (уйгуров) и тюркских языков (Бичурин, 1950. Т. II. С. 268).

Происхождение *эфталитов* также до сих пор не установлено. Если одни исследователи считают их тюркоязычным народом (Бернштам, 1951. С. 200), то другие относят *эфталитов* к ираноязычным (Chirshman, 1948. P. 115-220; Енокі, 1959. P. 23, 34-40). Их также именуют западными *хуннами*, *хионитами*, *кидаритами* и даже *кушанами* (Пугилевская, 1941. С. 47). Множество противоречивых сведений об *эфталитах* (йеда, идан) содержится и в китайских хрониках: если в одном месте говорится, что *йеда* происходят от *больших юэчжи*, то в другом - что они являются ответвлением племен *гаогуэй* (уйгур) (Бичурин, 1950. Т. II. С. 322). Что касается термина «*эфталиты*», то исследователи не могли прийти по этому вопросу к единому мнению. Есть предположение, что термин связан с одним из их предводителей (Тревер, 1950. С. 126, 127; Пугилевская, 1941. С. 47, 48).

На основе анализа исторических данных можно тем не менее сделать заключение, что этническая история *эфталитов* была связана с тюркоязычными народами. Для подтверждения приведем еще один пример. В хронике сирийца Захария Раттона (VI в.) среди 13 *гуннских* племен, проживавших на Северном Кавказе, встречаются термины *абдал* и *эфталит* (Пугилевская, 1941. С. 145; Федоров, 1978. С. 55). Несомненно, что *абдал* и *эфталит* являются наименованиями одного народа. *Эфталиты* прежде проживали в северных регионах Аральского и Каспийского морей, а впоследствии они обосновались на Северном Кавказе. Оставшись здесь и перемешавшись с местным населением, *эфталиты* и *хиониты* впоследствии вошли в состав государства Лазар. Эфталиты, оставшиеся на своих древних землях (Восточный Туркестан, северо-восток Тянь-Шаня), пришли и обосновались на территории Среднеазиатского междуречья. Еще один довод: термин «абдал» (эфталит) встречается в этническом составе большинства тюркских народов в XIX - начале XX в. (у узбеков, казахов, туркмен, башкиров и др.). Очевидно также, что племена *хионитов* и *эфталитов* были близки и родственны друг другу и поэтому в исторических источниках их смешивают и путают.

Когда именно эфталиты пришли и обосновались в Среднеазиатском междуречье - неизвестно. В китайских летописях упоминается, что они (йеда, еда) находились в Тохаристане в конце IV - середине V в. (Бичурин, 1950. Т. II. С. 217). Однако это должно было случиться раньше, ибо в источниках V-VI вв., в частности в сообщении Прокопия Кессарского отмечается, что эфталиты были оседлым населением, проживавшим в городах и кишлаках. Безусловно, что большая часть эфталитов в тот период была оседлой, однако их военные отряды, видимо, являлись кочевыми или полукочевыми. В арабских источниках *эфталиты* упоминаются под наименованием *хайтал*. В со-

общениях Масуди, Мукаддаси и Якута и отмечается, что значительная часть населения Мавераннахра являлась *хайталами* (*эфталитами*).

В V в. и до середины VI в. политическая жизнь Среднеазиатского междуречья находилась в руках *эфталитов*, которые сумели завоевать Согд, Чач, Фергану и Восточный Туркестан. Воюя с иранскими Сасанидами, в конце V в. *эфталиты* установили свою власть и в Хорасане. В результате в Средней Азии возникло крупное государство - империя эфталитов, власть которой, однако, была не прочной.

В середине VI в. на Алтае (Южная Сибирь и Северная Монголия) сложилось кочевническое государство, которое сыграло важную роль в истории Средней Азии, - Тюркский каганат (551-745). Первое упоминание названия «тюрк» относится к 542 г. В письменных источниках оно именуется по-разному: в китайских - «туцзюе», в ираноязычных - «турк», само название народа, судя по сохранившимся надписям, было «тюрк». Термин «тюрк» («сильный, крепкий») первоначально имел не этническое, а социальное значение. Впоследствии тюрками стали именовать более обширный союз племен, а также подчинившиеся им народы.

В 555 г. *тюрки* нанесли *эфталитам* сокрушительный удар и, овладев Среднеазиатским междуречьем, вышли к берегам Амударьи. Завоевание региона тюрками происходило при дипломатической поддержке Сасанидского Ирана, вынужденного выплачивать огромную дань эфталитам после поражения, нанесенного войскам Пероза в конце V в. Имея в виду эти события, Феофилакт Симокатта писал о том, что предводители племени *абдалы* (*т.е. эфталиты*) потерпели поражение и этот каган (тюркский каган) установил над ними свою власть (Феофилакт Симокатта, 1957. С. 7, 8).

Некоторая часть эфталитов, потерпевшая поражение, захватила ряд областей Афганистана, а также северо-западные территории Индии. Отдельные их группы, оставшиеся в Среднеазиатском междуречьи (в основном кочевые скотоводы), отступили и обосновались в степях Кызылкума и по берегам Сырдарьи. Они осели, смешались, а затем растворились среди коренного населения.

Численность тюркоязычного населения, проживавшего в центральных областях Средней Азии, продолжала возрастать и увеличиваться. В период Тюркского каганата (VI-VIII вв.) стали появляться некоторые территории, где проживали преимущественно тюрки: это нижнее течение Зарафшана, Ташкентский оазис, Кашкадарьинский, Хорезмский и Сурхан-Шерабадский оазисы и др. В общественной жизни местного населения происходили изменения - перейдя рубеж раннесредневековой эпохи, их материальная и духовная культура получила большее развитие, стали образовываться новые этнические и политические общности.

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ПЕРИОД СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Этническая история тюркских народов, в частности узбекского, непосредственно связана с раннесредневековой и средневековой историей Средней Азии. На этих просторах появился ряд политических образований: Тюркский и Тюркешский каганаты (VI-VIII вв.), правление Арабского халифата (середина VII-IX вв.), государства Карлуков (IX-XIII вв.), Саманидов (IX-X вв.) и

др. Политические изменения внесли определенные коррективы в этнический состав, экономическую и культурную жизнь народов, проживавших в центральных областях Средней Азии.

Важную роль в этнической истории региона имел период образования и господства Тюркского каганата (VI-VII вв.). Во второй половине VI в. под ударами тюрков, пришедших с Востока, распалось государство эфталитов и образовался Тюркский каганат. Значительное число тюркских племен постепенно покорили одну за другой территории Средней Азии.

Большинство среди тюркских племен, пришедших и обосновавшихся именно в Ферганской долине, составляли карлуки, которые в то время уже проживали в северных и западных областях Восточного Туркестана (Турфане, Куче, Кашгаре, Яркенте и Хотане) (*Бичурин*, 1950. Т. I. С. 294-347). После того, как карлуки обосновались в Восточном Туркестане и верхнем течении реки Нарын (в середине VIII в.), они захватили восточные районы Ферганской долины, а также территории, прилегавшие к рекам Карадарья и Нарын. Отдельные их группы закрепились в центральной части Ферганы. В VI-VIII вв. группы карлуков проживали также в горных и предгорных районах Ташкентского оазиса (*Бичурин*, 1950. Т. I. С. 329).

В конце VI - начале VII в. Тохаристан оказался в подчинении тюркских каганов (*Chavannes*, 1903. С. 24). В тот период сюда переселились некоторые тюркоязычные племена из Восточного Туркестана и Семиречья. Среди различных этнических групп значительную часть составляли племена карлуков и *халач* (их части). В Тохаристане стали править племена карлуков-*ябгу*. Как сообщает китайский путешественник Сюань Цзань (629-630), на территории Тохаристана имелись 27 областей, которые управлялись тюрками. Одна из этих областей именовалась Хи (Балх), здесь располагалась ставка тюркского кагана. Правители, стоявшие во главе большинства 27 областей, о которых упоминает Сюань Цзань, являлись тюркскими карлуками. В свою очередь *ябгу*, видимо, находились в подчиненном или полуподчиненном по отношению к тюркским каганам положении (*Боровков*, 1958. С. 345). Сюань Цзань упоминает ещё наименования областей Шуман (Центральная и восточная части Гисарской долины) и Ахарун, где правителями являлись тюрки. В сообщениях «Тан-шу» и китайского путешественника Хой Чао также говорится, что правителями Кумеда, Вахана и Хутталана (области Тохаристана) являлись тюрки (*Бернштам*, 1952. С. 167-195). Как следует из данных Хой Чао, тюрки завоевали Гандхара (очевидно это Пешавар), Гибин (Кашмир) и Каписа (северо-восточная часть Афганистана).

В период правления Тюркского каганата численность тюркоязычного населения, проживавшего в Зарафшанской долине и Кашкадарьинском оазисе, значительно возросла. Большая его часть пришла из Семиречья и с берегов Сырдарьи. Области в Зарафшанской долине управлялись местными правителями, которые, сохранив некоторую независимость, образовали в среднем Зарафшане крупное политическое объединение. Его правители подчинялись Тюркскому каганату и его законам до прихода арабов (*Бичурин*, 1950. Т. II. С. 271).

С целью утвердить свои позиции в Согде, который сумел сохранить относительную самостоятельность, тюрки выдавали замуж своих дочерей за местных правителей. К примеру, западно-тюркский каган Тарду (конец VI - начало VII в.) выдал свою дочь за владетеля Кана (*Бичурин*, 1950. Т. II.

С. 271). Такая традиция сохранялась до определенного времени и при арабах (VII-VIII вв.). И в других областях Среднеазиатского междуречья правители завязывали родственные отношения с тюркскими каганами путем выдачи дочерей замуж, благодаря чему между ними сохранялись дружеские отношения. Именно в тот период среди согдийской аристократии начали появляться тюркские имена и звания. К примеру, *ишхид* (правитель) Самарканда был удостоен звания *тархун*, которое непосредственно связано с тюркским званием «*тархон*» (Якубовский, 1941. С. 7).

В Хорезмском оазисе в период Тюркского каганата также проживали тюркоязычные племена или их отдельные части. Так, большая группа *печенегов* обосновалась вокруг Сарыкамышы и в нижнем течении Амударьи. Группы печенегов и кангцев обосновались в нижнем течении Сырдарьи, а также вокруг Аральского моря.

Таким образом, во времена Тюркских каганов в центральных регионах Средней Азии (в Ташкентском оазисе, Междуречье, в ряде областей на территории современного Афганистана, Хорасана, Хорезма) проживала значительная часть тюркоязычного населения. Они в основном составляли три группы: а) население кишлаков и городов, издревле занимавшееся оседлым земледелием, ремесленничеством и торговлей; б) полуседлые группы, в основном проживавшие на границах оазисов, в степных зонах и предгорных районах, одновременно занимавшиеся традиционными скотоводством и земледелием; в) кочевые скотоводческие племена, в основном проживавшие в степных зонах и занимавшиеся скотоводством.

Трехвековое присутствие тюрков каганата, тесные разносторонние контакты с местным оседлым населением привели к изменению образа жизни пришлых тюркских групп, к их оседанию и ассимиляции. В Тюркском каганате шел процесс увеличения не только тюркского, но и тюркизированного ираноязычного населения. В этом важную роль играло то, что с приходом столь значительного числа тюрков и их длительного присутствия в регионе наряду с восточноиранскими языками среди населения стали распространяться и диалекты тюркской группы языков (Бушков, Толстова, 2001. С. 155).

В VII-VIII вв. в среднеазиатский регион вторглись войска Арабского халифата. В это время в Среднеазиатском междуречье и сопредельных регионах насчитывалось около 15 малых государств, наиболее крупными среди которых являлись Фергана, Чач (долина Чирчика), Илак (Ахангаранская долина), Уструшана (нынешние районы Ходжента, Замина и Джизака), Самарканд; Дабусия (территории между Бухарой и Самаркандом), Бухара, Вардана (нынешний Шафирканский район), Термез, Чаганиан (среднее течение Сурхандарьи), Кеш (Шахриябзский район), Насаф (Каршинский район), Хорезм и др. (История Узбекской ССР. 1967. I. С. 158, 159). Они были заняты междоусобными войнами и внутренними распрями и потому были бессильны защитить свои земли от нашествия арабов. Военные походы Арабского халифата в Среднеазиатское междуречье (VIII в.), в целом длились на протяжении 30 лет. Хотя население этого региона, защищая города и крепости, несло огромные людские потери, однако оно не могло противостоять закаленным в боях и опытным в воинском искусстве силам арабов.

Арабское нашествие не оказало заметного влияния на этнические процессы в регионе. Однако ислам как единая религия способствовал консолидации народов Средней Азии. Относительная самостоятельность, предостав-

ленная впоследствии халифатом, и система наместничества способствовала возникновению здесь новых политических объединений.

В этнической жизни предков узбекского народа VIII-IX вв. немаловажную роль, как уже говорилось выше, играли карлуки и родственные им племена (*халаджи, чигили* и др.) (*Шаниязов, 1964, С. 12-14*). Карлуки, одержав победу над *тюргешами* в 766 г., овладели землями «десяти родов», т.е. землями, принадлежащими ранее Западнотюркскому каганату (*Бичурин, 1950, Т. II, С. 319*). Столицей карлукских владений стал г. Суяб. Таким образом, карлуки оказались обладателями обширных территорий от района оз. Балхаш и Джунгарского Алатау до Сырдарьи. Часть их проникла и за Сырдарью. Довольно компактная группа карлуков жила в западных районах Восточного Туркестана и Ферганской долине. В 30-40-е годы VIII в. владельцем Ферганы был Арслан тархан-чур (кит. Асилань дагань-чжу) из карлукского племени *чигил*. При нем карлуки владели почти всей территорией Ферганской долины.

После своей победы над *тюргешами* (166 г.) карлуки целиком овладели Семиречьем. Начиная с этой даты, карлукские ябгу (правители) стали владеть на весьма большой территории от Джунгарского Алатау до Сырдарьи. Отдельные группы карлуков, перебравшись через Сырдарью, обосновались также в Зарафшанской долине.

В середине 60-х годов VIII в. должностные обязанности ябгу значительно расширились: если раньше он являлся руководителем лишь одного племени, то теперь *ябгу* должен был управлять рядом племен на новых территориях, а также оседлым населением. Арабо-персидские авторы именовали территории, которые завоевали карлуки, государством, а *ябгу* - его руководителем (властителем). На самом деле у карлуков государства как такового не было вплоть до середины IX в. (даже после покорения ими территорий Семиречья). Наряду с этим у них уже возникли крупные племенные общности. Если раньше у них преобладали роды или аймаки (к примеру *чигили, халачи, лабаны* и др.), то теперь появились крупные племенные объединения. В частности, в их состав вошли карлуки, проживавшие ранее в Семиречье.

Если раньше ябгу избирались на родо-племенном собрании, то теперь - на собрании племен, их руководителями. Главы родов и племен (*бек, элтабар*) в одно время считались военачальниками. Такой порядок у карлуков существовал до появления Карлукского государства.

Созданное в 840 г. Карлукское государство сыграло значительную роль в формировании будущей узбекской этнической общности. Границы этого государства охватывали области Семиречья, Исфиджаба (ныне Сайрам), Шаш (Ташкентский оазис), западную часть Восточного Туркестана, северные (горные) районы Ферганы, Мавераннахр и др. (*Шониёзов, 2001, С. 237*).

В X в. с проникновением тюрков вглубь страны их влияние распространилось на более широкий территориальный массив. В условиях средневековой раздробленности это крупное государство, объединившее большую массу тюркоязычного местного населения, создало тем самым этнополитическую основу единства новой этнической общности впоследствии названной узбекской.

В исторических источниках начиная с середины X в. Карлукское государство стало упоминаться как Караханидское государство (*Бартольд, 1963а, С. 315-389; Караев, 1983*). Из-за наличия в званиях карлукских каганов термина «*цора*» (в значении «великий») востоковед В.В. Григорьев ввел в науч-

ную литературу понятие «Караханидское государство», хотя оно было создано карлуками, чиглиями и ягма. В действительности же Караханидское государство было всего лишь продолжением государства карлуков.

В караханидский период была обеспечена мирная жизнь региона, что сопровождалось активным развитием ремесел, земледелия, строительством новых городов и процветанием многих старых. В это время стали расширяться различные виды ремесел - особенно обработка металла, изготовление различных видов оружия, которое славилось не только в Средней Азии, но и в славянских странах и упоминается в памятнике «Слово о полку Игореве». Местные народы специализировались на изготовлении гончарных изделий, деревообработке, выделке тканей, изготовлении ювелирных украшений и др. Региональная специализация содействовала экономическим контактам различных этнических групп, ускоряла процесс этнической интеграции. Экономическому развитию способствовал Великий шелковый путь, сеть базаров, караванных дорог, которые связывали воедино огромную территорию и стимулировали не только рост экономики, но содействовали подвижности населения различных этнических групп, установлению тесных этнических контактов.

В этот же период значительно активизировалась и культурная жизнь страны, процветало образование (школы, медресе), создавались научные школы. В Фергане жили и творили известные ученые Абу-л-Аббас Ахмад ал-Фаргани (около 798-861), в Хорезме Мухаммед ибн Муса ал-Хорезми (783-850), Абу Райхан Беруни (973-1048), в Бухаре Абу Али ибн Сино (980-1037), Махмуд Кашгари (1029-1101) и др.

На этой огромной территории наряду с карлуками, смешиваясь, проживали другие тюркские племена, среди которых самыми крупными были *чигил, халаж, лабан, ягмо*. На землях карлуков, после распада Тюркского и Тюркешского каганатов, оставались жить *нушиби, дулу, аргу, тухси, аз, сарик* и др. Карлуки, находясь длительный период в окружении оседлого населения Мавераннахра и Семиречья, не только восприняли его культуру, но и сами оказали определенное влияние на культурную жизнь как оседлого, так и полуседлого, кочевого населения центральных районов Средней Азии. Под влиянием оседлой части карлуков многие вновь прибывшие кочевые и полукочевые группы племен постепенно переходили к оседлости, воспринимая традиционную культуру местного населения, а также карлукский «йёкающий» диалект (*Шаниязов, 1964. С. 481-490*). В результате уже к середине IX - первой половине X в. в некоторых областях Семиречья сложился единый для этого региона как разговорный, так и литературный язык, который некоторые лингвисты называют карлукским или карлуко-уйгурским (*Щербак, 1961. С. 9, 26; Баскаков, 1962. С. 118, 120*).

Между государствами Саманидов (70-е годы IX-X вв.) и Карлуков, хотя и существовала определенная граница, но четкого разграничения в современном смысле не было. Если кочевые тюркские племена из районов северной Сырдарьи приходили мирным путем, то они свободно поселялись в Мавераннахре и получали от местных властей пастбища и места зимовок. Такое мирное поселение происходило, например, в 70-х годах в VIII в., сразу же после установления власти карлуков в Семиречье. В этот период в Среднеазиатское междуречье мигрировали группы из племени *аргу, тухси, аз, қангли* и др., не желавшие подчиниться власти карлукских правителей. В дальнейшем приток

тюркских племен в Мавераннахр постоянно увеличивается. Те группы кочевых племен, которые принимали мусульманство, легко могли поселиться в присырдарьинских степях, а также в оазисах Среднеазиатского междуречья. Многие военачальники и правители отдельных областей как при арабах, так и при Саманидах были из тюрков. Они приходили служить не только со своими семьями и родами, но и в ряде случаев и со своим племенем.

Все это расширяло этнокультурные контакты тюрков и местного населения и на сопредельных территориях.

Середина IX в. явилась переломным моментом в жизни карлуков и подвластных им племен, населявших Семиречье, Восточный Туркестан, Ферганскую долину. Здесь в течение второй половины IX - первой половины X в. продолжалась дальнейшая консолидация тюркоязычных племен и переход значительной части их к оседлости, а также слияние с ними некоторых нетюркских по языку этнических элементов (согдийцев, асов и др.). Этот же процесс шёл одновременно и в Мавераннахре, где таджикские, тюркские и некоторые арабоязычные (в нынешних Самаркандской, Бухарской, Кашкадарьинской областях) и другие элементы активно смешивались с тюркским населением. Вместе с тем происходили обратные явления - иранизация живущего на юге тюркского населения.

Подобные процессы происходят и в Хорезме. В IX-X вв. в Хорезме постоянно проживало тюркоязычное население (*қангли, печенеги* и др.), численно уступавшее, однако, коренному населению Хорезма. В степях вокруг Хорезма жили огузы, канглы, печенеги. Безусловно, под их влиянием значительная часть населения Хорезма (особенно аланы) была тюркизирована. Жившее в Хорезмском крае кочевое и полукочевое население, занимающееся скотоводством, не оказывало на коренное население серьезного культурного или экономического влияния.

На первом этапе сложения новой этнической общности (IX - середина X в.) название предков узбекского народа периодически менялось: *тюрки, карлукские тюрки, царские тюрки* и др. На протяжении VIII-X вв. и позднее тюркоязычные народы, наряду со своими этническими названиями, сохранили понятие *тюрки*, укоренившееся в их сознании со времен Тюркского каганата.

В границах государства Караханидов предки узбекского народа до известного времени называли себя *карлуками*, а также *карлукскими тюрками* или *каганами* (Кошгарий, 1963. С. 66.). Эти термины не были названием какого-то определенного народа, скорее, общим наименованием населения государства. Тем не менее можно говорить о том, что в Мавераннахре среди населения постепенно усиливалась не только территориально-политическая, но и экономическая и культурная общность. Продолжался процесс формирования общенародного и литературного языка. В сознании тюркского населения Мавераннахра и прилегающих к нему областей складывалась идея этнического единства. В IX - середине X в. народы, проживавшие на территории государств Карлуков и Среднеазиатского междуречья, заметно сблизились друг с другом, но уровень межэтнической консолидации в среде различных этнических групп различался.

Этнические группы, участвовавшие в этом процессе, проживали не только в Мавераннахре, но и в Семиречье, Восточном Туркестане, на берегах Сырдарьи, на юго-западных землях Аральского моря, в Хорезме, на севере

Афганистана, в Хорасане. Предки узбеков формировались в единую общность в границах государств Карлуков, Саманидов и Хорезмшахов. Ни одно из этих государств не охватывало полностью область проживания всех предков узбеков.

В первой половине XI в. государство Караханидов разделилось на две части: Западное с центром в Бухаре, а потом в Самарканде и Восточное с центром в Баласагуне. Каждое из них развивалось самостоятельно. Вероятно, имея в виду это историческое разделение, некоторые историки считают, что узбекский народ в XI-XII вв. формировался в границах Мавераннахра, т.е. в западной части государства Караханидов. В связи с этим необходимо отметить, что узбекский народ стал складываться ещё до возникновения Западно-Караханидского государства.

Именно в этот период шло становление единого языка различных тюркских этнических общностей. Махмуд Кашгари в своём произведении, описывая различные наречия оседлых, полуоседлых и полукочевых тюркоязычных групп, проживавших в государстве карлуков, отметил наличие единого языка, понятного всем этим группам (*Кашгарий*, 1963. С. 65). Этот понятный всем язык Махмуд Кашгари назвал «*хоқония*». В его основе были диалекты тюркского языка, двух этнических групп - *карлуков* и *чигилей*, в языке которых не было различия. Именно карлуко-чигилский диалект лег в основу узбекского языка.

Высокий культурный уровень тюрков Мавераннахра имел большое значение в ускорении перехода к оседлому образу жизни их *тюркоязычных* собратьев, переселившихся с берегов Сырдарьи и из Семиречья, а также в завершении процесса формирования узбекской этнической общности. В западной части государства в XI в. заметно усиливается этническое развитие народа. На протяжении XI-XII вв. в Мавераннахре, Зарафшанской и Западной части Ферганской долины успешно продолжался процесс развития экономики и культуры. Оно превратилось в централизованное государство. И даже когда оно в конце XI в. перешло в руки Сельджуков, а в середине XII в. оказалось в зависимости от каракитаев, все же целостность государственного строя была сохранена.

С ускорением экономического и культурного развития в Западной части государства большая часть этнических групп, задействованных в процессе сложения узбекского народа, переселились сюда и, соединившись с местным населением, составили его значительную часть. В X-XII вв. центр развития этнических процессов перемещается в область Мавераннахра. Отдельные племена и группы, участвовавшие в этом процессе (карлуки, канглы, кипчаки, аргу, тухси и др.), остались в северо-восточной части Караханидского государства и со временем смешались с казахским, киргизским и уйгурским народами. Но ещё несколько веков сохранялись их этнические названия.

Учитывая сказанное выше, можно сделать следующие выводы. На первом этапе формирования *узбекского этноса* его основу составило издревле постоянно проживавшее коренное ираноязычное и тюркоязычное население. В этом процессе участвовали кочевые и полукочевые этнические группы. Но в сравнении с местным населением эта часть была относительно небольшой. С течением времени большая часть кочевников перешла к оседлому образу жизни, и смешалась с местным населением.

В середине X в. начинается второй этап процесса формирования узбекского народа. Он продолжался до середины XI в. В этот период идет формирование единых черт в экономическом и культурном развитии, а также сближение и смешение этнических характеристик и, как следствие этих изменений, происходит становление единого этнического самосознания.

Третий, завершающий этап формирования продолжался с середины XI до середины XII в. Этот этап проходил, в основном, в западной части государства Караханидов (*Шониёзов, 2001. С. 224*). Однако этногенетические процессы на этом не прекратились, на следующих этапах они получили дальнейшее развитие. В уже сложившийся пласт единой этнической общности вливались новые этнические группы. Но они были незначительны и не выносили ничего нового в структуру уже сформировавшейся общности.

Позднесредневековый период этнической истории узбекского народа связан с многочисленными политическими событиями, в результате которых происходили некоторые изменения этнического состава населения центральных районов Средней Азии. Вновь пришедшие этнические элементы, попадая в среду местного населения, под их влиянием переходили к оседлости или полуседлости, приобщаясь, таким образом, к культуре и быту земледельцев.

В 1137-1216 гг. в Мавераннахре установилось господство *каракиданей* (*каракатаев, хитоев*) — кочевых племен, пришедших из Манчжурии. Они управляли страной через назначаемых ими правителей (ставленников) (*Бартольд, 1963. Т. I. С. 389*). *Каракидани* ограничивались получением дани у зависимого от них населения. Их племена в ту пору здесь не жили и, следовательно, не смогли внести существенное изменение в этническую и культурную жизнь населения Среднеазиатского междуречья.

В 1219 г. началось нашествие монголов. Нападение монголов оказалось самой страшной трагедией, которая произошла в первой четверти XIII в. Захватив Центральную Азию, в том числе Мавераннахр и Хорезм, они превратили в развалины города и кишлаки, а посевные земли - в пастбища. Монгольские захватчики безжалостно вырезали население, а пленных угоняли в Монголию. Резко сократилось население Мавераннахра и прилегающих к нему областей. Население некоторых городов (например, Самарканда) сократилось до 1/4.

В результате монгольского нашествия во второй половине XIII в. произошли некоторые изменения в этнической структуре общества. В Мавераннахр и соседние области начали переселяться новые тюркоязычные и монголоязычные этнические группы. Первыми оказались такие племена как *жалаир, барлос, қавчин и арлот*. По свидетельству Рашид ад-дина и Абу-л-Гази древние предки джалаиров жили в бассейне реки Онон (современная Монголия) (*Рашид ад-дин, 1952. С. 92, 93; Абулгази Баҳодирхон, 1992. С. 42, 43*). В первой четверти XIII в. часть племени переселились в долину р. Или. В 60-е годы того же века отдельные группы джалаиров обосновались в Ангренском оазисе и вокруг Ходжента (*Аскаров, 2007. С. 254*).

Рашид-ад-дин упоминает джалаиров в одном ряду с тюркскими племенами, называемыми *моголами*. По его мнению, джалаиры были древним тюркским племенем, перешедшим на монгольский язык. В составе племени джалаиров Рашид ад-дин называет этнонимы «курыканы» (волк), «теленгут», «тури» (волк) (*Рашид ад-дин, 1952. С. 43*). Однако, известные учёные В.В. Бартольд и И.П. Петрушевский считали джалаиров монголоязычным

народом (*Бартольд*, 1968. Т. 5. С. 173). С.А. Амонжолов на основе ряда доказательств пришёл к выводу, что джалаиры произошли от тюрок (*Амонжолов*, 1959. С. 43-45).

В 60-е годы XIII в. часть барласов - тюркских и тюркизированных монгольских племен, проживавших в Восточном Туркестане, переселилась и обосновалась в Шахризьбском оазисе. Эта группа была родичами Амира Темура и служила ему верой и правдой. Обосновавшиеся в XIII-XV вв. в Мавераннахре и примыкающих к нему областях, барлаские роды были не очень крупными этническими группами. Распавшись на мелкие группы, они смешались с местным населением. Монгольские племена, пришедшие в Мавераннахр, были настолько отюречены, что в середине XIV в. считали своим родным языком тюркский и постепенно утратили самосознание «монгол», начали называть себя «чагатаями» или «тюрьками-чагатаями».

Хотя отдельные группы кипчаков появились в Мавераннахре и Хорезме впервой половине XI в., однако большая их часть обосновалась в этих областях лишь в XIV-XV вв.

В эпоху Амира Темура и Темуридов основную часть постоянно проживающего населения составляли коренные жители - узбеки и таджики. Как и прежде, они продолжали заниматься земледелием, ремеслом, торговлей и частично животноводством. Большая часть населения Ферганы, Ташкента и Хорезмского оазиса называлась сартами (*Бартольд*, 1964в. Т. 2, ч. 2. С. 310-314). Термин «сарт» не является этническим названием. Это собирательное название постоянно жившего здесь тюрко- и ираноязычного оседлого населения, занимавшегося земледелием, ремеслом и торговлей. Определённая часть такого населения называла себя по названию местности. Например, в разговоре двух незнакомцев на вопрос «Вы откуда?» обычно звучал ответ «я - бухарец» или «я - андижанец». Отдельные группы постоянного (оседлого) населения были известны под этническим названием «тюрьки». Это были потомки тюрок раннего Средневековья, части тюркских этнических групп, которые не смешались с местным населением и сохранили свой образ жизни и этноним. В XIV-XV и последующих веках они в основном жили в Фергане, в предгорных районах Зарафшана и территории современного Южного Узбекистана и Таджикистана, вели полуседлый образ жизни и занимались земледелием наряду с традиционным скотоводством. Таким образом большую часть тюркоязычного населения Мавераннахры в XIV-XV вв. составляло местное население. Независимо от названия, оно уже давно было сформировано в единую этническую общность и позднее получило название «узбеки».

В Мавераннахре и прилегающих к нему областях жили потомки *абдал*, *карлуқ*, *қангли*, *аз*, *уз* и другие, которые обосновались здесь в древности и в раннем Средневековье. На протяжении веков большинство их перешло к оседлости и смешалось с местным населением. Лишь немногие группы вели полуседлый образ жизни и на протяжении XVI-XVIII вв. сохраняли свои этнические названия (*Шониёзов*, 2001. С. 342).

В эти века в Мавераннахре и прилегающих областях жили переселившиеся сюда в XIII-XV вв. потомки *барлос*, *жсалаир*, *арлот*, *қавчин*, *қипчоқ* и др. Они также на протяжении XVI-XVIII вв. переходили к оседлой жизни, некоторые их группы забыли свои этнические названия. Однако значительная часть этих племён вела полуседлую жизнь, занимаясь и земледелием, и жи-

вотноводством. Земледелие в их жизни играло наиболее важную роль. Они выращивали посевы на неполивных землях.

В эпоху Амира Темура и Темуридов в Мавераннахр стекались ремесленники, строители, архитекторы, учёные и писатели. Экономика стабилизировалась и получила быстрое развитие, что вызвало улучшение благосостояния народа. Эти процессы интенсивно влияли на консолидацию народа. Сформировался литературный язык, более развитый чем в предыдущие века. В науке он называется «тюркским» или «чагатайским» языком (*Бартольд*, 1968. Т. 5. С. 508). В эпоху Алишера Навои (вторая половина XV в.) развитие узбекского литературного языка поднялось на высокую ступень. Основу литературного языка эпохи Алишера Навои составлял тюркский язык Мавераннахра и прилегающих к нему областей.

Народный язык имел много диалектов и несколько отличался от литературного языка. Существовало три основных диалекта - карлукский, кипчакский и огузский. Они возникли в центральных областях Средней Азии в разные периоды истории. Самыми древними из них (VIII-X вв.) являлись карлукский и огузский диалекты.

Воспользовавшись ослаблением государства Темуридов в Средней Азии в начале XVI в., некоторая часть племен Дашт-и-Кипчака, пришедшая с северо-востока во главе с их предводителем Шайбаниханом, овладела земельными оазисами Мавераннахра. Этнический состав этих племен был чрезвычайно сложным, включал много тюркских и тюркизированных монгольских племен и племенных союзов. Экономический и культурный уровень племен, проживавших в этой огромной местности, был весьма различным. Разница в укладе жизни также была большой. Это служило причиной частых столкновений между племенами и племенными объединениями. Племена имели общее название *узбеки*, а их объединения в литературе назывались «государство кочевых узбеков» (*Ахмедов*, 1965).

Даштикипчакские узбеки вошли в состав узбекского народа лишь в качестве одного из многих этнических компонентов, ассимилировались среди местного населения, постепенно перенимая его образ жизни, традиции, культуру, хозяйственную деятельность. Однако они дали этноним «узбек» всему тюркоязычному местному населению. С этого периода истории данный термин стал единым обозначением населения для Мавераннахра и Хорезма.

Происхождение этнонима «узбек» имеет несколько толкований. Первое из них, высказанное А. Вамбери, утверждает, что данный этноним означает тюркское выражение «ўз ўзига бек», т.е. сам себе хозяин (*Вамбери*, 1868). Исследователи-востоковеды А.А. Семенов (*Семенов*, 1954. С. 12) и Б. Ахмедов (*Ахмедов*, 1965) считали, что данный этноним связан с племенем ўз, одним из многочисленных тюркских кочевых племен. А.Ю. Якубовский (*Якубовский*, 1941), П.П. Иванов (*Иванов*, 1958) и другие связывают этот этноним с золотоордынским правителем *Узбек-ханом*. Собственно этноним «узбек» в XV-XVI вв. не принадлежал ни одному из этнических образований, а был названием политического союза, состоящего из сотни родов и племен. В тюркском мире практиковался перенос этнонима господствующего племени или народа на все подчиняющиеся им этнические группы. После образования государства Шайбанидов этноним «узбек» стал распространяться на некоторые другие тюркские и нетюркские этнические группы.

Переселившиеся в Мавераннахр и Хорезм даштикипчакские узбеки оказали определенное влияние на этнический состав населения, но все же не сумели существенно изменить его структуру, передав лишь свое название. Они были лишь очередным этническим компонентом, влившимся в состав сложившегося узбекского народа. В эти века (XVI-XVIII вв.), как и в предыдущие, основу узбекского народа составляло коренное население.

В своем этническом развитии XVI-XVII вв., как и прежде, узбекский народ продолжал поддерживать тесные этнические, экономические и культурные связи с соседними таджикским, туркменским, каракалпакским, казахским и киргизским народами. В результате этого отдельные группы узбеков вошли в состав таджикского, а некоторые группы таджиков - в состав узбекского народа. Последнее происходило, в основном, в районах, где узбеки составляли большинство (например, в Ферганской долине). То же самое наблюдалось между узбеками и казахами, а также киргизами.

В XVIII в. в центральных областях Средней Азии возникли три централизованных государства - Бухарский эмират, Хивинское и Кокандское ханства. Во главе этих государств находились правители, происходившие из крупных узбекских племен и положившие начало трем новым династиям: в Бухаре - *мангит*, в Коканде - *минг*, в Хорезме - *кўнгирот*. Политический раздел страны на три самостоятельных государства привел к делению узбекского народа на три части. Однако эти политические границы не оборвали этнических контактов. Население этих трех ханств постоянно находилось в этническом, экономическом и культурном взаимодействии.

Продолжавшиеся в XVIII-XIX вв. этнические процессы шли на основе стирания различий и сближения этнокультурных границ трех основных этнических пластов: сартов, тюрков и потомков даштикипчакских узбеков. Они имели еще различия в диалектах, в материальной и духовной культуре. Консолидация происходила на основе сближения тюрков и даштикипчакских узбеков с сартами, в процессе оседания первых и изменения на этой основе типа хозяйств, образа жизни, черт быта, культурных характеристик. Объединительные процессы активно действовали в регионах, где издавна проживало тюркское оседло-земледельческое население (Ферганская долина, Самаркандская область, Ташкентский уезд) и менее активно на территории Бухарского и Хивинского ханств.

ГЛАВА 2

ЭТНИЧЕСКИЕ И ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В XX - НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ

Этничный состав населения Средней Азии в конце XIX - начале XX в. был весьма сложным. Наряду с такими крупными народами, как узбеки, таджики, туркмены, казахи, киргизы и каракалпаки, на территории современного Узбекистана проживали русские, татары, арабы, уйгуры, иррани, цыгане, евреи, армяне, немцы и другие различные региональные группы и родоплеменные объединения, этническое самосознание которых оставалось весьма нечётким. Многообразие культурного и языкового состава являлось следствием не только мощных миграционных потоков, охватывавших эту территорию в течение многих веков, но и сложной политической истории региона.

В 1897 г. была проведена Первая Всеобщая перепись населения Российской империи. Согласно этой переписи, которая, правда, не охватывала Бухарское и Хивинское ханства, на территории Туркестанского генерал-губернаторства были зафиксированы два крупных этнических компонента, вошедших потом в состав современных узбеков: а) *сарты* и б) родоплеменные *узбеки*: первых насчитывалось 967 тыс. человек, преимущественно в Ферганской и Сырдарьинской областях, вторых - 726 тыс., главным образом в Самаркандской области (Масальский, 1913. С. 379, 380). Вместе они составляли 64,4% всего населения Туркестана (ЦГА РУз. Ф. 1619. Оп. 11. Д. 5. Л. 2). Кроме них в регионе были отмечены следующие народы: 174,0 тыс. таджиков, 153,06 тыс. казахов, 80,6 тыс. киргизов, 44,6 тыс. русских, 93,2 тыс. каракалпаков, других - 235,0 тыс. (ЦГА РУз. Ф.1619. Оп. 11. Д. 5. Л. 2). Перепись зафиксировала ряд родоплеменных групп (*турк, курама, қипчоқ* и др.), в ней была также указана группа «тюрко-татар» без чёткого разделения по отдельным народностям.

Результаты переписи, не во всём точной и полной, говорили о мозаичности и множественности этнического самосознания народов, населявших Туркестанский край, что напрямую было связано с их этногенезом и этнической историей. Конец XIX - начало XX в. был периодом, когда в Средней Азии ещё не сформировались чёткие национальные идентичности европейского типа. В российской и западной литературе того времени местное население различалось не столько по самосознанию, сколько по хозяйственно-бытовым и антропологическим признакам. Некоторые западные исследователи нередко определяли все азиатские народы региона, кроме русских, термином *татары* (Есмагамбетов, 1992. С. 26-51), а российские под этим этнонимом понимали все тюркские народы несреднеазиатского происхождения (*татары, башкиры, ногайцы, хакасы* и др.), что также нашло отражение в переписи. Всё это создавало запутанные и часто противоречивые классификации населения.

Современные историки и этнологи выделяют следующие основные этнические субстраты, из которых состоял узбекский народ в начале XX в.:

I. *Сарты*. В результате длительного процесса этнического сближения и культурно-хозяйственных взаимосвязей степных кочевников и жителей земледельческих оазисов, древних ираноязычных и тюркоязычных народов сложился этнический пласт Среднеазиатского междуречья, впитавший в себя элементы двух миров - тюркского и ирано-согдийского. Потомков этого населения называли часто *сартами*.

В историко-этнологической литературе нет единого мнения по вопросу термина *сарт* и его определения. С самого начала он существовал как термин, определяющий хозяйственно-культурный, социальный тип населения. Ряд российских исследователей XIX в. (П.И. Лерх, В.П. Наливкин) считали, что это название какого-то исчезнувшего народа или племени. П.И. Лерх писал, что этот термин берет свое начало от древнего названия Сырдарьи - Як-Сарт», на берегах которой жили яксарты (Народы Средней..., 1962. С. 169). По мнению В.В. Бартольда, термин «сарт» происходил от санскритского слова «сартаваха» - предводитель торгового каравана. В.В. Бартольд писал, что *сарт* - это не этноним в строгом понимании этого слова, а определение общности оседлых жителей торгового, ремесленного и земледельческого, как тюркоязычного, так и ираноязычного населения (*Бартольд*, 1925. С. 103-105). В результате дискуссий российских исследователей, этнографов и востоковедов в конце XIX в. утвердилась точка зрения, что *сарты* - это особая народность. В связи с этим В.В. Бартольд писал, что «слово сарт: хотя первоначально не имело этнографического значения, теперь употребляется для обозначения народа, представляющего как по типу, так и языку особую этнографическую единицу» (*Бартольд*, 1964д. Т. 2, ч. 2. С. 305). Этноним «сарт» по отношению к местному населению употреблялся лишь колониальными властями, а также частью татарского и казахского населения.

Против этого понимания сущности термина «сарт» выступили среднеазиатские просветители-джадиды. М. Бехбуди, исследовав на конкретном этнографическом материале этот вопрос, отметил, что местное население не употребляло его как самоназвание. Вслед за Исмаилом Гаспринским он опубликовал в журнале «Ойина» и в ряде других журналов статьи по этой проблеме. Бехбуди писал, что казахи в этот термин вкладывали свой смысл, объясняя, что он означает то население, которое живет за Як-сартом (Сырдарья), т.е. слово «сарт» отражало не столько этническую, сколько региональную идентификацию. Он отмечал, что классификация этнических общностей в период конца XIX - начала XX в. была неопределенной и одно и то же население часто определялось различными терминами: известно, что туркмены, проживающие на западе Туркестана, называли туркестанцев таджиками, а население юга Балха и Бадхшана - узбеками; жители Афганистана считали туркестанцев узбеками и тюрками. Никто из перечисленных народов, а также народов, населяющих Иран, Кавказ и Индию, не именовали их «сартами» (*Алимова, Рашидова*, 1998. С. 13). Бехбуди писал, что не встречал людей, которые называли бы себя сартами в Самарканской области, где он постоянно жил и работал, а в перечне названий около 100 узбекских племен, он не обнаружил такого этнонима. Изучив ряд работ российских авторов (*Остроумов Н.П. «Сарты», Вамбери А. «Путешествие по Средней Азии», Логофет Д.Н. Бухарские ханства»* и др.), он выявил неясные и противоречивые толкования о сартах. В своей заключительной статье «*Сарт сўзи мажхулдур*» («Слово

сарт неизвестно». Ойна. 1915. № 22-26) Бехбуди еще раз четко заявил, что не было народа под этнонимом «сарт» и призвал искоренить в науке и практике чуждые народу региона термины и понятия (Алимова, Рашидова, 1998. С. 14, 15).

Однако российскому правительству для решения своих задач по управлению краем удобно было упростить национальную структуру, разделив большую часть населения на *сартов* - оседлое ремесленно-земледельческое население и родоплеменных *узбеков* - бывшее кочевое и полукочевое население. Ученые и чиновники каждый по своему трактовали созданную ими народность «сарты» - «отуреченные таджики», «иранизированные узбеки» и т.п. Обстоятельно проанализировав эту попытку создания новой народности, С.Н. Абашин делает верный вывод: «Сарты так и остались в той этнографической классификации, которую пытались придумать чиновники и ученые, незавершенной, неоднозначной и не вполне легитимной категорией» (Абашин, 2007а. С. 175). В повседневной практике термин «сарт» сохранил своё прежнее социальное значение и указывал не столько на этническую, сколько хозяйственную и в более широком плане социально-культурную среду.

Ситуация стала меняться на рубеже 1910-1920-х годов. Уже в ходе сельскохозяйственной переписи населения 1917 г., осуществленной российскими чиновниками, было сделано заключение, что нет особого народа «сарт», а практика показывает, что многие люди, записанные ранее *сартами*, называют себя *узбеками*. Это явление носило слишком массовый характер, чтобы можно было его объяснять недостатками переписи 1917 г. (Материалы Всероссийских переписей..., 1924. Вып. IV. С. 43).

II. В составе среднеазиатского населения существовали этнические объединения тюрков, корни которых восходили еще к периоду Средневековья. Наиболее крупные из них - *турк*, *қорлуқ*, *қангли*, *қипчоқ*, которые в далеком прошлом имели свои крупные государства (государство *Қанг* -I в. н.э., Тюркский каганат - IV-VI вв., государство Карлуков - X-XI вв.). Они на протяжении веков взаимодействовали с местным аборигенным населением региона и стали одним из важных субстратов сформировавшегося в XI в. средневекового тюркского (узбекского) народа. Остатки этих еще не ассимилировавшихся этнических групп в начале XX в. сохранили свое этническое самосознание, хотя утратили многие специфические черты образа жизни.

III. Последним этническим компонентом в составе узбекского народа были даштикипчакские узбеки, которые насчитывали свыше 100 родов и племен. Наиболее крупные из них были *юз*, *минг*, *мангит*, *сарой*, *қатагон*, *дўрмон*, *қирқ*, *кенагас*, *найман*, *қўнғирот* и др. Термин «узбек» не принадлежал ни отдельному племени, ни какому-нибудь народу. Он носил исключительно собирательный характер и обозначал политический союз даштикипчакских племен, который сложился в XV-XVI вв. Позже этот термин стал самоназванием издревле проживающего на территории Среднеазиатского междуречья народа.

Сохранение родоплеменных отношений в пережиточной форме было обусловлено спецификой исторического развития. У узбеков, имевших родоплеменное деление, в силу специфики их этнокультурного развития и общественной структуры этническое самосознание было многоступенчатым, включало в себя названия нескольких родовых подразделений. Тенденция длительного сохранения родоплеменных названий и превращение их в ряде регионов в устойчивое явление - свидетельство высокой приспособляемости

идентичности к модификации даже в условиях смены экономического строя и политического режима.

Помимо трех указанных субстратов, узбеки делились на региональные группы. В силу длительного проживания в одной местности и ведения обособленного хозяйства сформировались региональные этноарельные культуры и такие локальные подразделения узбеков, как андижанцы (*андижонлик*), бухарцы (*бухоролик*), ташкентцы (*тошкентлик*), ферганцы (*фаргоналик*), хивинцы (*хивалик*). Эти региональные культуры и локальные подразделения имели собственную иерархическую культуру, т.е. те же жители Ферганской долины в свою очередь делились на кокандцев, маргиланцев, андижанцев, наманганцев и пр. В этих группах этническое самоназвание дополнялось и даже заменялось локальным наименованием.

Вместе с этнической и региональной идентичностью существовала и религиозно-сословная. Среди исконно оседлого населения издавна четко выделялась привилегированная группа сейидов и ходжей - потомков пророка Мухаммада и его приближенных. Они вели замкнутый образ жизни, подчеркивали свое особое святое происхождение от арабов. Эта сословная группа приняла некоторый этнический оттенок.

ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ УЗБЕКОВ

В.В. Бартольд, описывая этническую неопределенность больших групп населения в Средней Азии, заметил: «...в новейшее время под влиянием европейской культуры (через посредство России) возникло стремление к национальному единству...» (*Бартольд*, 1964б. Т. II, ч. II. С. 529). Стремление к установлению классификации народов и этнических групп шло на волне пробуждения национального самосознания элитных кругов многих мусульманских народов Российской империи. В конце XIX - начале XX в. на национальное самосознание и духовную жизнь части населения региона оказало влияние реформаторское движение джадидов.

Наиболее выдающимися его представителями были Махмуд-ходжа Бехбули, Мунаввар кары Абдурашидханов, Файзулла Ходжаев, Абдурауф Фитрат, Абдулла Авлони, Исхакхан Ибрат. Движение было направлено против средневекового застоя и отсталости, за пробуждение в народе тяги к достижениям современной цивилизации, освобождение от колониальной зависимости, -лерживавшей развитие культуры и прогресса. Джадидизм выдвинул идеи по модернизации экономики и образования, просвещения в крае, что имело не только социальные, культурные, но и политические последствия.

Джадидское движение впервые на своих территориях поставило вопросы о национальном единстве, развитии национальной культуры, открыло эпоху национального пробуждения, формирования своей идентичности, определения места своего народа в протекающих процессах и стало социально-историческим явлением, отвечающим на запросы того времени (*Алимова*, 2009. С. 84). Отдавая должное место развитию экономики в достижении прогресса народа, джадиды-прогрессисты придавали приоритетное значение развитию духовности и национальной печати. Ими были созданы с начала XX в. такие газеты, как «Таракий» под руководством А. Обидова и «Хуршид» (М. Абдурашидханов), «Шухрат» (А. Авлони), «Осие» (Бекти-

миров). В 1913-1915 гг. появились новые газеты и журналы- «Самарканд», «Садои Туркистон», «Садои Фарғона», «Эл байроғи», «Турон», «Ойна», в 1917 г. «Хуррият», «Нажот», «Улуғ Туркистон» и др. Джадиды в своих частных национальных изданиях вместе с передачей информации о социально-экономической и культурной жизни туркестанского общества ставили на обсуждение широкой общественности вопросы реформирования культуры и образования, дискутировали о перспективах их развития и формирования национального самосознания. Действия местных прогрессистов, продвигавших через периодическую печать идею консолидации нации (миллат), заметно повлияли на становление национальной идентичности в Средней Азии.

На формирование национальной идентичности оказывала влияние также политика государства. Советская власть унаследовала стремление Российской империи унифицировать состав среднеазиатского населения. В ходе переписей, проведенных в первой четверти XX в., вводились современные стандарты этнического разделения населения, происходило упрощение национальной структуры. В период 1917-1926 гг. был проведен ряд различных экспедиций по изучению этнического и родоплеменного состава населения Средней Азии, собран большой фактический материал, а также заложены основы этностатистического изучения населения края. Большим вкладом в эту работу по преобразованию «этнокультурных джунглей» (Н. Магидович) сыграли труды таких этнографов, как М.С. Андреев, изучившего Нурагинский регион, Н.Г. Маллицкий - Ташкентскую область, И.И. Зарубин - Самаркандскую область. Ими были составлены первые этнографические карты отдельных регионов республики. Эти и другие материалы были использованы при подготовке размежевания и национально-территориального устройства региона. Они вместе с переписями способствовали пробуждению и формированию национального самосознания населения региона.

Политический фактор сыграл, однако, неоднозначную роль в этих процессах. В результате национально-территориального размежевания и образования в 1924 г. Узбекской ССР, узбекский народ, ранее входивший в различные политические образования, был объединен в рамках единой республики, на одной территории. При этом определенная часть узбеков осталась за пределами республики, так как этническая чересполосица Средней Азии не позволяла четко разграничить регион по национальному признаку. Национально-территориальное размежевание Средней Азии было проведено с целью окончательной ликвидации повстанческого движения, направленного на борьбу с советской властью, путем разделения достаточно сложного в идеологическом и этническом отношении региона, для облегчения его подчинения центру. Образованные республики, в том числе Узбекская, не были независимыми и суверенными, как это декларировалось в документах. И тем не менее самообразование национальной республики сказалось на ускорении консолидационных этнических процессов. Открылись возможности для усиления общности в национальной культуре, быту, традициях, обрядах. В целом, несмотря на политические и идеологические цели размежевания, большевики вынуждены были основывать свои действия на относительно объективных данных, определявших конкретную территорию и этнокультурные рамки, в пределах которых мог существовать и функционировать один из самых крупных народов Средней Азии.

При некотором различии мнений и подходов к выбору общенационального этнонима, правящие силы и интеллектуальная элита отдали предпочтение

этнониму «ўзбек», а не «сарт». Основная причина была связана с тем, что сарты являлись не этническим, а скорее социально-культурным объединением местного разноэтнического населения. Термин «тюрк» не был принят, так как он мог быть отнесен и к другим народам (киргизы, уйгуры, казахи и др.), а также потому, что большевики были противниками усиления пантюркистской идеологии. Было учтено и то, что большая часть населения еще в 1917 г. в Туркестане, а потом в ходе переписи 1920 г. называла себя узбеками. Народные массы не были пассивными потребителями национальных идей и нововведений. Этноним «узбек» был ближе значительной части населения Узбекистана, так как он в прошлом в широком смысле применялся по отношению к населению тех территорий, где правили узбекские династии: мангытов - в Бухаре, мингов - в Коканде, кунгратов - в Хиве, юзов - в Ура-Тюбе, кенегесов - в Шахрисабзе. Этот факт определял популярность и довольно быстрое вхождение этнонима «узбек» в обиход. Он стал утверждаться в качестве общенационального этнонима.

Постепенно «сарт» как этноним стал исчезать даже там, где он ранее бытовал в сознании узбекского населения. Известный этнограф-исследователь среднеазиатского региона Г.П. Снесарев писал, что в XX в. «старые традиционные критерии, с которыми к этому вопросу подходили авторы XIX в., теперь полностью изжили себя: в хозяйственном отношении, в занятиях населения в XX в., и особенно после революции, произошла нивелировка; в этом отношении узбеков даштикипчакского происхождения теперь трудно отличить от сартов. Противопоставление постепенно стерлось, и то, что еще может как таковое рассматриваться, касалось языка, антропологического типа, отдельных элементов материальной культуры» (Снесарев, 2001. С. 59).

В этом процессе особо важное значение имели аграрные преобразования (земельно-водная реформа и коллективизация), которые способствовали дальнейшему оседанию полукочевых групп узбеков и изменению их профиля занятий и черт быта. Г.П. Снесарев писал, что сарты и особенно даштикипчакские узбеки Хорезма в XX столетии по сравнению с XIX утратили многие свои специфические черты. Среди факторов, оказавших воздействие на этот процесс, он выделил социально-экономические преобразования в кишлаке. «Так или иначе, к концу первой четверти XX в., а тем более после преобразования деревни в связи с коллективизацией, выделить сартов, как особую этнографическую группу, было уже трудно. Исчезло и самоназвание», - отмечал Г.П. Снесарев (Снесарев, 2001. С. 57).

Этническая структура Узбекистана в 1920-е годы выглядела иначе, чем в конце XIX в. По переписи населения 1926 г. в Узбекистане проживало 3475,5 узбеков, 967,7 тыс. таджиков, 246,5 тыс. русских, 107,0 тыс. казахов, 90,7 тыс. киргизов, 28,4 тыс. татар, 31,49 тыс. уйгур, 25,9 тыс. туркмен, 26,6 тыс. - каракалпаков, 25,8 тыс. украинцев, 27,9 тыс. арабов, 18,2 тыс. среднеазиатских евреев, 14,9 тыс. армян, а также небольшие национальные группы немцев - 4,6 тыс., цыган - 3,7 тыс., белорусов - 3,5 тыс., поляков - 3,4 тыс. и др. Узбеки составляли 66% населения (Всесоюзная перепись населения..., 1928. Т. XV. С. 8, 9). В переписи населения 1926 г. уже не было графы «сарт» - население, принадлежавшее ранее к сартам, стало записываться на территории Узбекистана узбеками, на территории Таджикистана - таджиками. Перепись отразила факт появления новых крупных этнических сообществ, но одновременно она зафиксировала небольшие этнические группы - тюрк, курама и др. Это свидетельство тому, что процесс консолидации узбекского народа не был

завершен и, наряду с формирующейся единой узбекской идентичностью, еще существовала множественность этнического самосознания.

В переписи 1939 г. названные небольшие этнические группы уже отсутствовали, но это не дает нам основание говорить, что к концу 1930-х годов были преодолены отличительные черты в образе жизни различных региональных и родоплеменных групп. Известно, что в основу политики советского государства и переписи населения 1939 г. была положена сталинская концепция о решенности национального вопроса и о широкомасштабной консолидации всех этнических групп народов. В этот период продолжалась работа по систематизации и упрощению этнической структуры всех регионов бывшего СССР. Именно поэтому, если перепись 1926 г. зафиксировала по бывшему СССР 190 этнических подразделений (наций, народностей, этнографических и национальных групп), то в переписи 1939 г. только 96. На самом деле, тюрки, кипчаки, курама и другие еще сохраняли свои отличительные особенности и самосознание. К 50-м годам их различия с другими этническими компонентами узбекской нации были уже незначительными и они все более ощущали себя узбеками.

Материалы Ферганской археолого-этнографической экспедиции узбекских ученых (1952-1953 гг.) свидетельствовали, например, о том, что процесс консолидации продолжался среди кураминцев и тюрков Ферганской долины, которые по многим основным этническим параметрам уже не отличались от узбеков, но имели и свою специфику. На основе своих личных наблюдений узбекский этнограф Ш. Иногамов, изучавший этнический состав Ферганской долины, пришел к выводу, что в 1950-е годы отмечается «процесс унификации отдельных говоров узбекского языка и быстрого исчезновения бытовых особенностей, носивших пережиточный характер у узбекских родоплеменных групп» (Иногамов, 1955. С. 18, 19). К 50-м годам та часть кураминцев, которая жила на территории Узбекистана в окружении узбекского населения, стала неотъемлемым компонентом узбекского народа, кураминцы постепенно начали осознавать себя узбеками, часть из них вошла в состав казахского народа. Подобные процессы происходили среди кипчаков, тюрков и других групп.

Национальная идентичность узбеков строилась на фундаменте богатого историко-культурного наследия. Это значительно облегчало этническую консолидацию этнических групп в единый народ. Становлению нового типа идентичности способствовало установление единых юридических норм на всей территории республики, выравнивание социально-экономического положения и социально-бытовых условий жизни, укрепление социокультурного единства общества.

Важную роль в консолидационных и ассимиляционных процессах сыграли различные другие факторы, в их числе - становление новой промышленности и, как следствие, рост городского населения, которое за период 1926-1939 гг. увеличилось на 148% (Правда. 1939. 2 июня). Из года в год возрастал удельный вес городского населения среди узбеков: в 1939 г. он составлял 14,3%, в 1959 г. - 20,1, в 1979 г. - 28,6, в 1989 г. - 30,5%. В абсолютном выражении число узбеков горожан за 1939-1989 гг. возросло на 3,7 млн человек (Ама-Мирзаев, 2009. С. 92). Городская среда быстрее сближала представителей различных этнических групп и регионов, активно стирала локальные различия, формируя общенациональные черты культуры и быта. Создание промышленных объектов, распространение новых форм занятости, развитие образования стимулировали формирование единой национальной идентичности.

Таблица 1

Распределение населения по социальным группам (в %)

| Социальные группы | 1939 г. | 1960 г. | 1970 г. | 1980 г. | 1986 г. | 1989 г. |
|---|---------|---------|---------|---------|---------|---------|
| Рабочие и ИТР | 32,2 | 35,9 | 43,8 | 48,5 | 49,5 | 55,7 |
| Колхозники | 64,9 | 44,6 | 31,2 | 22,8 | 21,0 | 20,0 |
| Крестьяне единоличники | 2,9 | 4,2 | 2,7 | 2,9 | 3,2 | |
| Служащие (работники народного образования, культуры, науки, органов управления, здравоохранения и т.д.) | | 15,3 | 22,3 | 25,8 | 26,3 | 24 |
| | | | | | | |
| | | | | | | |
| | | | | | | |

Таблица составлена по данным: Итоги Всесоюзной переписи... Узбекская ССР, 1962. С. 43; Народное хозяйство Узбекской ССР... 1987. С. 202; Узбекистон Республикаси... 1997. С. 53.

Социально-экономические преобразования, строительство железных и шоссейных дорог привели к усилению экономических контактов и активизировали межобластную миграцию населения. В 1940-1980-е годы произошел процесс формирования современной структуры общества: значительно уменьшился слой населения, занимающегося сельским хозяйством, возросли страты рабочих, инженерно-технических служащих, работников образования, науки, здравоохранения, культуры. Особо следует отметить укрепление прослойки национальной интеллигенции, которая, будучи самой образованной частью общества, проявляла наибольшую активность в развитии национального самосознания узбеков. Дехканство и рабочие не являлись активными участниками этого процесса, но и они постепенно воспринимали новое (Табл. 1).

В XX в. сформировались новые и развивались лучшие старые традиции бытового уклада жизни узбеков. Обычай, обряды, праздники, передаваемые из поколения в поколение, служили важным элементом национальной идентичности и одним из факторов ее развития. В 1920-1980-е годы произошли коренные изменения в семейном быту, формах брака, сложилось много общего в обычаях и обрядах узбеков различных областей, появились новые формы семейных торжеств, праздников. Однако еще долго сохранялись некоторые региональные традиции, отдельные специфические черты в местной бытовой культуре. Несмотря на то что советская власть пыталась изменить этот пласт народной культуры, запретить некоторые праздники и обряды, осудить ряд обычаев, стереть их этническую специфику, узбекская семья сохранила традиционные формы культуры. Семейно-обрядовая жизнь явилась той сферой, где более всего проявлялась этническая специфика и национальный менталитет, которые носили этноинтегрирующий характер, объединяя (при некоторых региональных и локальных особенностях) узбекское население в общую этнокультурную общность.

Вместе с тем существовали и факторы, которые негативно влияли на национальную консолидацию узбеков. Это прежде всего репрессии, которые начались с 1918 г. и усилились в 1930-е годы. Несомненно, большим ударом по национальной интеллигенции и прогрессивной идеологии этого времени стали преследования джадидов. Раскулачивание и переселение в другие ре-

гионы крепких дехканских хозяйств, разжигание классовой борьбы в кишлаке также отрицательно влияло на этническое единство общества. В 1920-1930-е годы многие семьи вынуждены были мигрировать за рубеж, спасаясь от преследований большевиков. За 1918-1935 гг. 1,5 млн человек с территории современного Узбекистана эмигрировали в сопредельные страны, большая часть из них были узбеки (Ражабов, Хайдаров, 2002. С. 162). Репрессии и притеснения продолжались и снова проявились в начале 1950-х годов.

Культурное реформаторство первой половины XX в. оказало воздействие на развитие этнических процессов среди узбеков. Здесь необходимо отметить такие достижения в этой сфере, как замена религиозной образовательной системы светской, вовлечение в школы, техникумы и вузы узбекской молодежи, в том числе девушек. Важную роль в этом и в других культурных преобразованиях сыграла узбекская интеллигенция, которая первой проложила пути к светскому образованию. В 1939 г. грамотные в республике составляли 78,7% (Народное хозяйство СССР..., 1972. С. 544). К концу 30-х годов в Узбекистане действовало 86 техникумов и училищ, 31 вуз, где узбекские учащиеся составляли от 49 до 67% (Узбекистан во вторую пятилетку..., 1938. С. 111).

Культурное реформаторство охватило и другие сферы, в их числе информационную. В формировании национального единства народа важную роль сыграли развитие полиграфии, печатного дела и создание единого информационного пространства. Большое значение выпущению газет и журналов придавали еще джадиды, сделавшие немало для их появления в начале XX в. В 1920-1930-е годы начала создаваться широкая сеть средств массовой информации (газет, журналов, радио, общественно-политическая литература и т.д.). В 1932 г. в Узбекистане выходило 178 газет, из них 149 - на узбекском языке (ЦГА РУз. Ф. Р-1619. Оп. 11. Д. 13. Л. 3), в 1938 г. - 208 газет, из них 129 - на узбекском, в 1933 г. было выпущено 1662 названий книг, из них 795 - на узбекском языке, издавалось уже 54 журнала, 25 - на узбекском языке (ЦГА РУз. Ф. Р-1619. Оп. 11. Д. 15. Л. 3, 9).

В первой половине XX в. быстро развивалась и распространялась профессионалами так называемая высокая культура, шел процесс отделения религии от культуры, последняя все более приобретала этническую окраску. Уже в 1930-1940-е годы появились новые жанры и формы в искусстве и литературном творчестве, поднявшие их на более высокую ступень профессиональной культуры. Традиционная узбекская литература и искусство, возникшие новые жанры и формы художественного творчества, повлияли на формирование нового единого менталитета узбеков, пробудили стремление к познанию своего исторического прошлого, способствовали осознанию своего национального единства, т.е. содействовали формированию национального самосознания. Важное значение имело и развитие научных знаний в республике, появление большого ряда научно-исследовательских институтов, создание Академии наук Узбекистана (1943 г.).

В послевоенные годы возросла этноинтегрирующая роль расширяющейся культурной среды: увеличилось количество школ, грамотность населения составила 99,7% в 1983 г., действовало 42 вуза, 238 средних специальных учебных заведений. В 1983 г. в республике выпускалось 288 газет, в том числе на узбекском языке - 195, было издано 2417 книг на узбекском языке, выходил 31 журнал, число библиотек достигло 7311, киноустановок - 5901 (Народное хозяйство..., 1984. С. 300, 313-315). Население Узбекистана кроме того имело возможность посещать 30 театров и 36 музеев (Народное хозяйство..., 1984.

С. 312). С середины 1950-х годов начались трансляции передач Центрально-телевидения. Такое большое количество общезначимых культурных ресурсов давало возможность узбекскому народу почувствовать свою единую культурную идентичность. С годами все больше усиливалась ориентация на общенациональную, а не только на локальную культуру.

Важное место в становлении нового этнического самосознания было отведено узбекскому языку. Всеобщее обязательное начальное, а потом среднее образование, развитие системы высшего образования на родном языке, развитие печатного дела, массовые периодические издания, радиофикация, телевидение расширяли сферу функционирования узбекского языка, определили его становление как единого языка всех групп населения, способствовали преодолению существенных различий в локальных диалектах.

В то же время многие решения, которые принимала центральная власть СССР сдерживали процесс становления национальной идентичности и культуры. В их числе осуществленный в 1929 г. переход на латинскую графику, а в 1939 г. - на кириллицу. К 40-м годам значительно расширилось значение и поле функционирования русского языка, особенно после введения кириллицы и принятия закона об обязательном изучении русского языка в школах. В свое время джадиды считали, что узбекское образованное общество должно владеть несколькими языками - узбекским, арабским, русским, персидским. Но в советское время крен был сделан в сторону русского языка, отсутствовала возможность изучать арабский и персидский языки, а в ходе антирелигиозной пропаганды была уничтожена обширная научная и художественная литература, напечатанная на этих языках. Все это оторвало узбекское население от их культурного и духовного наследия.

Из десятилетия в десятилетие увеличивалось число узбеков, знающих русский язык. Это имело благоприятные последствия для распространения светского образования, знакомства народов с достоянием русской и европейской культуры, но одновременно негативно воздействовало на развитие национальной культуры. Это наглядно проявилось в языковой сфере. В результате осуществления в течение длительного времени политики «сверхинтернационализма», при которой узбекский язык по существу не выполнял функции государственного языка, сузилась сфера действия его, сложился значительный слой культуры, функционирующий на русском языке (издание книг, газет, работа радио и телевидения, появление узбекских писателей и ученых, пишущих только на русском языке и т.п.), уменьшилось количество книг, периодических изданий на узбекском языке. В 1960-1980-е годы заметно уменьшилась книжная продукция на узбекском языке, при увеличении в 2 с лишним раза числа узбеков. Ущемление узбекского языка в сфере образования, особенно в вузах и техникумах, привело к росту слоя, особенно среди городской интеллигенции, а также и среди рабочих, лиц, не владеющих родным языком. В 1926 г. лишь 60 узбеков признали своим родным языком русский, в 1959 г. - 17,5 тыс., в 1970 г. - 26,2 тыс., в 1979 г. - 43,5 тыс., в 1989 г. - 183,5 тыс. узбеков назвали своим родным языком языки других национальностей, преимущественно русский язык (Всесоюзная перепись населения..., 1928.

Т. XV. С. 8; Итоги Всесоюзной переписи... Узбекская ССР. 1962. С. 138; Итоги Всесоюзной..., 1973. Т. IV. С. 202; Итоги Всесоюзной переписи..., 1990. С. 51. К тому же определенная часть узбеков, записавших родным языком **узбекский**, фактически не употребляла его в сфере общения, на производстве, в учебных заведениях и др. В результате для этой группы родной язык

Таблица 2

Изменения в национальном составе населения Узбекистана в 1939-1989 гг.

| Национальность | 1939 г. | | 1959 г. | |
|----------------|-----------|-------|-----------|-------|
| | тыс. чел. | % | тыс. чел. | % |
| Все население | 6271,3 | 100,0 | 8105,7 | 100,0 |
| в том числе: | | | | |
| Узбеки | 4081,1 | 65,0 | 5038,3 | 62,9 |
| Каракалпаки | 181,4 | 2,8 | 168,3 | 2,17 |
| Русские | 727,3 | 11,5 | 1090,7 | 13,4 |
| Татары | 147,2 | 2,3 | 444,8 | 5,5 |
| Казахи | 305,4 | 4,8 | 335,3 | 4,1 |
| Таджики | 317,6 | 5,1 | 311,4 | 3,8 |
| Корейцы | 72,9 | 1,2 | 138,5 | 1,7 |
| Евреи | 50,7 | 0,8 | 94,3 | 1,2 |
| Киргизы | 89,0 | 1,4 | 92,7 | 1,15 |
| Украинцы | 70,6 | 1,1 | 87,9 | 1,1 |
| Туркмены | 46,5 | 0,7 | 54,8 | 0,7 |
| Азербайджанцы | 3,6 | 0,05 | 40,5 | 0,5 |
| Армяне | 20,4 | 0,3 | 27,4 | 0,35 |
| Уйгуры | 50,6 | 0,2 | 19,3 | 0,2 |

(Таблица составлена по данным: Всесоюзная перепись населения 1939 г.: ЦАЦСУ РФ. Ф. 1. С. Д. 620. Л. 73, 78, 80, 81; Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г., 1962. С. 138, 139; Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г., 1973. С. 202; Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г., 1990. С. 51-53).

становится лишь бытовым. Все это - одно из свидетельств этнического размывания, негативно влияющего на национальную культуру узбеков.

Наряду с формированием национальной идентичности и развернувшейся секуляризацией, прежняя конфессиональная идентичность стала отходить на второй план. В 1920-1930-е годы начался процесс, направленный против смещения конфессионального и этнического начал в самосознании населения - это закрытие мечетей, антирелигиозная пропаганда запреты религиозных мероприятий и ритуалов в общественных местах и в семье, стремление искоренить слово «мусульманин» в определении идентичности. Тем не менее религиозная идентичность и в советское время еще долго была одной из составляющей идентичности узбеков. Она проявлялась в соблюдении старшим и части среднего поколения узбеков единых религиозных обрядов - поста в месяц Рамазон по мусульманскому календарю, чтения ежедневных молитв посещения мечетей, в живучести единых культов святых, обрядов *Биби Сешанба*, *Мушкулъкушод* и др. Эти религиозные традиции воспринимались как узбекские, т.е. этническая идентичность совместилась с религиозной.

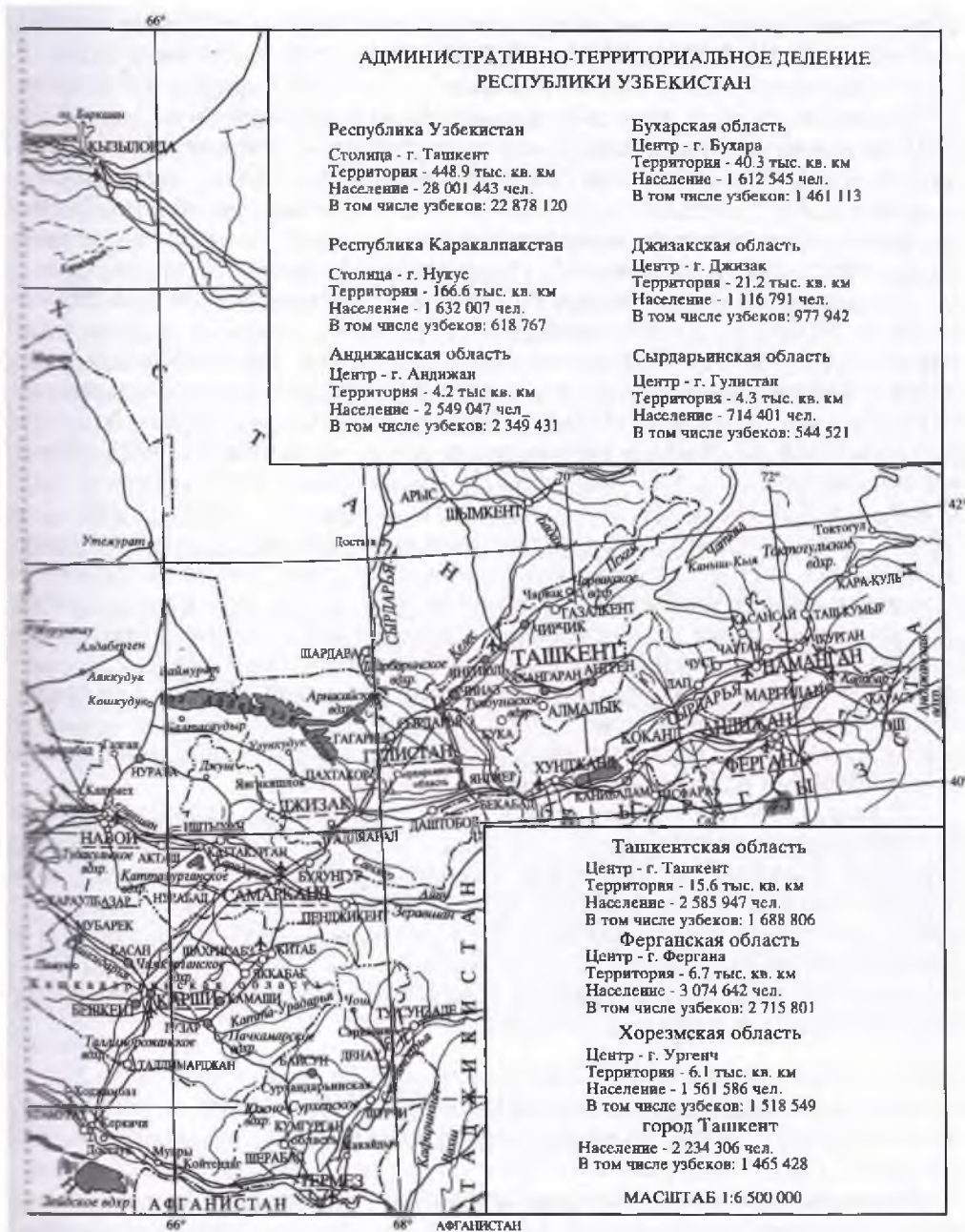
Однако секуляризация, которая была неполной, все же сыграла свою роль. Новое поколение молодежи, выросшее в середине XX в., было воспитано на

| 1970 г. | | 1979 г. | | 1989 г. | |
|-----------|-------|-----------|-------|-----------|-------|
| тыс. чел. | % | тыс. чел. | % | тыс. чел. | % |
| 11799,4 | 100,0 | 15389,3 | 100,0 | 19810,1 | 100,0 |
| | | | | | |
| 7724,7 | 65,5 | 10569,0 | 68,7 | 14142,5 | 71,4 |
| 230,3 | 1,9 | 297,8 | 1,9 | 411,9 | 2,1 |
| 1473,5 | 12,5 | 1665,7 | 10,8 | 1653,6 | 8,3 |
| 573,7 | 4,9 | 531,2 | 3,5 | 467,8 | 2,4 |
| 476,3 | 4,0 | 620,1 | 4,0 | 808,2 | 4,1 |
| 448,5 | 3,8 | 594,6 | 3,9 | 933,6 | 4,7 |
| 1475 | 1,2 | 163,1 | 1Д | 183,1 | 1,0 |
| 102,9 | 0,9 | 73,9 | 0,5 | 65,5 | 0,3 |
| 110,7 | 0,9 | 142,2 | 0,9 | 174,9 | 0,9 |
| 111,7 | 0,9 | 113,8 | 0,7 | 153,2 | 0,8 |
| 71,0 | 0,6 | 92,2 | 0,6 | 121,6 | 0,6 |
| 38,9 | 0,3 | 59,8 | 0,3 | 44,4 | 0,2 |
| 34,2 | 0,3 | 42,4 | 0,3 | 50,5 | 0,3 |
| 23,9 | 0,2 | 29,1 | 0,3 | 35,8 | 0,2 |

других жизненных принципах, на основе большого пласта светской духовной культуры и новой атеистической морали. Если в начале XX в. основанием для коллективной идентичности узбеков были сословная и религиозная принадлежность, то во второй половине XX в. в основе ее лежала уже национальная культура.

В послевоенный период заметно изменилась этническая мозаичность республики, что нашло отражение в уменьшении числа этнических категорий, зафиксированных переписью 1959 г. В дальнейшем по переписям 1970 и 1979 гг. список национальностей оставался стабильным. Социально-экономические изменения в республике, естественный рост узбекского населения, а также интенсивные объединительные этнические процессы (как консолидация, так и ассимиляции) оказали заметное воздействие на этнодемографические изменения в структуре населения Узбекистана, что представлено в табл. 2.

Прежде всего за период 1926-1989 гг. значительно увеличилось абсолютное число узбеков: в 1926 г. в Узбекистане проживало 3,4 млн узбеков, а в 1959 г. свыше 5 млн, в 1970 г. - 7,7 млн, в 1979 г. - 10,5 млн, в 1989 г. - 14,1 млн человек (см. табл. 2), т.е. за период 1926-1989 гг. число узбеков возросло



более чем в 4 раза. Об активной консолидационной тенденции свидетельствует рост удельного веса узбеков во всем населении республики: в 1926 г. они составляли 65,9 %, в 1979 г. - 68,7, в 1989 г. - 71,4 % (см. табл. 2).

Узбеки проживали в полиэтническом окружении народов, которые издревле жили на этой территории и количество которых за период 1939-1989 гг. также заметно увеличилось, несмотря на их частичную естественную ассимиляцию. Численность каракалпаков возросла более чем в 2 раза. казахов - в 2,5, таджиков - в 3, киргизов - в 2, туркмен - в 2,5 раза. За счет миграции увеличилось число других национальностей: русских - более чем в 2 раза, татар - в 3, корейцев в 2,5, украинцев - в 2, армян - в 2,5 раза.

Консолидации и укреплению этнической идентичности узбеков способствовало территориально-географическое единство - подавляющее их большинство проживало на территории своей республики, лишь небольшая часть после размежевания оказалась в соседних республиках центральноазиатского региона и в других республиках бывшего СССР. Так, по данным Всесоюзных переписей населения в Узбекистане в 1970 г. насчитывалось 84% узбеков всего бывшего СССР, в 1979 г. - 84,85% (Итоги Всесоюзной переписи населения., 1973. Т. IV. С. 321; Итоги Всесоюзной переписи., 1985. С. 198). Это свидетельство тому, что узбеки, как и другие коренные народы региона, характеризовались низкой миграционной активностью в системе межреспубликанских перемещений, что было обусловлено преобладанием сельского населения, отличающегося малой подвижностью, а также специфическими ценностными ориентациями в общественной и бытовой сфере. Для узбеков характерна большая устойчивость привычки жить в условиях соседской общины с ее традиционной регуляцией общественной жизни, приверженность к национальному образу жизни. Это усиливается авторитарным характером взаимоотношений в семье, крепкими родственными узами, ранними браками.

Подводя итоги этнодемографическим процессам и социокультурным трансформациям, можно сказать, что если в первой половине XX в. начались коренные изменения в этнической структуре узбекского населения - шел процесс этнической унификации, постепенно преодолевалась двойственность этнического самосознания узбеков, приверженность к религиозной и территориальной идентичностям, то с середины XX в. все эти процессы активизировались, став одним из важных показателей завершения формирования узбекской национальной идентичности.

ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ НА РУБЕЖЕ XX И XXI ВЕКОВ

Радикальные перемены в экономической и политической жизни Узбекистана в условиях независимости отразились на этнодемографической ситуации в стране. Будучи результатом сложных положительных и противоречивых тенденций переходного периода, они проявились в изменении количественных и качественных характеристик населения, его национального состава.

Исторически сложилось так, что население Узбекистана живет в сформировавшихся крупных оазисах - Ташкентском и Хорезмском регионах, Зарафшанской и Ферганской долинах, где расположены крупные города такие, как Ташкент, Самарканд, Наманган, Андижан, Бухара, Фергана, Ургенч, Хива. Нукус, Карши, Термез, Джизак, Навои и др. В Ташкентском, Ферганском,

Зарафшанском регионах проживает 20,4 млн человек или 65,4% населения Республики. Здесь самая высокая плотность населения (*Ата-Мирзаев, 2009. С. 26*). В Ферганской долине она в 1989 г. составляла 279,0 чел./км², в 2007 г. - 388,8. В XX в. долина занимала и занимает сегодня среди бывших республик СССР одно из первых мест по плотности населения. В Ташкентском регионе плотность населения за этот же период с 183,4 чел./км² возросла до 298,1 (*Ата-Мирзаев, 2009. С. 30*). Вместе с тем есть территории, где плотность населения значительно ниже. Малоосвоенными являются пустынные, степные, горные районы. Разница между отдаленными территориями по плотности расселения исчисляется в 5-10 раз (*Узбекистан в цифрах..., 2009. С. 34*).

За годы независимости (1991-2010 гг.) при общем небольшом снижении темпов прироста, по сравнению с предшествующими десятилетиями, численность населения Узбекистана возросла с 20,608 млн до 28,5 млн человек. Отмечался устойчивый рост узбекского населения и соответственно его удельного веса во всем населении. За период с 1989 до 2010 г. количество узбеков возросло с 14,142 тыс. человек до 22,878 тыс. человек, а удельный вес 74,4 до 81,7% (Итоги переписи населения 1989 г. 1990. С. 57, 58; данные Госкомстата РУз. за 2010 г.). Узбеки живут и составляют свыше 90% населения в Хорезмской, Андижанской, Кашкадарьинской, Бухарской областях и свыше 80% - Самаркандской, Ферганской, Наманганской, Джизакской, Сурхандарьинской, Навоийской. В Ташкенте и Ташкентской области узбеки составляли свыше 65%, а в Каракалпакистане 37% всего населения (данные Госкомстата РУз. за 2010 г.). Все это явилось следствием относительно высокой рождаемости среди узбеков, а также продолжительности жизни в Узбекистане, которая в 2011 г. составила в среднем у мужчин - 73 г., у женщин - 75 лет, у жителей сел она была несколько выше (*Народное слово. 2011. 11 сент.*).

Политика государства сегодня направлена на укрепление узбекской национальной идентичности, особое внимание обращается не только на количество, но и на качество населения республики. Разработаны комплексные программы, которые включают в себя огромный круг проблем - здоровье населения, уровень детской и материнской смертности, средняя продолжительность жизни, уровень образования и профессионально-технической подготовки, социальная мобильность населения, его занятость и урбанизированность.

В 1990-2000-е годы заметно изменились показатели рождаемости населения, что во многом определялось существенно трансформировавшимися репродуктивными установками узбекской семьи. В связи с этим в репродуктивном поведении семьи произошел переход от многодетности к среднедетности. Важно, что рождаемость уменьшилась не только в городских семьях, но и в сельских. Это дает возможность решать проблему репродуктивного здоровья женщин и здоровья детей и матерей, растить здоровое поколение. Несмотря на снижение рождаемости, в республике ежегодный естественный прирост населения Узбекистана стабилен: в 2004 г. составлял 410,0 тыс., в 2005 г. - 392,9, в 2006 г. - 416,3, в 2007 г. - 471,5 тыс. человек. Это достигается основе стабильного уровня смертности, общий коэффициент которой на 1 тыс. населения составлял в 2004 г. - 5,0, в 2007 г. - 5,1. Этот показатель среди трудоспособного населения был еще ниже (*Социальное развитие..., 2008. С. 15, 37*).

Важное место государство отводит оптимизации процессов урбанизации, так как еще значительная часть узбекского населения проживает на селе. Немногим более $\frac{1}{5}$ узбеков проживает в городах республики. Наиболее урбанизированными регионами являются Ташкентский, Ферганский, Зарафшанский. В годы независимости возросло городское население во всех регионах, особенно динамично, в 2 раза, оно увеличилось в ранее слабо урбанизированных южных регионах республики (Кашкадарья, Сурхандарья). Но в связи с ростом сельского населения за счет высокой рождаемости и начавшейся с конца 1970-х годов миграцией русскоязычного населения происходит снижение удельного веса городского населения республики. В 1991 г. оно составляло 40,4%, в 2007 г. - 35,9% (*Ата-Мирзаев, 2009. С. 90, 91*).

В специфических условиях Узбекистана, где местное население предпочитает жить в сельской местности в силу исторически сложившегося своеобразия образа жизни, одной из важных форм урбанизации стало перенесение городских стандартов занятости в кишлаки, улучшения условий быта и приближения их к городским. В 1980-1990-е годы в сельской местности появились малые промышленные предприятия, открылись филиалы крупных фабрик и заводов. В частности, с 1996 г. начал действовать крупный автозавод «УзДЭУ Авто» в г. Асаке Андижанской области, где работало в основном окружающее сельское население. Благодаря улучшению шоссейных дорог и увеличению автомобильного парка, автобусов, маршрутных такси, стало возможным наладить маятниковую миграцию жителей села, работающих на крупных хлопчатобумажных комбинатах Бухары, Гиждувана и в других районах. Таким образом, решается проблема урбанизации, а также занятости жителей села в условиях аграрного перенаселения.

Важная роль в усилении урбанизированности населения принадлежит появившимся в годы независимости городским агломерациям, в которых на базе крупного промышленного города объединяются целые группы небольших и средних городов, городских поселков, составляя единое урбанизированное пространство. В них задействовано окружающее сельское население, которое все более активно воспринимает урбанистические черты. В Узбекистане сегодня сложились две агломерации: Ташкентская и Фергано-Маргиланская, в процессе складывания находятся Самаркандская, Андижанская и Нукуская. Ташкентская агломерация объединяет городское население 12 городов и 14 городских поселков с общей численностью 2 млн 724 тыс. городского населения; Фергано-Маргиланская группа охватывает более 400 тыс. человек (*Ата-Мирзаев, 2009. С. 105*). Важно то, что города, расположенные в этих агломерациях, связаны между собой социально-экономическими и культурно-бытовыми отношениями, вовлекают в эту систему контактов живущее рядом с ними сельское население, таким образом, включая их в процесс урбанизации. Если учесть, что сельское население - это в подавляющем большинстве узбеки, то ясно, что система агломерации - это один из путей урбанизации узбекского населения, важного фактора укрепления социального единства нации.

Обретение Узбекистаном независимости дало и другие широкие возможности для дальнейшей национальной консолидации узбеков. Важнейшими выразителями этого являются государственные гимн, герб, флаг и язык, новые праздники, исторические символы, а также другие атрибуты современного Узбекистана.

В политике государства наряду с этнодемографическим направлением важное место отводится и этнокультурным процессам, направленным на сохранение и возрождение национальных культурных ценностей и традиций. Весьма значимым в развитии идентичности узбеков стало придание узбекскому языку статуса государственного (1989 г.). Это значительно расширило сферу его функционирования в обществе, облегчило участие основной массы населения в инфраструктурно-коммуникативной сфере. Этноинтегрирующая функция языка усилилась в связи с ростом количества самых различных периодических изданий (в 2007 г. в республике издавалось 74 журнала и 402 газеты на узбекском языке), увеличением числа радио- и телепередач на узбекском языке, большого внимания его изучению в школах.

Одним из направлений государственной политики стало возрождение историко-культурного наследия выдающихся мыслителей прошлого. В годы независимости в Узбекистане были созданы такие фонды как «Олтин мерос» (Золотое наследие), фонд имени Имама аль Бухари, Фонд культуры и искусства Узбекистана (Фонд Форум), общество «Маънавият ва маърифат» (Духовность и просветительство) и другие, деятельность которых посвящена выявлению и сохранению исторических памятников, изучению культурного наследия и распространению знаний о них и поддержке современной культуры и искусства. Открылись большие возможности для возрождения лучших традиций, обрядов, обычаев, национальных праздников, легализации многих ритуалов и сохранения всего национального образа жизни. Мероприятия, проводимые в рамках государственной концепции развития культуры, образования и науки, играют большую роль в формировании исторической памяти и укреплении национальной идентичности узбеков.

За советское время в Узбекистане сформировался сложный этнодемографический состав населения, который явился результатом планомерного организованного государством перемещения трудовых ресурсов из Центральных районов России, а также стихийной миграции. Этническая мозаичность усиливалась широко осуществляемой в предвоенные и послевоенные годы практикой депортации целых народов. Ей подверглись немцы, поляки, корейцы Дальневосточного края. Только в октябре-ноябре 1937 г. в республику было переселено 74 500 корейцев (Ким, 1993. С. 25). В годы войны Узбекистан принял 1 млн беженцев из Белоруссии и Украины. В конце Второй Мировой войны здесь были расселены крымские татары, карачаевцы, турки-месхетинцы - в одночасье республика приняла около 200 тыс. человек.

На протяжении всего XX в. второй по численности этнической группой, проживавшей в Узбекистане, были русские, которые мигрировали сюда в поисках работы, приезжали по организованному набору. Они обосновывались в основном в крупных городах и составляли заметную часть рабочих. С середины 1970-х годов многие из них, выполнив свою миссию, вместе с семьями стали возвращаться на историческую Родину. Выезду русскоязычного населения из республики в эти годы способствовало и то, что по уровню социально-экономического развития в то время Россия была более благополучной, чем Узбекистан. В связи с этим изменился характер миграционных процессов, активизировался отток русского и европейского населения. С 1976 г. в Узбекистане обозначилось отрицательное сальдо миграции. Позднее, в конце 1980-х годов, началась миграция и других этнических групп, в основном представителей русскоязычного населения - украинцев, белорусов, евреев, корейцев и

др. В результате в дальнейшем при абсолютном росте населения всех этих групп снижается их удельный вес в составе населения.

После распада в 1991 г. СССР и образования независимого суверенного государства - Республики Узбекистан - этнодемографическая ситуация претерпела заметные изменения. На трансформации национального состава населения республики сказалась сложившаяся на всем постсоветском пространстве социально-экономическая и политическая ситуация начала 1990-х годов. Усиление миграции было характерно для всего этого пространства. Предпосылки такого явления сложились еще задолго до распада СССР и были обусловлены этнодемографической политикой советского времени. Постепенный выезд населения, появившегося здесь в советское время, был закономерным и неизбежным явлением.

Активизация миграции в эти годы обусловлена спецификой социально-экономических и политических процессов, появлением новых независимых государств (бывших советских республик), которые привлекали, а некоторые, как Казахстан и Россия, собирали свое национальное население. Идея воссоединения со своей этнической общностью стала актуальна в Узбекистане, как и во всех бывших республиках, для многих народов, особенно для тех, у кого историческая Родина была за пределами СНГ (немцы, поляки, евреи). Миграция обуславливалась и экономическими трудностями переходного периода. Миграция на историческую Родину сопровождалась трудовой миграцией. Трудности с поиском работы в республике, которые были следствием высокой рождаемости и переброской из России сюда в предшествующие периоды большого количества трудовых ресурсов, заставляли русское и русскоязычное население уезжать в различные области России.

Миграция населения не была связана с какими-либо действиями власти, подталкивающими население к этому. Она была обусловлена отчасти новыми реалиями времени, когда в республике был принят «Закон о государственном языке» и узбекский язык был объявлен государственным языком, расширилась сфера его функционирования. Это создало некоторый дискомфорт для части русского и русскоязычного населения, не владеющего узбекским языком. Учитывая это, руководство республики в 1995 г. приняло в новой редакции Закон Республики Узбекистан «О государственном языке», где увеличивались сроки овладения узбекским языком инонационального населения, а в статье 3 говорилось: «Граждане имеют право по своему усмотрению выбирать язык межнационального общения». Сегодня в тех городах, где компактно проживают русские и русскоговорящее население, русский действует как язык межнационального общения. В республике поле действия русского языка еще значительно: имеется кабельное телевидение, которое дает возможность просматривать все ведущие каналы Российского телевидения, а также ряд программ стран СНГ и дальнего зарубежья, Интернет работает преимущественно на русском языке. Для среднеазиатских этнических групп введение государственного языка не стало ограничительным моментом, так как большинство из них двуязычны, знают узбекский язык.

Выезд в 1990-е годы шел волнообразно. Пик миграции русских отмечался в 1992-1995-е годы, а после определенного стабильного периода 1996-2001 гг., миграция возобновилась в 2001 г. В период 1996-1999 гг. отток населения сократился, наблюдались процессы реэмиграции выехавшего населения в страны СНГ. Возвращение мигрантов объяснялось проблемами в

лонские работы и решения социальных, бытовых условий, экономической нестабильностью, негативным отношением к ним местного населения.

В начале XXI в. потенциал внешней миграции значительно уменьшился. Оставшиеся русские и русскоязычное население нашло другой путь адаптации к новой социально-политической ситуации в республике, где за последний период улучшилось качество жизни. Российский исследователь И.Т. Катагошина верно отметила, что «есть немало русских, которые не хотят, или не хотели бы уезжать из тех или иных республик в силу сложившейся там терпимой атмосферы в межэтнических взаимоотношениях, с одной стороны, а психологии самих русских, отражающейся в их представлениях и оценках как своей этнической группы, так и представителей новой коренной национальности - с другой» (Катагошина, 2001. С. 82).

Наряду с русскими, украинцами, белорусами выезжали татары (крымские татары почти полностью вернулись на родину), корейцы, башкиры, евреи (европейские и среднеазиатские выезжали в Израиль и США), немцы в Германию. С 2005 г. наблюдается снижение оттока населения из Узбекистана в страны СНГ и Балтии, снижается отрицательное сальдо миграции с 26 001 человека в 2005 г. до 58 095 - в 2007 г. (Социальное развитие..., 2008. С. 46), почти в 2 раза уменьшается выезд за границу. В этот период в республику приезжали, в основном, представители среднеазиатских народов. В сложных социально-экономических условиях жизни Таджикистана, где к тому же развернулась гражданская война, из республики в Узбекистан мигрировали узбеки, а также таджики.

Специфика миграционных процессов, а также естественное движение населения (рождаемость и смертность) непосредственно повлияли на изменения в национальном составе населения Узбекистана (табл. 3).

Таблица 3

Национальный состав населения Узбекистана (1989-2006 гг.)

| Национальность | 1989 г. | | 2001 г. | | 2004 г. | | 2006 г. | |
|----------------|----------|-------|----------|------|----------|------|----------|------|
| | тыс.чел. | % | тыс.чел. | % | тыс.чел. | % | тыс.чел. | % |
| Все население | 19810,1 | 100,0 | 24813,1 | 100 | 25707,4 | 100 | 26312,7 | 100 |
| Узбеки | 14,142,3 | 71,4 | 19444,3 | 78,4 | 20462,7 | 79,6 | 21165,4 | 80,4 |
| Каракалпаки | 411,9 | 2,1 | 534,8 | 2,2 | 556,4 | 2,2 | 586,8 | 2,2 |
| Таджики | 933,6 | 4,7 | 1202,0 | 4,8 | 1254,6 | 4,9 | 1297,3 | 4,9 |
| Русские | 1653,3 | 8,3 | 1133,3 | 4,6 | 1017,1 | 4,0 | 995,9 | 3,8 |
| Казахи | 808,2 | 4,1 | 989,0 | 4,0 | 958,8 | 3,7 | 925,9 | 3,5 |
| Татары | 467,8 | 2,4 | 298,2 | 1,2 | 263,3 | 1,0 | 241,8 | 0,9 |
| Киргизы | 174,9 | 0,9 | 221,8 | 0,9 | 229,9 | 0,9 | 210,5 | 0,8 |
| Корейцы | 183,1 | 1 | 172,4 | 0,7 | 161,7 | 0,6 | 139,7 | 0,5 |
| Туркмены | 121,6 | 0,6 | 147,0 | 0,6 | 154,4 | 0,6 | 134,2 | 0,5 |
| Украинцы | 153,2 | 0,8 | 103,5 | 0,4 | 94,2 | 0,4 | 91,3 | 0,4 |
| Армяне | 50,5 | 0,3 | 43,6 | 0,2 | 41,1 | 0,2 | 39,7 | 0,2 |
| Азербайджанцы | 44,4 | 0,2 | 41,0 | 0,2 | 40,9 | 0,2 | 38,4 | 0,2 |
| Белорусы | 25,4 | 0,1 | 23,2 | 0,1 | 21,8 | 0,1 | 20,1 | 0,1 |

Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. 1990. С. 51-57; Демографический ежегодник Узбекистана 1991-2003. 2004, Ата-Мирзаев, 2009. С. 140.

Данные таблицы показывают, что за годы независимости возросло количество и удельный вес не только узбеков, но и представителей других среднеазиатских национальностей. Таджики стали второй по численности группой, составив 4,9% всего населения. Заметно уменьшилось абсолютное число и удельный вес русских, украинцев, белорусов, а также татар, корейцев, что связано как с их миграцией, так и с более низкой рождаемостью. Однако по-прежнему Узбекистан остается многонациональным государством. Здесь, кроме названных выше народов, живут уйгуры, дунгане, башкиры, иранцы, цыгане, афганцы, мордва, чуваша, народности Дагестана (лакцы, лезгины) и другие, всего представители 120 национальностей.

Широкомасштабные реформы в современном Узбекистане требуют главного - заинтересованной поддержки, активного участия всего народа, каждого гражданина, независимо от этнической, конфессиональной, социальной, гендерной принадлежности. Основу политики современного Узбекистана составляют следующие важные принципы: полное равноправие всех граждан, вне зависимости от этнической, расовой, языковой, конфессиональной принадлежности, приоритет прав человека над правами любых групп, включая этнические; уважительное отношение к правам, культурам, языкам, традициям, обычаям, конфессиональным особенностям всех этнических меньшинств, создание условий для сохранения их специфики; развитие рыночной экономики, правового государства, гражданского общества, реформирование, обновление и модернизация в интересах всех этнических групп; разрешение любых сложных и проблемных ситуаций в межэтнических отношениях исключительно мирными средствами; развитие принципов межэтнической и межконфессиональной толерантности; сохранение этнокультурного многообразия.

Основными правовыми источниками обеспечения политики Республики Узбекистан являются: Конституция Республики Узбекистан и другие законодательные акты в данной сфере (Закон «О государственном языке», Закон «Об основах государственной независимости Республики Узбекистан», Закон «О гражданстве», Закон «О свободе совести и религиозных организациях» и т.д.); а также ряд международных договоров в области прав человека и гуманитарного права.

Для этнополитической ситуации в Узбекистане в сложный переходный период характерно сохранение межнационального согласия на территории, где проживают представители 120 этнических групп. Показателями эффективности этнополитики Республики Узбекистан является функционирование системы образования на семи языках: узбекском, русском, каракалпакском, таджикском, казахском, киргизском, туркменском, а прессы - на 12 языках. Полиэтнический характер системы высшего образования показывает анализ этнического состава студентов Узбекистана (2000-2001 учебный год): узбеки составляли 76,72%, русские - 7, каракалпаки - 4,37, казахи - 2,8, корейцы - 2,1, таджики - 1,97, татары - 1,07, туркмены - 0,4, киргизы - 0,3, евреи - 0,19, украинцы - 0,16% и т.д. (Национальный доклад РУз..., 2000. С. 38). В настоящее время в целом ряде вузов республики наряду с традиционными для системы высшего образования узбекским и русским языками (в Республике Каракалпакстан - также и каракалпакским языком) все шире используются и другие языки. Так, на казахском языке преподавание ведется в Ташкентском госпедуниверситете, Ташкентском облпединституте, Навоийском

пединституте, Нукусском пединституте, в Каракалпакском госуниверситете. На таджикском языке учатся отдельные группы студентов: в Самаркандском госуниверситете, Бухарском госуниверситете, Ташкентском облпединституте, Термезском госуниверситете. На туркменском языке: в Каракалпакском госуниверситете, на корейском языке - в Ташкентском госпедуниверситете Национальный доклад РУз. ..., 2000. С. 38).

Важным элементом демократической политики является сохранение культуры этнических меньшинств. В настоящее время в Узбекистане функционирует более 140 национально-культурных центров (НКЦ), охватывающих 27 национальностей, представляющих как крупные этнические группы, насчитывающие сотни тысяч (русские, таджики, казахи и т.д.), так и небольшие по численности группы, составляющие лишь сотни человек (литовцы, дунгане и т.д.). Ряд этнических групп Узбекистана имеют несколько национально-культурных центров: корейцы- 28, русские- 19, казахи- 14, татары - 9 и т.д.

Важную роль в укреплении межэтнического согласия и межкультурной толерантности играет Республиканский интернациональный культурный центр (РИКЦ), созданный в 1992 г. с целью координации деятельности национально-культурных центров. С образованием РИКЦ деятельность культурных центров существенно активизировалась. С каждым годом увеличивалось их количество. В 1989-1990 гг. были созданы первые девять НКЦ в Ташкенте (азербайджанский, армянский, башкирский, казахский, корейский, немецкий, таджикский, татарский, уйгурский) и ряд в других регионах (таджикские в Самарканде и Бухаре, уйгурский в Андижане, корейские в Сырдарье, Фергане, Нукусе и т.д.). В 1991 г. таких центров было уже 35 (в том числе 14- в Ташкенте), еще три находились в стадии формирования (Земля у нас одна. 1991. С. 77, 79). В 1994 г. действовало уже 76 национально-культурных центров (Народное слово. 1994. 1 янв.). К 2003 г. их стало 122, к 2005 г. - 135, в 2007 г. - 144, в том числе в Ташкенте - 35, в Ташкентской области - 31, в Самарканде - 11, в Бухаре - 10 и т.д. (*Бирлик*, 2003. С. 71, 72). В течение этого периода национально-культурные центры выросли не только в количественном отношении, но и благодаря эффективной работе заняли важное место в гражданском обществе Узбекистана, зарекомендовав себя выразителями национальных интересов и особенностей своих этнических диаспор. Наибольшей активностью отличаются корейские, русские, армянские, азербайджанские, татарские КЦ. По инициативе РИКЦ и НКЦ в 1995 г. было создано общественное движение «*Хал қ бирлиги*» (Единство народа) Узбекистана.

Особого внимания достойны мероприятия, проводимые национально-культурными центрами, связанные с национальными традициями, обычаями, обрядами, праздниками. Среди них можно назвать такие, как Рождество, Пасха, Масленица, Пурим, Хансик, Хосил байрами, Чусок, Сабантуй и т.д. С размахом были отмечены важные юбилейные даты, такие, как 125-летие Ташкентской и Среднеазиатской епархии Русской Православной церкви, 660-летний юбилей Амира Темура, юбилеи выдающихся деятелей национальных культур - Алишера Навои, Абдурахмана Джами, Махтумкули, Абая, Пушкина, Шевченко, Есенина, Ауэзова, Айтматова, Высоцкого и др.

Сегодня деятельность центров настолько разнообразна, что они по существу для многих народов Узбекистана стали национально-культурными

автономиями. Удовлетворяя этнокультурные потребности народов, проживающих в иноэтническом окружении, они предупреждают дискомфортное ощущение людей и становятся фактором сохранения этнической стабильности в Узбекистане.

УЗБЕКИ ЗА ПРЕДЕЛАМИ УЗБЕКИСТАНА

Узбеки широко расселены за пределами Узбекистана, как собственно в Средней Азии и Казахстане, так и в других странах. Области компактного проживания существуют в южном Казахстане, южном и северном Таджикистане, южных областях Кыргызстана, Туркмении. Значительное число узбеков живут в Афганистане, России, в государствах Ближнего Востока, США ит.д.

Узбеки на постсоветском пространстве. По данным переписи 2009 г., в Казахстане проживает около 480 тыс. узбеков, что составляет 2,9% от всего населения страны (Савин, 2009). Компактно они расселены преимущественно в Южно-Казахстанской (около 18% населения) и Джамбульской областях. В Южно-Казахстанской области узбеки живут преимущественно в Сайрамском (до 67% населения), Туркестанском и Сарыагашском районах. Сайрамский и Туркестанский районы представляют собой традиционные регионы оседлого расселения и охватывают междуречье, образуемое реками Арыс и Бадам, ограниченное с востока предгорными зонами Заилийского Алатау, а с запада - рекой Сырдарьей. Этот район орошаемого земледелия с тысячелетней историей назывался в древности Фараб. В настоящее время на этой территории расположены крупные села (такие как Сайрам, Карабулак, Икан и т.д.) с населением до нескольких десятков тысяч человек, а также древний город Туркестан со старинным, построенным в Темуридскую эпоху, мавзолеем Ахмада Ясави - популярным местом религиозного паломничества как узбеков, так и казахов. Узбеки Сарыагашского района проживают в приграничной с Узбекистаном зоне, на территории орошенных в XX в. земель бывшей Голодной степи.

Узбеки южного Казахстана говорят на северном диалекте узбекского языка, близком к литературной норме. Антропологический тип местных узбеков сохранил больше монголоидных черт, чем у узбеков из близлежащих областей Узбекистана. Значительная часть населения по-прежнему занимается сельским хозяйством (в основном овощеводством и стойловым животноводством). Основные занятия узбеков южного Казахстана в городах и вне мест своего традиционного обитания - торговля (помимо продуктов сельского хозяйства, чаще всего - строительные и хозяйственные товары), общественное питание, сфера услуг.

Тип жилища восходит к древнему глинобитному строению, с деревянным каркасом и открытой террасой, соединенному с соседями глухими стенами. Но заметно влияние длительного взаимодействия с окружающим населением: в глухих стенах стали появляться окна по европейскому типу, во внутренних дворах устраиваются не только огороды, но и скотные дворы. Блюда узбекской кухни (манты, плов, лагман) пользуются популярностью в меню кафе и ресторанов всех типов. Музыка, основанная на традиционных узбекских формах, заметна в сфере досуга всего Юга Казахстана.

В сельской местности и в местах компактного расселения узбеков в городах сохранились традиционные формы организации общественного быта в виде сообществ соседей и родственников (махалля). Как и раньше они ориентированы на решение задач, значимых для всех членов данного сообщества, но сегодня не являются закрытыми общинами, а встроены в систему местного самоуправления. Во внутрисемейных отношениях сохраняется доминирование мужчин и старших женщин в большой семье, состоящей из живущих рядом семей родственников разных поколений. В современной узбекской семье количество детей редко превышает 3-4.

Узбеки вполне интегрированы в общеказахстанскую социально-экономическую и культурную среду и ощущают себя полноправными гражданами. В Южно-Казахстанской области существует разветвленная сеть организаций, специально ориентированных на решение проблем узбекского населения. В каждом селе существует узбекский этнокультурный центр, все центры из узбекских сел объединены в районный узбекский этнокультурный центр, а все центры из районов - в областной центр. Председатель последнего является членом малой Ассамблеи народа Казахстана ЮКО. Существует и республиканская организация - Ассоциация «Достлик» (Дружба), её председатель является членом Мажилиса (Парламента) РК по квоте Ассамблеи народа Казахстана. На протяжении всего периода независимости областной этнокультурный центр и Ассоциация «Достлик» при посредничестве Ассамблеи народа Казахстана и в некоторых случаях представителей офиса Верховного Комиссара ОБСЕ по делам национальных меньшинств взаимодействовали с областными и республиканскими властями по совершенствованию механизма удовлетворения специфических этно-культурных запросов узбекского населения. Государство поддерживает образование на узбекском языке для 80 тыс. учащихся средних школ, за государственный счет издаются несколько газет, существуют передачи на узбекском языке на государственных теле- и радиоканалах. В селе Сайрам работает государственный профессиональный узбекский драматический театр.

Численность узбеков в Кыргызстане, согласно данным на начало 2010 г., составляет около 760 тыс. человек, или 14,3% населения страны. Узбеки сконцентрированы в основном на юго-западе страны в приграничных с Узбекистаном районах и составляют значительную долю жителей южного Кыргызстана. Они сосредоточены в основном в городах Ош, Джалалабад и Узген, а также в ряде крупных селений. Местные узбеки традиционно занимаются сельским хозяйством, ремесленной и торговой деятельностью, они широко представлены в мелком и среднем бизнесе. По особенностям материальной и духовной культуры узбеки Кыргызстана принадлежат к общему ареалу Ферганской долины и находятся в тесных отношениях с узбеками Андижанской, Наманганской, Ферганской областей Узбекистана.

Положение узбеков в качестве национального меньшинства является неурегулированной проблемой. В 1990 г. между киргизами и узбеками произошёл стихийный конфликт с жертвами и пострадавшими. Спустя 20 лет, в 2010 г., киргизско-узбекский конфликт повторился, что привело к новым жертвам и эмиграции значительной части узбекского населения из Кыргызстана.

Узбеки составляют значительную долю населения Таджикистана: по данным переписи 2000 г., узбеки составляли 15,3% населения страны, или более 1,1 млн человек. Они состоят из двух групп. Первая - это компактные

поселения узбеков, не имевших в прошлом родоплеменного деления. Они расположены преимущественно в приграничных с Узбекистаном районах, в низовьях рек, дисперсно по всему Северному Таджикистану. По своей культуре и языку они близки узбекам Ферганской долины, а также Джизакской и Самаркандской областей Узбекистана. Вторая группа - поселения лакайцев, юзов, кальтатай, мусабазари, карлуков, кунгратов, моголов, барласов, семизов и кесамиров, катаганов, дурмен, халачи и др. Они находятся в основном в Хатлонской области и центральном Таджикистане (Гиссарская долина). По культуре они ближе к узбекам Кашкадарьинской и Сурхандарьинской областей Узбекистана. В целом узбеки Таджикистана довольно часто смешиваются с таджиками, среди них много узбекско-таджикских браков.

Узбеки компактными группами проживают в Туркменистане. По данным переписи 1989 г., численность узбеков составляла 317 тыс. человек, или 9% населения. Современную численность узбеков можно оценить в 500 тыс. человек. Туркменские узбеки традиционно населяют восток и северо-восток страны вдоль течения р. Амударьи. Особенно много их проживает в городах Чарджоу и Дашогуз.

В перечисленных постсоветских странах узбекское население проживало издавна, поскольку эти регионы входили в ареал его традиционного местожительства - здесь происходили процессы формирования самого узбекского народа. При этом на протяжении веков наблюдалась миграция жителей из Мавераннахра далее на север и северо-запад. Значительные общины «сартов» и «бухарцев», выходцев из Хивы, Бухары и Ташкента, возникали в Западной Сибири и в низовьях р. Волги - в окрестностях г. Астрахани. Постепенно они слились с другими тюркоязычными группами и ассимилировались с татарами (Зияев, 1962; Валеев, 1992).

Переселение узбеков из Средней Азии на территорию современной России происходило на протяжении всего XX столетия. В 2002 г., по данным переписи, в Российской Федерации численность постоянного населения, относящего себя к узбекам, составляла около 123 тыс. человек. Наиболее крупные их общины проживают в Москве, Санкт-Петербурге, других российских городах (см. табл. 4). В 1990-е годы в этих и других регионах предпринимались попытки создания национально-культурных объединений узбеков. Эти объединения ведут активную деятельность, проводя разного рода культурные мероприятия, посвященные тем или иным праздникам или другим событиям. Общины становятся заметным явлением в обществе, их присутствие трудно игнорировать. Зачастую руководители также стремятся как-то помочь своим землякам, недавно приехавшим в Россию; при поддержке национальных объединений ведется работа по правовой поддержке выходцев из Средней Азии (Зотова, 2010).

Узбекская община Санкт-Петербурга консолидирована вокруг общества соотечественников Узбекистана «Умид», созданного в 1995 г. Общество соотечественников Узбекистана создавалось для объединения не только этнических узбеков, но и других выходцев из этой страны - корейцев, татар, русских и т.д.; все они имеют право называться соотечественниками, входить в состав этой организации. Во времена Советского Союза узбекская диаспора Санкт-Петербурга насчитывала порядка 18 тыс. человек, включая студентов. Сейчас число узбеков сократилось примерно до 10 тыс. Основные сферы занятости мигрантов в Санкт-Петербурге и регионе - это строительство и технические работы.

Таблица 4

Численность узбеков в России (по данным переписи 2002 г.)

| Регион | Численность, человек | Регион | Численность, человек |
|--|----------------------|---------------------|----------------------|
| Российская Федерация: | 122916 | Кемеровская обл. | 3017 |
| численность по федеральным округам | | Волгоградская обл. | 3012 |
| Центральный ФО | 38676 | г. Санкт-Петербург | 2987 |
| Приволжский ФО | 28427 | Красноярский край | 2778 |
| Сибирский ФО | 16801 | Краснодарский край | 2210 |
| Уральский ФО | 14936 | Саратовская обл. | 2140 |
| Южный ФО (без учета вновь образованного СКФО) | 8401 | Новосибирская обл. | 2047 |
| Северо-Западный ФО | 7542 | Пермская обл. | 1988 |
| Дальневосточный ФО | 5743 | Алтайский край | 1956 |
| Северо-Кавказский ФО (образован в 2010 г.) | 2390 | Иркутская обл. | 1904 |
| преимущественное расселение по регионам | | Ростовская обл. | 1820 |
| г. Москва | 24312 | Приморский край | 1634 |
| Тюменская обл. | 7730 | Томская обл. | 1626 |
| в т.ч. Ханты-Мансийский АО | 5182 | Хабаровский край | 1257 |
| Самарская обл. | 5438 | Омская обл. | 1244 |
| Респ. Башкортостан | 5145 | Ульяновская обл. | 1228 |
| Респ. Татарстан | 4852 | Ставропольский край | 1210 |
| Московская обл. | 4183 | Респ. Саха (Якутия) | 1207 |
| Свердловская обл. | 3836 | Нижегородская обл. | 1103 |
| Оренбургская обл. | 3275 | Астраханская обл. | 1030 |
| Челябинская обл. | 3057 | Ленинградская обл. | 1001 |

Многие члены общины посещают мечеть, отмечают религиозные праздники, община проводит также различные культурные мероприятия.

Объединение узбекистанцев в Астрахани было зарегистрировано при областной администрации в апреле 1996 г. и носит официальное название «Астраханская областная общественная организация узбекской культуры "Узбекистон"». С момента своего создания общество «Узбекистон» вело активную работу - члены объединения проводили праздники (в частности, Навруз), другие культурные мероприятия. «Узбекистон» организовал экспозицию в астраханском этнографическом музее, посвященную узбекской культуре. Численность выходцев из Узбекистана в Астраханской области насчитывает более 1 тыс. человек. В Красноярске национально-культурное объединение «Дустлик» было создано в 1996 г. Каждый год в Красноярске Узбеки проводят праздники Навруз, Руза-хаит и Курбан-хаит. Члены общины собираются вместе, угощают пловом горожан, рассказывают о национальных обычаях. На праздниках демонстрируется национальная одежда, выступает музыкальный коллектив.

Руководство и ядро узбекских национально-культурных объединений составляют люди, хорошо интегрированные в российское общество, как правило владеющие успешным бизнесом. Существование национальных общин

имеет важное значение для России - они служат медиаторами, посредниками между государственными органами, с одной стороны, и массой населения узбекской национальности, с другой, оказывают реальную помощь своим соотечественникам в решении их повседневных проблем - т.е. частично берут на себя функции, которые необходимо осуществлять принимающему государству.

Развитие миграционных процессов привело к формированию узбекских общин в ряде других постсоветских стран: например, по данным переписи 2001 г. 12 тыс. узбеков проживали на Украине.

Узбеки за пределами постсоветского пространства. Самая многочисленная узбекская община за пределами Узбекистана и вообще за пределами постсоветского пространства находится в Афганистане. Её можно оценить примерно от 1,5 до 2,5 млн человек, что составляет около 6-9% всего афганского населения. Большинство узбеков издавна живут в северных регионах страны (Балх, Бадахшан, Газни, Фарьяб, Пактика и др.), которые до середины XVIII в. входили в состав государства Аштарханидов со столицей в г. Бухаре. В 20-е годы XX в. в Северный Афганистан мигрировало, спасаясь от войны и неурядиц, значительное количество узбеков из различных областей Средней Азии.

Большинство узбеков Афганистана сохранили родоплеменное деление, и часто племенная идентичность является для них основной. Крупнейшие узбекские племена проживают в следующих районах: катаган - в Кундузе и Ташкургане; сарай - в Мазари Шарифе и Балхе; минг - в Балхе, Мазари Шарифе, Меймене и Ташкургане; кунграт - в Кундузе и Мазари Шарифе; дурмен - в Хазлат-и Имам Сахибе. Поселения племен тюрк, могол, барлас и карлук находятся в Каттагане и Бадахшане. Вместе с тем, часть узбеков, ведущих оседлый образ жизни, давно уже утратила пережитки племенной организации.

Узбеки Афганистана, в отличие от узбеков, живущих в Средней Азии, долгое время сохраняли традиционный образ жизни - занимались земледелием и скотоводством. В их мировоззрении большую роль играет ислам, а в социальной структуре узбекского населения - религиозное сословие богословов-улемов, а также руководителей суфийских орденов. Особым влиянием в северо-западных районах Афганистана пользуются, в частности, наставники ордена «Накшбандия». В центральных и восточных районах Северного Афганистана, населенных узбеками, помимо пиров накшбандия, большое число учеников и последователей имеют пиры и ишаны суфийского ордена чиштия (Хашимбаев, 1994. С. 15, 20-23).

Во второй половине XX в. в прежнем социальном и хозяйственном укладе стали происходить заметные сдвиги. Сокращалось число кочевников и полукочевников при росте числа безземельных сельскохозяйственных рабочих. Усилилась миграция жителей из сельских районов в городские центры. Часть узбеков оказалась занятой на предприятиях горнодобывающей, текстильной, пищевой, а также химической промышленности и на предприятиях по производству строительных материалов, металлоизделий и других отраслей обрабатывающей промышленности. Значительная часть узбекских рабочих трудилась на мелких предприятиях кустарно-ремесленного типа. Происходили также формирование среднего класса землевладельцев и предпринимателей. Представители узбекской интеллигенции получали образование в высших

и специальных учебных заведениях Кабула, занимали должности государственных служащих (преимущественно низшего звена), преподавателей, являлись младшими офицерами афганских вооруженных сил и лицами творческих профессий. После преобразований 1978 г. в стране издавались газеты и учебные пособия на узбекском языке, на узбекском языке велось теле- и радиовещание. Начавшаяся в конце 1970-х годов и продолжающаяся до сих пор постоянная междоусобная война и борьба с иностранными военными силами разрушили экономику и привели Афганистан к кризисному состоянию. Узбекское меньшинство и его представители (например, генерал Дустум) играли активную роль во внутривосточной борьбе.

Пребывание уроженцев Средней Азии, в том числе и узбеков, в Османской империи фиксируется документальными источниками довольно рано (Васильев, 2010). Начиная с XVI в., отправляясь в Мекку и Медину, среднеазиатские мусульмане стали традиционно посещать Стамбул, как место пребывания халифа. В XVI-XVII вв. паломники, кроме того, уже участвуют и в торговле между Османской империей и среднеазиатскими ханствами - основными транзитными пунктами при этом были Кафа и Азов. В XVII-XVIII вв. в Стамбуле появляются довольно многочисленные общины мусульман-выходцев из Средней Азии. Они владели караван-сараями, товарными складами, медресе и обителями-текке и занимали заметное место в общественной и политической жизни Османской империи. Многие текке назывались «узбекскими», отражая происхождение династии, правящей в Средней Азии. В XIX в. именно шейхи узбекских текке, которые, как правило, носили прозвище-нисбу «Бухаралы», т.е. родом из Бухары, имели возможность участвовать в качестве переводчиков и советников в решении политических и дипломатических вопросов, связанных с официальными контактами правителей среднеазиатских государств с османской администрацией, особенно в период активизации внешней политики России в Центральной Азии. Послы Коканда и Хивы в течение многих лет могли проживать при дворе султана, а бухарский эмир имел своего постоянного представителя в Стамбуле.

Во второй половине XIX - начале XX в. достаточно многочисленные группы среднеазиатских мусульман, в основном узбеков из Бухары, переселяются на территорию Османской империи, принимая османское подданство, или же посещают территорию Османской империи во время хаджа. Те, кто переезжал на постоянное жительство в Османскую империю, расселялись правительством в малонаселенных местностях либо же в тех частях империи, где турки не составляли большинства населения. Как правило, османское правительство пыталось снабдить эти группы всем необходимым для жизни на новом месте. Основными городами-центрами сосредоточения узбекской диаспоры на рубеже XIX-XX вв. являлись Стамбул, Бурса, Конья, Алеппо, Иерусалим, Мекка.

Численность узбекской диаспоры в современной Турции составляет приблизительно 70 тыс. человек, они проживают практически во всех регионах и крупных городах, в стране существует девять сел под названием Узбек: в Центральном районе области Чанаккале; на северо-западе страны, недалеко от пролива Дарданеллы; в Шабанозском районе области Чанкыры на севере; в Кулпском районе области Диярбакыр на юго-востоке; в Центральном районе области Эрзурум на востоке; в Урлинском районе области Измир на западе; в Эльбистанском и Туркогдунском районах области Кахраманмараш

на юго-востоке; в Памуковинском районе области Сакаръя на северо-западе; в Идильском районе области Шырناق на юго-востоке. Узбеки ранних эмигрантских волн были полностью ассимилированы среди турецкого населения. Сохранившие национальное самосознание узбеки прибыли в страну в течение последних 100 лет. Термину «узбекский язык» многие узбеки предпочитают турецкое слово «хемшеридже» («хамшахарча», что означает «по-землячески»),

В США в настоящее время проживает более 10 тыс. этнических узбеков. Основная часть узбеков-иммигрантов переехала в США из Турции и в 1980-е годы - из Афганистана. Узбеки в основном проживают в штатах Вашингтон, Нью-Йорк, Нью-Джерси, Индиана, Вирджиния, Пенсильвания, Флорида и Калифорния. Большинство мигрантов занимаются предпринимательством, работают на производстве и в сфере бизнеса. Наряду с этим они занимаются наукой, в частности, целый ряд известных ученых, профессоров узбекской национальности работает в университетах Индианы, Вашингтона, Нью-Йорка, Колумбии, Чикаго и Мериленда. Другие заняты в государственных и правительственных учреждениях, работают в школах и колледжах страны, в таких сферах, как адвокатура, авиация и медицина. Часть представителей узбекской диаспоры занимают ответственные должности в исполнительных органах власти ряда американских штатов.

Некоторое количество узбеков также живет и работает в Европе, ОАЭ, Саудовской Аравии, Пакистане и других странах мира. Несколько семей выходцев из Средней Азии, носящих прозвище «Бухари», до сих пор живут в Иерусалиме и Назарете. В рамках двусторонних договоренностей было подписано соглашение в области трудовой миграции с республикой Южная Корея в 1995 г. После подписания Соглашений о сотрудничестве в сфере обучения, трудоустройства с Корейской федерацией малого и среднего бизнеса и Строительной ассоциацией Кореи по системе промышленной стажировки иностранцев в Республике с 1995 по 2007 г. получили работу свыше 19 тыс. граждан Узбекистана.

ЧАСТЬ II

ЗАНЯТИЯ УЗБЕКОВ



ГЛАВА 3

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА И ТИПЫ ЗЕМЛЕДЕЛИЯ

На территории современного Узбекистана земледелие появилось в глубокой древности, еще в эпоху неолита. Характер и типы земледелия зависели от природно-географических и климатических условий. Опыт ведения земледельческого хозяйства и многие его традиции, начиная от самых примитивных форм его использования для посева отдельных участков речных разливов и озер на равнинах и сооружения небольших оросительных каналов из подгорных ручьев, кончая строительством крупных ирригационных сооружений – сохранились вплоть до начала XX в.

Узбеки, как и другие народы Средней Азии, унаследовали от своих древних предков богатейший опыт неорошаемого и орошаемого земледелия, строительства мощных оросительных систем, головных, распределительных и водоподъемных сооружений, разнообразные способы орошения полей, выработали целый ряд способов агротехники (Очерки по истории хозяйства..., 1973. С. 9, 10).

Археолого-полиграфические исследования свидетельствуют о становлении и развитии ранних форм земледельческого, скотоводческого и ремесленного хозяйств на юге Средней Азии, начиная с VI тысячелетия до н.э. (Анарбаев, 2006. С. 13). Примитивное каирное (*каир* – земли, орошаемые в период паводков) и лиманное (*хавза*) земледелие, ведущее свое происхождение еще с эпохи неолита и бронзы, практиковалось даже в начале 30-х годов XX столетия в долинах Зарафшана, на берегах Сырдарьи, Кашкадарьи и в низовьях Амударьи. До последнего времени узбеки и другие народы Хорезмского оазиса засеивали на каирных землях, окаймляющих дельтовые протоки, дыню, тыкву, просо, джугару, рис и другие культуры.

На склонах Байсунских и Кураминских гор издревле существовало кяризовое (*кориз*) земледелие, требующее огромных затрат человеческого труда и глубоких знаний местных почвенных условий. В этих районах практиковалось также земледелие, основанное на родниковом и хаузном (*хаууз*) орошении.

По археологическим данным, орошаемое земледелие (и использование пастбищного скота) на территории современного Узбекистана зародилось и по-

лучило широкое распространение в III–II тыс. до н.э. (Аскаров, 1973; 1977; 2001). Происходит освоение такой крупной реки, как Зарафшан, расширяются посевные площади в Хорезме. К середине II тыс. до н.э. начинается освоение Ферганской долины (Анарбаев, 2004. С. 10, 11; Анарбаев и др., 2005. С. 113). В течение веков вырабатываются способы восстановления плодородия почв и агротехнических приемов по улучшению их физических и химических свойств: мелиорация, пескование, удобрение илистыми наносами, земель разрушенных глинистых построек, береговых отвалов, отбросов, полив и промывка почв с целью удаления солей и т.д. (Очерки по истории хозяйства..., 1973. С. 9, 10).

Особенно бурное развитие земледелия наблюдается в I тыс. до н.э. в Хорезме, где появляется строительство мощных ирригационных систем, разнообразных головных распределительных и водоподъемных сооружений и осваиваются земли древнего русла Сырдарьи. Благодаря внедрению железных орудий в земледельческое хозяйство значительно увеличивается производительность труда, создается возможность для строительства комплексов ирригационных сооружений, состоящих из магистральных каналов, совершенствуется техника земледелия и расширяется ассортимент сельскохозяйственных культур.

На вторую половину I тыс. до н.э. приходится период орошения наибольших площадей в Хорезмском оазисе. Остатки наиболее древних ирригационных сооружений, обнаруженных в Акчадарьинской дельте низовьев Амударьи в виде небольших обвалованных полей и защит-дамб, напоминали классические поля бассейнового орошения древнего Египта (Толстов, Андрианов, 1957. С. 5, 6). В античном Хорезме с развитием земледелия происходит постепенный переход от широких каналов и мощных ирригационных систем к более совершенным узким и глубоким каналам и отмечается появлением в последующий период водоподъемных сооружений (Толстов, 1948б. С. 5, 6).

Местные земледельцы разработали разнообразные методы и приемы полеводства, бахчеводства и садоводства, тесно связанные с характером возделываемых культур и климатическими факторами, а также культурно-этническими традициями населения. Они освоили еще на заре земледелия многие чрезвычайно полезные растения, различные хлебные злаки, плодово-ягодные и бахчевые культуры. Умение хивинцев выращивать зерновые и получать хорошие урожаи, заниматься садоводством вызывало восхищение многих иностранцев. «В самой Германии не видал я такого рачения в обрабатывании полей, как в Хиве», – писал один из них в 1820 г. (Мукминова, 1997. С. 28).

Типы местного земледелия отличались как по характеру орошения, так и в зависимости от засеваемых культур. Орошаемое земледелие называлось у местного населения *сувли ер*, *тримои*, или таджикско-персидским термином *обикор* или *оби*, а неорошаемое – *лалми* или *бахори*. От последнего слова и происходит широко употребляемый в литературе термин богарный для обозначения посевов, выращиваемых без полива. Под термином *бахори* подразумевалось также и яровое, в противоположность озимым (*кузги*). Поливные земли местного населения бассейна Зарафшана называло *трамои* или *тугай ер*, а ферганские кипчаки – *кузги экин* (озимые) и таджикским термином *оби*.

Посевы *трамои* у ферганцев делятся еще на *оқ* (белый), что соответствует понятию раннего, и *яшил* (зеленый) – позднего урожая.

Типы земледельческих хозяйств определялись в зависимости не только от разнообразия природно-климатических условий, особенно от характера и размера водных ресурсов, но и от таких факторов как плотность населения, близость крупных промышленных и торговых центров.

Поливное земледелие находилось в основном в древних оазисах – Хорезмском, Бухарском, Самаркандском, Ташкентском, в бассейнах рек Кашкадарьинской, Сурхандарьинской и Ферганской долин, богарные земли – в предгорных районах Ташкентского, Кашкадарьинского, Сурхандарьинского оазиса, Ферганской и Зарафшанской долин.

В обоих типах хозяйства применялись различные системы земледелия – переложная, залежная, паровая и многополнотравная. Во многих пригородных хозяйствах была развита своеобразная форма лесопольной системы – выращивание древнего строительного материала. Специально выделенные участки засаживали ивой, карагачем (*тол, қайроғоч*), а чаще всего тополем (*терак*) и получали через десяток лет прекрасный строевой лес, после рубки которого поле вновь использовалось под другими культурами.

Некоторые хозяйства, ведя интенсивное поливное земледелие, из-за недостатка воды на орошаемых участках производили также богарные посевы на землях, расположенных вблизи от оазисов, как, например, в Чирчико-Ангренской и Зарафшанской долинах. Иногда использовались под богарные посевы также перелogi и залежи.

Орошаемое и богарное земледелие отличались не только по характеру орошения, но и по засеваемым культурам и характеру почвы. На орошаемых землях, где можно было сеять 2 раза в год, культуры были исключительно богатыми и разнообразными. Их ассортимент и соотношение изменялись в определенные исторические периоды. На орошаемых землях также в зависимости от почвы и наличия воды различали две категории участков. Земли, где водные ресурсы были ограниченными, засевались зерновыми, техническими, огородно-бахчевыми культурами и у хорезмских земледельцев назывались *оқ ер*, а земли в болотистых низинах, образованных от сбросовых вод, где вода была обильной, ограничивались разведением риса, участки эти называли *шоли ер* или *шоликор ер*. Обрабатываемые земли подразделялись также на полевую (*дала, очик*), составляющую значительную часть всех посевов, садовую (*боғ*) и огородную (*хаят, қўриқ, боғча*). В Самаркандском оазисе *деҳкане* свои орошаемые земли в первую очередь делили на две категории: *очик* – открытые, *қўриқ* – огороженные, каждая из которых имела еще много разновидностей. Население Постдаргомского района полевые посевы называет *дашт*, а ферганские узбеки – *дала* (Этнографические очерки..., 1969. С. 51, 52). Богарные земли также подразделялись. По географическому признаку богарные земли делились на адырные, предгорные и горные (*Тагаев*, 2006. С. 161–165).

Важнейшим условием, определяющим степень развития всех отраслей сельского хозяйства, являлось орошаемое земледелие. Поэтому и в период до начала XX в. поливные земли составляли основную часть возделываемой площади. По данным 1916 г., посевная площадь по трем основным областям Туркестана (Сырдарьинская, Ферганская, Самаркандская) превышала 2,5 млн

десятин, из которых более $\frac{2}{3}$ приходилось на поливные, остальные – на богарные (Демидов, 1926. С. 11).

Орошаемое земледелие требовало от производителей огромного труда и колоссальных расходов. Сооружение и содержание крупных ирригационных систем, регулярная своевременная их очистка и ремонт требовали не только больших материальных средств, но и организованных усилий значительного количества людей. Все это ложилось тяжелым бременем на плечи рядовых земледельцев, плативших дорогой ценой за хлеб и другие продукты сельского хозяйства. Организатором этих работ в условиях Средней Азии выступала центральная власть. Особенно тяжелыми были эти работы в низовьях Амударьи. Большинство оросительных систем здесь быстро заиливались, головные сооружения требовали постоянного ремонта и ухода. На крупных ирригационных каналах и арыках это было заботой центральной власти, более мелкие водные артерии, имеющие местное локальное значение, содержались в основном общиной местных производителей – *дехан*.

Отдельные исследователи выделяют в самостоятельный тип высокогорное орошаемое земледелие, отличающееся от равнинного, ирригационного меньшими размерами оросительных систем (Поляков, 1980. С. 33, 34). В горной местности, где не всегда возможно использовать небольшие речные потоки, круто спадающие с гор, для орошения полей и садов используют ручьи и родники. Этот тип земледелия в литературе называют еще *родниково-булачным*.

ОРУДИЯ ТРУДА И ТЕХНИКА ЗЕМЛЕДЕЛИЯ

Интенсивность земледельческих хозяйств определялась в значительной степени технической оснащенностью и применением агротехнических знаний. Узбекское земледелие имело в начале XX столетия сравнительно отсталую материально-техническую базу. По археологическим данным можно утверждать, что многие земледельческие орудия, особенно пахотные и уборочные орудия, оставались такими же, какими были тысячелетия назад. Даже в настоящее время в Узбекистане и других государствах Средней Азии продолжают бытовать отдельные традиционные орудия земледелия, особенно в личных подсобных хозяйствах. Их комплекс в среднеазиатском регионе состоял: из пахотного орудия (*омоч, синар, азал*) с сошником (*тиш, поза, охан*), ярмом (*буйинтурук, юг*) и соединительным тяжем (*тиркаш*); орудий боронования (*тахта мола, вал*) – гладкой или с зубцами (*дандона, сих мола*) массивной доски, плетенки из хвороста или пучка веток, землекопных и уборочных орудий (*бел, кетмон, ўроқ*), деревянных орудий веяний и очистки зерна – вил, лопат, решет и т.д. Они преобладали в местном земледелии до середины 1930-х годов (Гамбург, 1986. С. 74; Этнографические очерки..., 1969. С. 53).

Главнейшими сельскохозяйственными орудиями были омач, кетмень, лопата, серп и т.п. Один из сравнительно современных для того времени видов земледельческих орудий – железный плуг – в 1913 г. приходился в среднем лишь по одному на 800 хозяйств (Джамалов, 1958. С. 304).

Для основного процесса обработки почвы – вспашки земли – использовался деревянный плуг с металлическим наконечником, известный во всей Средней

Азии в основном под названием *омоч*, а в Хорезме – *кунда*. По своему устройству и техническому применению *омоч* является как бы промежуточным между сохой, более примитивным сельскохозяйственным орудием, и плугом. В отличие от сохи *омоч* имеет подошву, которая придает ему большую устойчивость, позволяет сохранить прямолинейность борозды и лучше регулировать глубину обработки почвы. По сравнению с плугом *омоч* является более примитивным, ибо не имеет отвала, а лишь разрыхляет почву. В начале нашего столетия в прилегающих к Ташкенту районах появился новый вид сельхозорудия *суха* (из русского «соха»), в котором соединились части *омача* и плуга. Это орудие состояло из корпуса *омача*, к которому прикреплялось одно колесо и плужное ярмо, в которое могли впрячь лошадей. Одним из первых, описавших узбекский *омоч*, был А. Миддендорф, который, изучая земледелие



Землемер. Ферганская долина. Середина XX в.
Архив отдела этнологии Института истории АН РУз. Инв. № 59. Коллекция «Сельское хозяйство»

Ферганской долины в 70-х годах XIX столетия, дал работе этого орудия хозяйственную характеристику (Миддендорф, 1882. С. 186).

Омоч по устройству был единым во всей Средней Азии, но по отдельным районам имел некоторые отличительные черты, обусловленные местными природно-географическими условиями.

Различали два типа узбекского *омача*: для тяжелых почв, так называемый сартовский, и для легких почв – хивинский (*кунда*). По мнению специалистов, *кунда* было несколько современнее, чем *омач*, так как лемех *кунда* шире и более сплюснут, что позволяет производить некоторое подрезывание пласта, в результате чего меньше оставляется огрехов и лучше уничтожаются сорные травы. «Сартовский *омач* имеет более массивную часть корпуса, – писал в начале текущего столетия агроном Н.Н. Александров, – с округлым в поперечнике крючком и более высокой точкой прикрепления грядиля к корпусу. У хивинского *омача* центр тяжести перенесен на крючок, который более удлинен и широк, снизу плоский, имеет как бы подошву, почему отличается большей устойчивостью. Ширина подошвы иногда достигает до 6 вершков. Тонкий, иногда кривой грядиль у хивинского *омача* прикрепляется к корпусу наглухо (без клиньев), а для прочности вставляется также дугообразная



Вспашка земли традиционным способом. Конец XIX в.

Архив отдела этнологии Института истории АН РУз. Инв. № 75. Коллекция «Сельское хозяйство»

деревянная распорка. Рукоятка у хивинского омача прикрепляется иногда спереди» (Александров, 1916. С. 80). Н.Н. Александров отмечал, что омач встречается преимущественно в местностях с тяжелой глинистой почвой, а кунда пригоден в основном для пахоты рыхлых, песчаных и отчасти предгорных неполивных почв. Но и в самом Хорезме существовало две разновидности кунда. Более массивный «ёрма кунда», с толстой в нижней части основой использовался для рытья мелких каналов, разрыхления твердых почв, вспашивания рисовых полей. Второй – «майда кунда» был меньших размеров и использовался во всех остальных процессах обработки почвы.

Омач мог служить в течение 5–6 лет. Он изготавливался местными ремесленниками. В омач обязательно впрягали двух животных. Обычно пахали на волах, в южных районах тягловой силой служили также лошадь или верблюд. Приспособлением для впрягания животных в омач служило ярмо, называемое *буйинтуруқ*. Оно представляло собой обтесанное бревно тополевого дерева.

Производительность омача очень низкая. За рабочий день вспахивали в среднем около 1 танапа, иногда им можно вспахать до 2 танапов. Одно и то же поле вспахивали до 5–6 раз, так как омач не переворачивает пласт и плохо уничтожает сорную растительность. Глубина вспашки обычно достигала в среднем 10–15 см. Пахота являлась тяжелой работой и управлялась обычно взрослыми мужчинами.

Русские, придя в регион, сделали попытки заменить омач другими пахотными орудиями, в частности, англо-индийским плугом или усовершенствованным омачом. Но они оказались безуспешными, что привело специалистов к выводу: «Можно быть уверенным, что пройдут многие тысячелетия, а

мелкие земледельцы-дехкане по-прежнему будут ковырять землю омачом...» (Александров, 1916. С. 86). Предположения эти совершенно не оправдались. Не прошло и полстолетия как омач полностью уступил свое место мощным тракторам, различным механизмам, производящим ныне все пахотные и разрыхлительные работы.

Омач использовался кроме пахоты иногда и в качестве бороны, ставя его на пашню боком и волоча его с силой впряженного животного. Чаще же для боронования вспаханного поля и заделки семян использовалась специальная борона в виде доски, называемая *мола*. Она была представлена двумя разновидностями, отличавшимися одно от другого размером и наличием у одной из них двухрядных зубьев. Такая борона, называемая в большинстве районов *сих-мола*, в Хорезме – *дандана*, была длиной около 2-х метров, более массивна, изготовлялась из прочных сортов деревьев – тутового или абрикосового, в Хорезме – из дерева *карван* или *карамон* (вид карагача), имела железные, ножевидные или редкие деревянные зубья, укрепленные на доске под небольшим углом. Зубья были расположены в два ряда так, чтобы зубья одного ряда приходились в промежутках между зубьями другого. Служила *дандана* для боронования сухой тернистой почвы, а также для разрыхления крупных комков земли. Особенно широко она применялась на рисовых полях для взмучивания воды и ила перед посевом риса. Вторая разновидность *мола* отличалась от первой отсутствием зубьев.

В районах богарного земледелия вместо тяжелой малы (*мола*) употреблялась борона-волокушка (*чапар*), состоящая из легкого бруска, заплетенного хворостом. В бедняцких хозяйствах нередко служил бороной, как уже отмечалось, перевернутый набор омач, или обычно сделанная из веток «*шохла*» (Шаниязов, 1974. С. 168).

Как свидетельствует статистика начала XX в., в Наманганском уезде было омачей – 6459, плугов – 16, борон деревянных (мала) – 128, борон с железными зубьями – 15; в Андижанском уезде: омачей – 12665, плугов – 81, мала – 1159, с железными зубьями – 82, в Скобелевском и Кокандском уездах вместе взятых: омачей – 9057, плугов – 106, деревянных мала – 2691, с железными зубьями – 109 шт. (Очерки по истории хозяйства..., С. 45). Как видно, в это время местное население иногда пользовалось плугом.

Ручными орудиями разрыхления и вскапывания земли служили кетмень (*катман, кетмон*) и железные лопаты (*бел* и *капча*). По археологическим данным кетмень появился в древнем Хорезме в IV–VI вв. (Неразук, 1963. С. 28). Кетмень являлся универсальным орудием для земляных работ в Ферганской и Зарафшанской долинах, в Ташкентском оазисе. Он представлял собой железный диск с длинным деревянным черенком. В зависимости от назначений кетмень имеет различные формы и вес, который варьировал от 2 до 5–6 кг. Наиболее распространенный тип кетменя представлен в виде полудиска, нижняя сторона которого заострена, а верхняя более толстая, с кромками, загнутыми вовнутрь для прочности орудия; в верхней части полудиска имеется трубка, куда вставляется черенок (Очерки по истории хозяйства... С. 49).

Использование кетменя было многообразно. Особенно широко кетмень употреблялся в полеводстве и огородничестве, на окучивании растений и поливе полей. Им пользовались при обработке садов и виноградников, а также при подготовке глины для строительства домов (типы кетменей см.: Фирштейн, 1970. С. 166–171, табл. II; Гельцер, 1923; Сазонова, 1978. С. 32; и др.).

При помощи кетменя, помимо разрыхления и копания почвы, делали валики вокруг земельных участков, грядки на полях, разбивали крупные комья земли, ремонтировали дороги, собирали топливо и т.д. Сфера применения кетменя была более ограничена лишь в Хорезме, а в других районах современного Узбекистана он являлся незаменимым универсальным орудием на земляных и строительных работах. Увеличение спроса на кетмень привело к тому, что он становится предметом ввоза из-за границы, в частности, из Швеции (Александров, 1916. С. 90, 91).

В Хорезме и южных районах современного Узбекистана наиболее практичными в земляных работах считались лопаты. Лопата использовалась в основном при погрузке и разгрузке на арбу земли и удобрения, для рассыпания последнего по полю и при некоторых копательных работах. Для чистки ирригационной сети, процессов орошения и при возделывании пахсовых стен и других земляных работах очень удобным орудием являлась легкая лопата (*капча, белча*) с овальным лезвием и дугообразной дужкой. Эти виды традиционных орудий в современных условиях применяются лишь в мелких процессах производства и особенно в личных хозяйствах.

В целом лопаты были менее распространены, чем кетмени, но встречались и исключения. Например, как указывалось в «Материалах» графа Палена, в Амударьинском отделе «лопата даже преобладает над кетменем» (Материалы к характеристике..., 1911. Ч. I. С. 264).

Обработка земли заключалась в неоднократной пахоте с омачом, в бороновании с помощью *мола* или *сихмола*, поливе и удобрении. В результате многовекового опыта была выработана сложная система чередования этих операций, меняющихся в различных природных условиях. Так, в Самаркандской области применялся посев вразброс; при этом растения поливали не бороздковым (*жуя*) способом, а затопля небольшие участки посевов (*нал*), огражденные небольшими валиками (*чел*) (Этнографические очерки..., 1969. С. 53). По сообщениям В.П. Наливкина, в Наманганском уезде на обработанную почву «семя насыпают обыкновенно в полу халата или рубахи и выбрасывают полной горстью правой руки, причем на ходу каждая горсть выбрасывается в два приема (Наливкин, 1880). В Хорезме сев производился также вручную и требовал большого искусства, надо было разбросать семена равномерно по всей площади. Семена при севе держали в сеялке – *загома*, или *тир* – в форме решета, но с плотным дном из кожи, позднее деревянным; иногда сеяли из ведра-*челака*. В северных районах от Гурлена и севернее сев производили также вручную, но из полы халата или рубахи-*яхтака*, которая вмещала до 20 кг зерна (Сазонова, 1952. С. 36). Существование различных систем обработки земли, разнообразие чередования культур требовали знаний не только свойств растений, но и почвы и возможностей орошения на данный год, а также многих других вопросов, связанных с земледелием, что послужило основанием для высокой оценки специалистами-агрономами народных земледельческих традиций и трудовых навыков местного населения (Этнографические очерки..., 1969. С. 54).

Для жатвы пшеницы, джугары, ячменя, риса, других зерновых, а также трав узбеки использовали серп – *уроқ* (в Хорезме большой серп-*мангал* или *ангал*) (Джаббаров, 1961. С. 288). Серп в различных районах Узбекистана, по описанию Л.А. Фирштейна, «состоит из широкого изогнутого железного лезвия с сужающимся заостренным концом и припаянного к нему длин-



Заточка серпа. Кишлак Муминабад, Шахрисабзский район, Кашкадарьинская область. 1957 г.
Фото Г.А. Аргиропуло. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

ного и узкого железного предручья (шейки серпа) с ушками захватами на нижнем конце для прикрепления деревянной рукоятки» (*Фирштейн*, 1970. С. 166–171).

В целом у узбеков и таджиков, а также у других народов серпы, имея небольшие отличия, были схожи с описанным выше серпом. Исключение составлял хорезмский серп, имеющий своеобразную форму, лезвие которого немного изогнуто и на нем имеются мелкие зубцы (*Сазонова*, 1952. С. 258).

Узбеки производили обмолот зерновых вытаптыванием животными, еще и при помощи плетеной волокушки – *вал*, *увал*, *чапар*. А.И. Шахназаров писал: «Молотьба производится в большинстве случаев ногами животных и только у некоторых употребляется волокушка из хвороста» (*Шахназаров*, 1908. С. 77). Описание одного из видов таких волокуш из Наманганского уезда имеется у В.П. Наливкина. По его словам, она представляет собой «Треугольный плетень около 4 аршип (2,85 м) по сторонам, сделанных из сырых ветвей... на которые для приведения тяжести кладут несколько снопов» (*Наливкин*, 1880). Четырехугольная форма волокуши была распространена у узбеков Чимкентского уезда (Материалы по изучению... 1912. С. 176, 177). Волокуши для обмолота применялись чаще всего из-за нехватки у крестьян рабочего скота. Волокуша была известна и у таджиков, называемая *чач*, и равнинных узбеков – *чапар* (Таджики Каратегина., 1966. С. 138). В некоторых районах иногда для обмолота урожая с небольших участков применяли специальные палки-колотушки – *тўқмоқ* (Ферганская долина, Ташкентский округ), *даскун кубак* (в верховьях Зарафшана) длиной 75–100 см (*Гамбург*, 1975. С. 120).



Традиционный способ молотбы пшеницы. Кашкадарьинская область. 2004 г.
Фото М. Файзуллаевой

В районах, где было распространено виноградарство, для подрезания лозы использовали *ўроқча* или *ток ўроқ*. Вариант этого серпа – *дудам* – в Бухарской области использовался для прополки огородных культур. Хорезмская разновидность серпа представлена также скребком для срезания камыша (*ўрақ-карга*) и своеобразным небольшим серповидным ножом для срезания веток в садоводстве и виноградарстве (Сазонова, 1952. С. 35).

К концу XIX – началу XX в. в некоторых районах, в частности, в Ташкентском оазисе, узбеки употребляли русскую косу (*чалги*) для косьбы люцерны и серп для жатвы риса, но предварительно сточив зубцы (Сазонова, 1952. С. 119).

При молотбе и веянии зерновых важную роль играли железные или деревянные вилы (*ява*, *шоха* или *панжшоха*), используемые для переворачивания валков, выбирания соломы, подбрасывания обмолотого зерна с мякиной при веянии.

Среди других земледельческих орудий узбеков следует назвать большое и малое решето – *галвир*, *тир* (Хорезм) – для провеивания зерна от мусора и пыли после просеивания. Решето используется и для ручного веяния, когда набирают в него зерно, подняв до уровня плеч, сыплют зерно на ток или постеленную подстилку, тем самым отделяя зерно от плевелы и соломы. В Зафшанской долине просеивание осуществлялось при помощи *чигил*.

Рассмотренные земледельческие орудия узбеков конца XIX – начала XX в. в своем большинстве довольно практичны и удобны по своему устройству. Поэтому, несмотря на механизацию большинства наиболее трудоемких работ, некоторые из традиционных орудий бытуют и в настоящее время. Как справедливо пишет Б.З. Гамбург, «изучение традиционных орудий орошас-

мого земледелия Узбекистана, степени и характера их применения в современном механизированном производстве и в личных хозяйствах позволяет: а) говорить о возможностях использования рациональных форм традиционной агротехники – безотвальной пахоты, целесообразных в условиях аренды зоны низкого скашивания люцерны; б) более четко представить конкретные задачи осуществления полной комплексной механизации полевых работ, полива полей, очистки внутрихозяйственной мелкой оросительной сети, обеспечения малогабаритной техникой личных хозяйств» (Гамбург, 1986. С. 77).

Земледельческие орудия труда в разных районах современного Узбекистана, имеющие некоторые различия, объясняемые в основном естественно-географическими условиями, в общем имеют большое сходство. Более того, они в целом схожи с абсолютным большинством аналогичных орудий у других народов региона, что позволяет сделать вывод о единой земледельческой традиции и культуре народов среднеазиатско-казахстанского региона. Однако имеются отличия в названиях сельхозорудий, многие из которых сохранили древнейшие наименования, видимо относящихся к согдийско-бактрийскому и хорезмийскому языкам античности.

Для повышения плодородия почвы большое значение имело удобрение поля. Основным наиболее употребительным для восстановления плодородия почвы, хотя и не ко всем культурам, и не во всех хозяйствах, являлся чистый навоз. В большинстве районов удобрение навозом производилось раз в 2–3 года. Навоз вывозили, начиная с осени, в течение всей зимы. Его складывали на краю поля или недалеко от дома в кучи, которые прикрывались зимой. Весной навоз вывозился прямо на поля. В Хорезме навоз всегда употреблялся смешанный с землей или песком – *дарс*. Известно было местным земледельцам также смешивание навоза с золой. Удобрением служил также ил, поступающий на поля вместе с водой. В некоторых районах в качестве удобрения употребляли жмых, золу, птичий помет, который считался в 10 раз сильнее, чем навоз. На рисовых полях важным компонентом считались стебли риса, которые запахивали еще с осени. В значительном количестве применяли в качестве удобрения землю старых развалившихся построек, бугров или брали землю с того места, где давно ничего не сеяли. В районах богарного земледелия поля удобрялись лишь во время выпаса скота после снятия урожая.

Другим агротехническим мероприятием, способствовавшим восстановлению плодородия почвы, было оставление земли под паром. В силу недостаточности земельных угодий в большинстве хозяйств древнеземледельческих районов орошаемого земледелия оставление под пар практиковалось очень редко. В большинстве случаев, как отмечали современники, «Пашни сартов никогда не отдыхают, они распаиваются из года в год» (Кондрашев, 1916. С. 60). Здесь почти не было залежей и перелогов, которые в Хорезме совершенно отсутствовали, ибо там незасеянная почва не только не восстанавливала плодородие, но наоборот – происходило ее засоление. В других районах пар практиковался кратковременный, известный под названием *шудгор*. В Ферганской долине встречается также трехпольная система севооборота (Абдуллаев, 2005. С. 78).

Улучшению плодородия почвы способствовало также чередование культур, известное местным земледельцам испокон веков. В Ферганской долине, где в период до начала XX в. более 70% поливных земель было занято под

техническими культурами, обычно хлопок сеяли на одном поле 8–10 лет, а затем он заменялся джугарой, кукурузой или люцерной (Хозяйство сартов..., С. 34). Считалось, что при регулярном внесении навоза хлопок можно возделывать на одном месте лет 30.

Совершенно не умели узбекские дехкане бороться с сельхозвредителями. Особенно большой вред приносила саранча, которая нередко полностью уничтожала посевы. Местные земледельцы в результате систематических наблюдений за явлениями природы приобретали различные фенологические знания. На их основе в результате многовекового опыта выработано несколько циклов народного календаря, знание которого было необходимо в сельскохозяйственной деятельности. Наиболее распространенным среди землевладельцев календарем являлся крестьянский 90-дневный цикл (*тўқсон*), состоящий из четырех частей – каждая по 90 дней: весенний, летний, осенний и зимний. Этот 90-дневный цикл соответствовал древнему солнечному календарному счету, также широко употребляемому оседлым земледельческим населением. Почти во всех древнеземледельческих районах времена года совпадали со следующими месяцами солнечного календаря:

весеннее 90-дневное падало на месяца: *хамал, совур, жавзо*;

летнее – на *саратон, асад, сумбул*;

осеннее – на *мезон, акраб, қавс*;

зимнее – на *жад, далв, хут*.

Периоды зимних холодов и летней жары назывались в некоторых районах «чилля», причем зимнему чилля, которое считалось большим (40 дней), предшествовало малое чилля, состоящее из 20 дней (в Хорезме – 25 дней). Начало года падало на весну, обычно на месяц *хамал* (март). В южных районах, где к сельхозработам приступали раньше, началом года считался месяц *хут* (февраль). И с наступлением месяца *хут* земледелец начинал проводить весенние сельскохозяйственные работы. Имелась в народе поговорка «*хут кирди, дехқоннинг кетиға қурт кирди*» в смысле – «наступил *хут* и дехканин начинает шевелиться». Например, дехкане Ферганской долины, начиная с месяца *хут* (19 февраля по 21 марта) в собственных приусадебных участках, приступали к работам по очистке мелких оросительных систем и удобрению земель (*Аширов, Саримсаков, 2006. С. 99*).

Местные земледельцы, имея свой устав (*рисола*), содержащий, главным образом, религиозные наставления и некоторые моменты производственной деятельности, соблюдали целый ряд обрядов и обычаев. Первый выход в поле весной, сбор урожая и другие процессы отмечались ритуальным пиршеством, коллективным угощением.

ОСНОВНЫЕ ОТРАСЛИ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОГО ХОЗЯЙСТВА

Зерноводство. В полеводстве узбекских дехкан зерновые культуры издревле занимали ведущее место. Местные земледельцы на своих поливных землях засевали в основном пшеницу, ячмень, рис, овес, просо, джугару, кукурузу, *маш* (фасоль азиатская – *Phaseolus Augeus*), фасоль (фасоль вигна – *Vigna Sinensis*) и др. В 1915 г. в Туркестанском крае из 2,7 млн с лишним десятин около 1,4 млн десятин, т.е. более половины всех земель, занятых под посевами, засевалось пшеницей. На первом месте по посеву пшеницы в крае

стояла Сырдарьинская область, на втором – Самаркандская и на третьем – Ферганская. В Бухарском эмирате и Хивинском ханстве пшеницей было занято более $\frac{2}{3}$ посевной площади. В отличие от других районов здесь зерновыми засеивали, главным образом, орошаемые земли. Богарная пшеница и другие культуры более распространены в северной полосе Сырдарьинской области, частично в Самаркандской, в горных и предгорных районах края. Пшеница производилась не только для собственных нужд, но имела и товарный характер. В Сырдарьинской и Самаркандской областях, где обитало много полуседлых узбеков, значительное распространение принадлежало ячменю. В Ферганской области после пшеницы ячмень, кукуруза и джугара занимали почти одинаковую площадь, которые были основным хлебным продуктом в бедняцких хозяйствах.

В Сырдарьинской области было развито возделывание риса и проса. Рис еще в конце XIX в. имел товарный характер, он поставлялся даже в Россию (Калмыков, 1895. С. 54). Особенно было развито рисосеяние в Ташкентском уезде, где площади, занятые рисом, в 2,5–3 раза превышали площади, засеваемые хлопком.

Пшеница сеялась и на неполивных землях. На поливных сеяли чаще озимую (*тирамои, кузги бугдой*), на неполивных – яровую (*баҳори бугдой*). Было известно несколько сортов пшеницы. Особенно распространенными были сорта *оқ бугдой*, имеющие большой гладкий колос, затем – *қизил бугдой* со светло-бурым, чуть красноватым гладким колосом и *қора бугдой* с двумя разновидностями: одна с гладким бурым колосом, другая – с бурым бархатистым. Эти сорта выращивались и на орошаемых, и на неполивных землях. В отдельных районах (Ташкентском и прочих уездах) встречался сорт *лайлак бугдой* или *туя тиши*, отличающийся от других длинным колосом и стеблем. В горах был известен морозостойкий сорт поливной пшеницы под названием *хивит*. Следует отметить, что все разнообразные сорта местной пшеницы содержали значительный процент ржи (*жавдор*). В начале XX столетия в Ташкентском и Андижанском уездах начинали культивировать российские сорта, в частности, кубанку, которую засеивали и как яровую, и как озимую по хорошо удобренному пару.

Озимые высевали осенью до наступления зимнего *чилла*, т.е. до декабря, обычно на землях, которые были заняты ранними культурами или же озимым себром, после уборки которого земля находилась под коротким паром (*шудгор*). В Зарафшанской долине после уборки озимых, что происходило в июне, поле тщательно вспахивалось и оставалось до осени под палящим солнцем. В первый осенний месяц (*мезон*) производили боронование, поле засеивали, после чего снова бороновали (один раз *сик-мола*, второй раз обычной *мола*). В Хорезме и некоторых районах Бухары поле, предназначенное под короткий пар, сначала подвергалось двух- или трехкратному поливу, чтобы промочить пашню от соли, и лишь после этого производили тщательную вспашку. По словам М.В. Сазоновой, «землю, предназначенную под озимую пшеницу, тщательно вспахивали и оставляли отдыхать, “прожариться на солнце” с начала августа до начала сентября. Этот способ подготовки земли с кратковременным паром назывался *шудгор*. Затем ее опять вспахивали, при этом, если посев озимой пшеницы следовал за яровой, пахали 7–10 раз, если после гаузы – 3 раза, после шалы – 1–2 раза» (Сазонова, 1952. С. 36).



Малованис. Киплак Муминабад, Шахрисабзский район, Кашкадарьинская область. 1957 г.

Фото Г.А. Аргиропуло. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой



Пахота на быках. Кишлак Муминабад, Шахрисабзский район, Кашкадарьинская область. 1957 г.

Фото Г.А. Аргиропуло. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

С наступлением осени, оставленное под паром поле снова поливали, неоднократно вспахивали и затем засевали. Сеяли, как и везде в Средней Азии, руками, вразброс. После посева поле бороновали 4–5 раз, чтобы осенние заморозки не выморозили семена. Второй раз поливали озимую пшеницу до цветения, когда всходы достигали примерно двух вершков (*икки қарич бўлганда*).

Под яровую пшеницу поле пахали еще с осени, если оно вышло из-под колосовых, и засевали с окончанием зимних холодов, не позднее марта (*хамал*). У местных земледельцев существовала поговорка: «*Ҳамал кирди – амал кирди*» в смысле – «Наступил хамал, берись за дело». Посев яровой пшеницы после пропашных растений производился без предварительной вспашки, а затем семена заделывались однократной вспашкой омачом и заглаживанием малой.

Урожай богарной пшеницы были очень низкими и зависели от количества выпавших зимой осадков и распределением их в течение весны и лета. Но такая пшеница славилась своим прекрасным качеством, хлеб из нее был белый и очень вкусный.

Поливная пшеница давала урожай устойчивый и гораздо более высокий. Высокая урожайность поливной пшеницы, по сравнению с богарной, объяснялась также тем, что орошаемые поля более тщательно обрабатывались, находились под внимательным уходом – производилась прополка, во многих местах под пшеницу вносили удобрения, что почти полностью отсутствовало на неполивных землях, где для восстановления плодородия почвы в лучшем случае применялись паровая и переложная системы или же плодосмен. В результате в хорошие годы пшеница на богарных землях давала урожай сам-9–10, тогда как урожайность поливной пшеницы доходила до сам-25 и сам-30. В горных районах, где засевали пшеницу сорта *хивит*, получали урожай сам-12 и более.

В возделывании пшеницы весь хозяйственный год сводился к двум основным рабочим периодам: вспашки земли и уборки урожая. Обработку земли начинали еще осенью, как говорится в узбекской поговорке: «*Ер ҳайдасанг – куз ҳайда, куз ҳайдамасанг – юз ҳайда*», т.е. «Если пахать землю – паши осенью, если не вспашешь осенью и сто пахоты будет мало». Пахали омачом, на быках или лошадях. Считалось, что при недостатке удобрений большое число вспашек значительно способствует повышению урожайности.

Начало весенней пахоты обставляли очень торжественно и часто узбеки приурочивали его к древнему народному празднику, дню весеннего равенства – Навруз. В Хорезме все этапы празднования Навруза имели непосредственное отношение к земледельческому труду и приемам культовой магии. Они направлены были на увеличение плодородия.

Начало сева каждой культуры определялось по традиционному земледельческому календарю, в которых учитывались особенности местных природных условий.

Итак, на поле выходил сеяльщик и разбрасывал семена по полю. Обычно сеяльщик, прежде чем начать посев, молился, затем 3 раза дул на зерна, которые держал в руке, и только после этого начинал сеять; бросая первую горсть семян, он приговаривал: «*Қуш, қурт-қумурсқалар ҳаққи*» (Доля птиц, червей, муравьев). В этом имеется связь с древними поверьями ритуального



Старинный способ сева пшеницы из полы одежды. Самаркандская область. 1894 г.
Фото в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962. Т. 1

содержания (Шаниязов, 1974. С. 174; Аширов, 2007. С. 136). Так, сеяльщик ряд за рядом, сначала в одну сторону, затем в противоположную, захватывал севом соседнюю полоску, засеивал все поле.

Говоря о севе, нельзя не отметить, что кроме сева на вспаханной ниве бытовал и сев на неспаханной земле. В таком случае после разбрасывания семян поле вспахивали и взрыхляли, после чего иногда еще и бороновали. После сева на вспаханной ниве посев для заделки бороновали малой. Для хорошей заделки семян в почву и обработки крупных комков земли на малу иногда становился человек.

При пахоте и посеве малоимущие семьи обычно объединялись в небольшие общинные группы по 5-10 человек, сообща пользовались 1-2 парами волов, пахотными и другими орудиями труда. Такая группа по очереди вспахивала и засеивала свой участок. На этой стадии сельскохозяйственных работ особенно часто устраивали разные формы общинной взаимопомощи – *хашар*, *кўмак* и т.д. (Бўриев, 2005. С. 56, 57; Аширов, 2007. С. 132).

В системе земледелия узбеков прополка и окучивание являлись обязательным видом ухода за сельскохозяйственными растениями. Имея свои особенности в отдельных районах региона, они в любом случае проводились по возможности качественно и в срок, от этого, наряду с орошением, зависел и сам урожай.

Начало жатвы производилось разными хозяевами индивидуально, по мере созревания, во избежание осыпания зерен на землю. Хлеб жали серпами – *ўроқ*. Растение срезали в основном двумя способами: сидя на корточках или в полусогнутом состоянии. Связанные снопы складывали в скирды – *гарам*

из 12–20 снопов, плотно ставя их один к другому в форме круга, колосьями вовнутрь, чтобы они не намокали во время осенних дождей, а также для спасения их от птиц. Если сжатый хлеб сейчас же молотили, снопы не складывали в скирды, а перетаскивали на *ток* – *хирмон жой*. В целом у узбеков, в абсолютном большинстве случаев, снопы с поля перевозились сразу на ток, где производили молотьбу.

До начала молотьбы специально подготавливали ток (*хирмон жой*). Для этого место очищали кетменем от трав или бурьяна, образуя площадку в форме круга диаметром 8–10 м, выравнивали и заливали водой, затем дав немного высохнуть, утаптывали. *Хирмон жой* подсушивали, сметали с него мусор, вкапывали в центре столб-*қозиқ* и, таким образом, ток был готов к молотьбе. Вот как, например, производилась подготовка тока для молотьбы в Хорезме: «На *хирмане* сжатый хлеб укладывали в круглую кучу так, чтобы колосья были расположены по центру, а стебли к краю, радиусом около 1,5 м, высотой не более 5 см, а затем по ходу молотьбы вымолоченные колосья постоянно подбрасывались на *хирман*» (Сазонова, 1952. С. 39, 40).

Этот способ молотьбы с помощью животных был распространен не только у узбеков, но и зафиксирован различными исследователями у других народов Средней Азии – таджиков, туркмен, казахов, киргизов, уйгуров и др. (Логофет, 1911. С. 92–94; Абдуллаев, 2005. С. 112).

В прошлом у узбеков в редких случаях встречался и такой вид обмолота, когда зерно молотили колотушкой, называемой в верховьях Зарафшана *да-скун*, *кубак*, у узбеков-карлуков – *тутмоқ*. Подобную молотьбу применяли исключительно женщины. К ней прибегали лишь тогда, когда старых запасов хлеба не было и семья оставалась голодной. О существовании этого способа в Наманганском уезде упоминает В.П. Наливкин: «По середине улицы, перед



Молотьба пшеницы способом прогона скота по уложенным на току снопам. Самаркандская область. 1931 г.

Фото в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962. Т. 1



Очистка пшеницы. Традиционный способ. Кашкадарьинская область. 2004 г.
Фото М. Файзуллаевой

калиткой-пишетон, баба в белой матовой рубаше и в белом же распущенном по плечам кисейном платке молотит палкой два снопика пшеницы» (*Наливкин*, 1880).

После обмолота зерно на току сгребали в кучу вилами и деревянными лопатами. Затем приступали к веянию. Для этого выбирали время, когда ветер дул постоянно в одном направлении, так как при резких переменах ветра провеянное зерно смешивалось с соломой. Первый раз веют четырех- или пятизубыми вилами *чор шох*, *пандж шох* (в долинах Зарафшана и Кашкадарьи), *ява* (Хорезм), *бешлик* (Наманган), а во второй раз, как правило, деревянной лопатой (*курак*, *пай*). В процессе веяния *вилой* или лопатой захватывают зерно и подбрасывают вверх. После веяния таким способом зерно часто еще веяли при помощи решета *галвир*. Решета были двух видов: *чош галвир* или *катта кўз-галвир* – с более крупной сеткой, используемое на току и *даст галвир* или *кичик кўз-галвир*, служащее для сортировки зерна, пропуская через решето зерно. Очищенное зерно сгребалось в кучу *чош*, *хирмон*, *қизил*, что называлось *чош қилинди*, а затем совершали обряд «опоясывания» – *бет бойлов*, *чошни белини боглаш*: вокруг собранного на ток зерна с восточной стороны проводили кольцевую черту, после чего на кучу зерна клали большой ком земли – *барака кесаги* – «ком благодати», чтобы ток был обильным, зерно оказалось тяжелым, увесистым.

После этого зерно можно было отправлять на хранение. Но сначала выделяли «божью долю» – *ҳақулло*, которую давали кому-либо из бедных односельчан или имаму местной мечети, иногда она оставлялась на месте для птиц. Согласно поверьям, *ҳақулло* служило средством очищения находившегося в чаше зерна от загрязнения его животными при молотье. По словам Г.П. Снесарева, этот обычай являлся реликтом кормления душ умерших.

слетавшихся в виде птиц, или как очищение зерна (Снесарев, 1969. С. 114, 222). В Хивинском районе часть отсыпного зерна называли «доля птиц» и потому считалось великим грехом отогнать слетавшихся на него птиц. Дехкане из своего урожая определенную долю выделяли в виде *кафсана* в пользу духовенства и местной администрации, цирюльнику, кузнецу, сапожнику и пастуху. *Кафсан* давался и из урожая зерновых, и технических культур.

В более обеспеченных хозяйствах зерно хранилось в специальных амбарах – *галлахона*, состоящих из отдельных клеток с деревянным полом; в амбар вмещалось до 20–25 мешков зерна. В Хорезме зернохранилище называлось *талак*, находившееся в конце большого проезда дома – *долан* на 1–1,5 м выше крыши, куда вела лестница.

Но в большинстве хозяйств зернохранилищем служили специально вырытые во дворе или на поле ямы-*ура* емкостью от 5 до 15 мешков зерна. Перед тем как засыпать зерно, стенки ура обжигались, для чего внутри разжигался костер из колючки, затем обмазывался глиной, в которую примешивали полынь (*явшон*, *шувок*), которая защищала зерно от вредных насекомых и грызунов. На дно ямы стелили солому. Зерно, выделенное для семян, ставили в мешках в помещении.

Для хранения зерна, семян льна, кунжута и мапа использовали также хумы различной величины и большие тыквенные сосуды (*донкади*).

В Фергане, по словам В.П. Наливкина, зерно хранят «в особо вырываемых ямах и гораздо реже в амбарах. При этом ямы обкладывают по дну и бокам соломой или плетнем, а в некоторых достаточных хозяйствах иногда оштукатуривают» (Наливкин, 1880). Способ хранения зерна в основном одинаков почти у всех народов Средней Азии.

Помол зерна производился на водяных мельницах – *суб тегирмон*, а в маловодных районах, как, например, в Хорезме, низовьях Зарафшана и долине Кашкадарья на мельницах, вращаемых животными – *харос*, *каш-каш*.



Очистка пшеницы через сито. Кашкадарья. 2004 г.
Фото М. Файзуллаевой

Бытовала ручная мельница – *қўл тегирмон*, особенно в Хорезме и степных районах у полукочевых узбеков. Эта весьма тяжелая работа выполнялась в основном женщинами.

Описанные виды работ по подготовке почвы, севу, обработке и уборке пшеницы схожи с такой же работой по выращиванию и уборке других злаковых.

Техника посева ячменя (*арпа*) не отличалась от пшеницы. Его сеяли, как яровую, весной после Навруза на вспаханном поле. Наибольшее распространение имел озимый ячмень. В прилегающих к Ташкенту и другим крупным городам районах, где в конце XIX в. появилось множество пивоваренных заводов, ячмень становился ценным продуктом.

Конкурентом ячменя был появившийся в местном хозяйстве после завоевания Российской империей Средней Азии овес, выращиваемый на орошаемых землях. Культивировались также в некоторых районах, особенно у ферганцев, различные сорта проса (*тариқ* – обыкновенное просо, *кунак* – итальянское), засеваемые обыкновенно вторым посевом после хлебов. Просо тарик имелось двух сортов: *оқ тариқ* и *қизил тариқ*. На одном танапе высевали около полпуда (до десяти кг). В основном просо шло в пищу и употреблялось кочевым и полукочевым населением, а также в бедняцких семьях оседлых земледельцев.

Вторым посевом после ячменя сеяли также джугару (сорго), имевшую исключительное значение для местного хозяйства. Она употреблялась как хлеб и крупа, составляя пищу беднейших слоев населения, а также шла на корм лошадей, волов, мелкого скота и частично домашней птице. Стебли ее являлись ценным кормом для скота, заготавливаемым на зиму. В отдельных районах, особенно в Хорезме, джугару сеяли специально на зеленую массу – *зовуш*. Для этого семена джугары засевали более густо, в отличие от посева на зерно. В Ферганской и Зарафшанской долинах было несколько сортов джугары, различаемые от периода вегетации: шести, четырех- и трехмесячная. Последние два сорта считались скороспелыми, так как засевались после уборки ячменя. Но больше всего сеяли шестимесячную джугару, которая была самой высокоурожайной и наиболее неприхотливой.

Известна была в местных хозяйствах также кукуруза – *макка-жухори*; она была менее распространена и начала культивироваться позже других зерновых. Из кукурузы делали муку и пекли хлеб, початки в период молочной зрелости употребляли в качестве лакомства в поджаренном виде. Кукурузу сеяли, главным образом, в Фергане и Сырдарьинском оазисе. Часто с кукурузой и джугарой вместе сеяли бобовые – маш, фасоль, которые ценились местным населением как питательный продукт.

Самым любимым продуктом из всех зерновых культур в Узбекистане древле считался рис – *шоли*. Так как он требует значительного труда, постоянного внимания и продолжительного времени для развития и созревания (3,5–4,5 мес.), а также огромного количества воды, культура его была распространена лишь в отдельных районах, в частности, на востоке Ферганской долины, Южном Хорезме, кое-где в Бухаре и, в особенности, в бассейнах Чирчика, Ангрена и Зарафшана и в некоторых других районах современного Южного Узбекистана. К концу первого десятилетия XX столетия под посевными площадями в Туркестане находилось около 187 тыс. десятин земли, из которых в Ферганской области – 68 тыс. десятин, в Сырдарьин-

ской – 65 тыс. десятин, в Самаркандской – 50 тыс. десятин, в Хивинском ханстве – 12 тыс. десятин и т.д. (Масальский, 1913. С. 290). В Андижанском, Наманганском, Самаркандском и Ташкентском уездах имелись волости, где посевы риса составляли до 42% от всей поливной площади. «Почти вся система Чирчика, – сообщала газета “Туркестанские ведомости”, – со своими болотами утилизируется под посевы риса...» (Туркестанские ведомости. 1887. № 28). Наиболее широко были распространены сорта: белый рис – *оқ шולי*, красный рис – *қизил шולי*, ячменный рис – *арпа шולי*, скороспелый и выносливый.

Поле под посев риса разделялось на небольшие участки – *пал*, *кулча*, отделенные один от другого валиками (*уват*, *чел*) и расположенные в зависимости от уклона местности террасами, соединенными между собой отверстиями сквозного пропуска воды. После тщательной обработки и планировки поле подвергалось контрольному поливу, где земля перед самим посевом пробороновывалась под водой. Пророщенные семена высаживали в взмученную бороной воду. Вода оставалась на рисовых полях 6–7 дней и, только после появления всходов, ее спускали. Лишь после всходов поле снова поливали и вода поддерживалась на них, вплоть до появления колоса, т.е. в течение 60–70 дней. Рис созревал окончательно за 17–18 недель, а *арпа-шולי* на четыре недели раньше. Среди хорезмских земледельцев в отношении срока созревания риса имела поговорка «*саксонда савоқда, тўқсонда товоқда*», т.е. «через 80 дней рис в колосьях, через 90 дней – на блюде».

Жатву и обмолот проводили так же, как пшеницу и ячмень. Перед употреблением рис шелушили на мельницах, а нередко в ручных ступках *обжувоз*. Хранили необрушенный рис в амбарах либо в больших кувшинах емкостью до 100 кг, либо в деревянных ящиках-сундуках емкостью до 200–300 кг. Очищенный рис называли *гуруч*. Из него готовили разные блюда, в том числе и плов.

В некоторых районах, в частности Кокандском уезде, за год успевали получить два урожая риса. Для этого сеяли скороспелый сорт риса – *хонаки*. Способ выращивания двух урожаев риса в год известен лишь в более жарких климатических поясах, например, на юге Китая. Успешное получение двух урожаев риса в условиях сравнительно не очень длинного теплого периода говорит о хорошем знании местными земледельцами природы своего края, умении использовать ее, а также владении всеми необходимыми агротехническими приемами.

В хозяйстве местного земледельца важную роль играли бобовые культуры. Наибольшее значение имел маш, высеваемый повсюду вторым посевом после озимых или яровых хлебов. Отличительным качеством маша является то, что он быстро заглушает сорные травы.

Важным этапом сельскохозяйственных работ была уборка урожая. Уборка ячменя начиналась к концу мая, пшеницы – в конце июня и начале июля. Если пшеничное поле не предназначалось под второй посев, с уборкой не очень торопились, так как распространенные в регионе сорта не осыпались. Джугару и рис убирали в сентябре-октябре, как и бобовые. В большинстве хозяйств, на уборку созывали помочь – *хашар* или *қўмак*. В богатых хозяйствах нанимали жнецов, называемых *ўроқчи*, которые работали в основном за натуральную оплату.

Значительное место в полеводстве занимали масличные культуры – кунжут, лён, кендырь, частично индау, сафлор, которые обрабатывались на местных маслобойнях – *мой жувоз*. Стебли льна и кендыря использовали на волокно для веревок и мешковины. На масло шли также семена дыни, которые обычно обрабатывались на маслобойке без примеси, лишь иногда смешивались с кунжутом.

Хлопководство. Важнейшей культурой, игравшей исключительную роль в жизни узбеков за последнее более чем 100 лет, является хлопок. Возделывается он в Средней Азии с глубокой древности. Сведения о возделывании хлопчатника в эпоху Ахеменидов имеются у древнегреческого историка Феораста. До середины XIX в. хлопчатник удовлетворял, главным образом, собственные потребности дехканских хозяйств. (*Бартольд*, 1963. Т. II, ч. I. С. 67–75; *Юферев*, 1925; *Зияев Х.*, 1980. С. 5).

Хлопководство не имело доминирующего значения даже тогда, когда оно получило широкое развитие после завоевания Российской империей Средней Азии. Только с 1884 г., после внедрения американских сортов хлопчатника, дающих значительно лучшее волокно и являющееся более продуктивным, чем малоурожайный местный сорт, хлопководство в регионе стало развиваться высокими темпами. Уже шесть лет спустя в Туркестанском крае, находящемся под властью царской России, площадь под этим сортом увеличилась в 196 раз (*Масальский*, 1913. С. 458). К началу XX столетия американский сорт занимает значительный процент в системе культур в полеводстве, вытесняя зерновые и огородно-бахчевые. Однако он не становится монокультурой, хотя и нарушалась традиционная система ведения хозяйства и севооборот.

В 1916 г. в Ферганской области в условиях колониальной системы из общей посевной площади орошенных земель 662 519 десятин на долю хлопка приходилось 348 469 десятин, что составляло около 52,5% от всей посевной площади, тогда как в 1890 г. под хлопком находилось всего 51 141 десятин. В Сырдарьинской области под хлопчатником было занято 64 535 десятин (11,6% всей посевной площади), в Самаркандской области – 60 305 десятин (12,5% десятин всех посевов) (*Демидов*, 1926. С. 108). В конце XIX в. здесь, в центре Туркестанского края, на орошаемых землях площадь хлопковых посевов составляла только 6,4% и лишь в некоторых районах она достигала 18,5% (*Вирский*, 1896. С. 79).

По приблизительным данным хлопок в Хивинском ханстве засевался на площади 50 тыс. десятин, что составляло 14,3% орошенных земель, а в Бухарском эмирате – около 100 тыс. десятин, что не превышало 6,2% имеющихся посевов. По данным середины 1920-х годов на поливных землях Сурхандарьинской области пропорция культур была следующая: зерновые – 60%, хлопок – 16,3, масличные – 8,5, бахчи и огороды – 6,5, рис – 4,9 и люцерна – 3,6%. В число зерновых помимо хлебных злаков входили и бобовые – желтый горох (*нўхат*), маш, *ловия*, чечевица и т.д. (Материалы по районированию..., 1922. С. 150). Важнейшим центром хлопководства была Ферганская долина. Лишь в некоторых волостях под культурой хлопка было занято от 50 до 70% всей посевной площади, а местами – до 80-90%, т.е. почти весь район становился монокультурным (*Масальский*, 1913. С. 463).

Вплоть до начала XX в. продолжали возделывать оба вида хлопчатника как местный, известный под названием *гўза* или *гувача*, так и американский (*амиркони*). Местный вид отличался коротким и довольно грубым волокном.

коробочки у него довольно мелкие, не раскрывались при созревании, поэтому сбор производился в один прием. Различали четыре главных сорта местного хлопчатника: бухарский, кокандский, *малля-гуза* и хивинский. Последний считался лучшим из всех этих сортов, обладая сравнительно длинным и тонким волокном. В начале XX столетия местный хлопчатник преобладал в Бухарском эмирате и особенно в Хивинском ханстве, а в остальных районах он почти полностью был вытеснен американским.

Ввезенные в конце XIX в. семена американского хлопка приспособились к новым условиям и в течение более двух десятилетий образовали ряд сортов и форм, которые в зависимости от тех или иных свойств получили особые названия, имея некоторые отличия одно от другого по урожайности, скороспелости, длине, шелковистости. Наиболее распространенными были сорта *хўк-чигит* – с зелеными пушистыми семенами, *малла-чигит* – с желтоватыми пушистыми семенами, *қора-чигит* – с черными голыми семенами и *оқ-чигит* – с белыми семенами, менее распространены были «китайский» и «египетский».

В Зарафшанской долине разделка земли и уход за хлопком были настолько трудоемкими, что они занимали земледельцев полностью с февраля-марта до начала октября. Поэтому, по предположению исследователей, для дехкан с их примитивными орудиями и невысокой техникой земледелия, а также при недостаточности воды для орошения, единственным выходом являлось ограничение размеров посевов не более $\frac{1}{6}$ и нередко $\frac{1}{10}$ части своих земельных угодий. Однако не только трудоемкость возделывания не давала возможности расширять хлопковые посе­вы. Важное значение имела система чередования культур, существовавшая в пределах каждой группы кишлаков, вода, отпускавшаяся в определенном и постоянном количестве для каждого канала, обуславливали возделывание определенных культур в определенных пропорциях. Как бы ни было выгодно возделывание хлопка и убыточны хлебные культуры, дехкане отводили под них столько земли, сколько считали возможным отвести, не нарушая традиционную систему. Выбор культуры зависел также и от наличия рабочих рук, что было достаточно острой проблемой в Самаркандской области, более острой, чем в Ферганской долине (Этнографические очерки..., 1969. С. 55, 56).

Внедрение нового сорта хлопчатника внесло некоторые изменения в технику его возделывания. Подготовка почвы под посев в некоторых районах начиналась обычно осенью, а в большинстве – с февраля и марта. Пахоту производили несколько раз вдоль и поперек, число вспашек зависело от степени засоренности поля. Затем проводили продольные и поперечные борозды и на местах их скрещивания намечали места посадки семян. Перед посевом семена замачивали в воде в течение 12–24 часов, затем обкатывали в золе, чтобы предохранить от червей. Посев в крупных хозяйствах производился следующим образом: один рабочий с кетменем шел вдоль борозды и делал лунки, другой бросал в них горсть семян, третий зарывал их рыхлой землей. В других хозяйствах два дня до посева по бороздам пропускали воду и в том же месте, до которого доходил уровень воды, через определенные промежутки заделывали смоченные семена, их сажали в два ряда по краям гряды или в один ряд по середине (Шахназаров, 1908. С. 166). Дней через 20–25 после посевов всходы прореживали, оставляя в каждой лунке по два-три небольших сильных растения. Дальнейший уход за хлопчатником состоял в мотыжении

и рыхлении почвы, доводимых иногда до 8 раз, в своевременном орошении, чеканке, т.е. удалении верхушек побегов для ускорения созревания коробочек. Все эти процессы производились исключительно вручную. Но с конца XIX столетия отдельные плантаторы стали применять вместо мотыжения конные пропашники заводского изготовления, для окучивания и проведения оросительных борозд употребляли омач (*Шахназаров*, 1908. С. 166).

В период вегетации считалось нормальным производить 4–5, а в южных районах и в засушливые годы – до 6–7 раз поливов. Созревание хлопчатника приходилось на сентябрь, в южных районах оно начиналось раньше. Сбор хлопка производился вручную в 2–3 приема, что требовало большого количества рабочих рук.

Урожайность зависела от климатических условий, засеваемых сортов культуры возделывания. В северных районах средняя урожайность достигала 45–50 пудов с десятины, в южных – 60–65 пудов сырца (*Масальский*, 1913. С. 462). Местный хлопчатник давал еще меньше урожая.

Собранный с полей хлопок-сырец в большей части поступал через посредство скупщиков и агентов торговых фирм, иногда и через рынок на частные хлопкоочистительные заводы для очистки и прессовки. Значительная часть урожая местных сортов хлопчатника использовалась в хозяйстве дехканина, коробочки разламывались руками, извлекался сырец и отделялось волокно от семян на примитивном орудии, называемом *чигирик*.

В XX в. технология возделывания хлопка существенно видоизменилась, она стала основываться в значительной мере на более высокой технологической и научной базе. Сегодня почти все процессы выращивания хлопка вплоть до его уборки на 90% механизированы. Применяются новые агротехнические технологии, выведены вилтоустойчивые высокоурожайные сорта хлопчатника, широко используются усовершенствованные типы минеральных удобрений.

Овощеводство и бахчеводство. В быту узбеков, отличающихся большим гостеприимством, значительное место занимает разнообразие национальных блюд. В узбекском меню особое место отводится еде, приготовленной из различных овощей. Поэтому почти у каждой узбекской семьи имеется небольшой участок (*полиз*) возле дома, где часто посеяны овоще-бахчевые культуры. С давних времен и по настоящее время в овощном ассортименте местного населения преобладали морковь (*сабзи, гашир*), лук (*пийёз*), перец (*қаламтир, мурч*), свекла (*лавлаги*), репа (*шолғом*), редька (*туруп, тулл*) и др. Наибольшее распространение среди них имели морковь и лук, которые «составляли необходимую составную часть всех туземных кушаний» (*Шахназаров*, 1908. С. 126). Выращивали, главным образом, желтую морковь, которую сеяли на грядках обычно вторым посевом после озимой пшеницы. В Ферганской долине и Хорезме возделывали овощ *тара* или *тарнак* – нечто вроде крупных длинных огурцов, напоминающая неспелую раннюю дыню. Ферганская *тара* отличалась от хорезмского *тарнака* тем, что она имела длинную тонкую и изогнутую форму.

В некоторых районах существовало представление о том, что посев лука и перца оскверняет землю, поэтому отдельные хозяйства его не сеяли, а покупали на базаре (*Сазонова*, 1952. С. 50). Поэтому издавна наблюдалась специализация отдельных кишлаков по выращиванию перца, лука и других огородных культур. Часто лук сеяли вторым посевом после пшеницы.

С начала XX столетия у узбеков начинают широко культивироваться картофель, российские огурцы, капуста, помидоры, редис, баклажаны, кабачки и др. В конце XIX – начале XX в. картофель входит «во всеобщее употребление во всем Ташкентском районе», в отличие от Ферганской долины и других районов (*Шахназаров*, 1908. С. 127). Тогда же здесь получает широкое распространение культура клубники, которая первоначально разводилась русскими поселенцами, затем через них стала достоянием местных земледельцев. Другие новые культуры до 30-х годов XX столетия выращивались узбеками лишь для продажи. Позже они входят в пищу местного населения, что способствовало изменению структуры посевов пригородных земель. В последнее время широко культивируется, особенно на приусадебных участках, болгарский перец, прочно вошедший в пищевой рацион местного населения.

До следующего урожая в специальных ямах – *ўра*, в хорошо просушенной земле под навесом могут сохранить репу, редьку и морковь, также и лук в связках, подвешенных в мерных амбарах.

Из бахчевых культур широко возделываются дыни и арбузы. «Без преувеличения можно сказать, – писал В.И. Масальский, – что большая часть туземного оседлого населения с середины июня по октябрь питается дынями, употребленными в пищу вместе с лепешками...» (*Масальский*, 1913. С. 471). То же самое сообщал еще раньше А.Н. Калмыков, отмечавший, что дыня «вместе с пшеничной лепешкой служит обедом» (*Калмыков*, 1895. С. 58). Дыня, употребляемая в сыром и сушеном виде, служила также предметом вывоза, главным образом, в Оренбург и Баку. Имеются сведения о том, что в Средние века хорезмские дыни вывозили в столицу халифата – Багдад.

Поздние дыни и арбузы высевались вторым посевом после колосовых или на старых люцерновых участках. Дыни, арбузы и тыквы сеяли на широких грядках в лунки, орошение было подпочвенным. Техника возделывания остается ручной. В Бухарском и особенно в Хивинском ханствах для посева бахчевых, особенно дынь, широко использовались *қайир ерлар* (каирные земли – земли, орошаемые в период паводков), расположенные вдоль Амударьи и крупных магистральных каналов. Дыни этих мест отличались вкусовыми качествами. Узбеки умели хранить специальные сорта дынь всю зиму до появления ранних плодов.

Различают ранние и поздние дыни, представленные многочисленными сортами. Самые ранние сорта, называемые *хандалак* или *замча* (Хорезм), появляются с конца мая. Знамениты были своей сладостью и ароматом хорезмские дыни *гурвак*, *гулоба*, *карикиз*, *бечок*, *гужар*, *эркак қавун*, *ала қавун*, *бекдоти* и другие – некоторые из этих сортов могли сохраняться до следующего урожая в специальных плетенках (*нухта*), подвешенных на стойке из жердей. Широко было распространено во всех районах, хотя и в небольшом количестве, возделывание *қовоқ*, *кади* (тыквы – *lagenaria*), представленной различными сортами. Имелся ряд видов тыквы-горлянки (*lagenaria vulgaris*), из которой изготовляли различные сосуды. Сеяли люфу (люффа гранистая – *Luffa acutangula*) для получения мочалы, служащей для мытья кухонной посуды и котлов.

Немало труда требует традиционная культура – морковь. Морковь представлена несколькими сортами – *мушак*, *мирзои*, считающаяся самым лучшим сортом, и *қизил уруғ* – «красная», распространенная лишь в советское время. Разделяется она также на весеннюю (*кўкламги*) и осеннюю (*кузги*).

Садоводство и виноградарство. Весьма благоприятные климатические условия способствовали появлению в Средней Азии с глубокой древности множества разновидностей фруктов и винограда. В большинстве районов, населенных древними земледельцами, почти каждое хозяйство имело в прошлом свои сады или же несколько фруктовых деревьев, старались иметь свой сад не только сельские жители, но и горожане. «В городах почти у каждого состоятельного туземца, – писал В.И. Масальский, – имелся свой сад, а у богатых и не один. Если семья живет не в центре города, то сад по большей части находится при доме, в противном случае он расположен где-нибудь на окраине города...» (Масальский, 1913. С. 483). В большинстве случаев сад (*бог*) был обнесен глиняной стеной, вдоль которой высаживалась плакучая ива (*мажнунтол*), тополь, иногда тутовые деревья или абрикосы. Часто в саду находился небольшой пруд (*хувуз*), вокруг которого были посажены тал или карагач, а под их тенью имелась *суна* – небольшое возвышение, где отдыхали в жаркие летние дни.

Некоторые крупные землевладельцы занимались промышленным садоводством, у них сады имели большую площадь, правильную разбивку насаждений, деревья высаживались рядами и разделялись дорожками. Такие сады имелись и у купцов, ремесленников и т.д., которые стремились приобрести участки в близлежащих к крупным городам кишлаках, куда переселялись летом со своей семьей.

В Ферганской долине преобладали косточковые насаждения, особенно абрикосы. Далеко за ее пределами известны янтарный урюк, курага, кишмиш, гранат, персики и др. В Зарафшанской долине и Хорезме для садов и виноградников обычно отводили высокие, сухие места. При закладке сада землю готовили как для зерновых – с промывкой, пахотой и удобрением. Каждой весной весь сад перекапывали кетменем или лопатой, чтобы не повредить корни растений (Этнографические очерки..., С. 57; Сазонова, 1952. С. 51; и др.).

При хорошем уходе, если земля плодородная, обычно сад мог плодоносить 40–50 лет. Особенно бережно относились к зимним сортам фруктов (яблокам и грушам) и винограду, закладывавшимся на хранение. Выработанная многолетняя традиция, вековой народный метод позволяли сохранить их до следующих урожаев. Например, яблоки и груши собирали бережно руками и хранили в специальном помещении в доме, пол которого засыпали сухой землей с откосов каналов, где держалась ровная температура.

Самыми распространенными фруктовыми деревьями были абрикосы (*ўрик*), персики (*шафтоли*) и шелковица (*тут*). Абрикосы не только преобладали в местных садах, но в Ферганской и Зарафшанской долинах ими засаживались целые рощи, урюковое дерево было нередко единственным украшением приусадебного участка дехканина, дополнением к нему иногда служило тутовое дерево. Сорт абрикосов было много и делились они в основном на ранние или поздние, а также по вкусовым качествам. Они выращивались из косточек, а также путем прививок. Употребляли абрикосы в свежем и сушеном виде. Сушеные абрикосы являлись, как правило, товарным продуктом, вывозимым нередко далеко за пределы региона.

Разнообразными сортами были представлены также персики, лучшим из которых считается персик-инжир (*анжир-шафтоли*). Наиболее известен он был в Маргиланском, Наманганском и Андижанском районах Ферганской долины. Встречались две разновидности этого сорта с крупными и мелкими плодами.



Урожай яблок. Кишлак Аччиги, Шахрисабзский район, Кашкадарьинская область. 1978 г.
Фото С.И. Иванова. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

Тутовые насаждения разводили не только для получения корма шелкопряда, но и в качестве плодового дерева, которое давало обильные урожаи ягод. Они употреблялись в сушеном и свежем виде, из них изготавливали патоку-*шинни* путем вываривания тутового сока. В горных местностях из сушеных плодов тута на зиму изготавливали муку – *тут талқон*, служившую важным продуктом питания. Различали много сортов тута, но наиболее распространенными были *балхи-тут*, *бедона-тут*, *қора-тут*, *хуросон-тут* и *шотут*.

Разведение яблок и груш практиковалось лишь в небольших размерах в садах крупных землевладельцев древнеземледельческих районов. Сорта яблок были ограничены. Известностью пользовались наманганские яблоки, разводимые в большом количестве в кишлаке Алмаз. В Хорезме был популярен хазараспский сорт, отличающийся своим ароматом и приятным вкусом. Груши были представлены более разнообразными сортами, такими как *гулоби* – мелкая ранняя груша, *нок* или *ношвоти* – крупная твердая груша, сохраняющаяся до начала весны *алмурди*, *дилафруз* – мягкие, приятные на вкус.

Во второй половине XIX в., когда усилились внешние контакты Средней Азии с Российской империей, принимает широкий размах разведение культуры яблони. Особенно широко культивируются различные европейские сорта яблонь и груш в переселенческих районах Сырдарьинской области, откуда затем они переходят в местные хозяйства. Ташкентские яблоки сорта зимний кандиль, розмарин, ранет, золотой пармен, апорт и другие вывозились в Фергану, Самаркандскую и Закаспийскую области, в Оренбург и другие города России.

Распространены были сливы, встречающиеся в нескольких видах и сортах. В большинстве садоводческих хозяйств имелись небольшие насаждения инжира. Он имел летний и зимний сорта, отличался и по цвету – черный и желтый. Ягоды его употребляли в свежем и сушеном виде, готовили

инжирное варенье. В садах сажали различные сорта гранатов. Особенно славился кувинский гранат. Эти растения обычно закрывались на зиму от холодов. Нередко в садах выращивали айву. Из других плодовых деревьев культивировались черешня, вишня, джида, грецкий орех и миндаль. Джида пользовалась большим спросом и ценилась так же, как пшеница (Сазонова, 1952. С. 52). Многие из этих фруктовых деревьев, в частности, грецкий орех, миндаль, отдельные сорта яблонь, джиды и другие росли в горных районах в диком виде, что подтверждает древность культуры местного садоводства.

Развитию садоводства и расширению сортов плодовых деревьев способствовало открытие в 1902 г. в Самарканде школы садоводства и появление ряда питомников русских садоводов, ежегодно отпускавших десятки тысяч привитых саженцев новых сортов. Строительство железной дороги в Средней Азии способствовало развитию товарности садоводства. В большом количестве вывозились не только сушеные фрукты, но и свежие. Основными поставщиками фруктов были Ферганская и Самаркандская области и Ташкентский уезд. Только сушеных фруктов в год вывозили до 2-х миллионов пудов.

Исключительно разнообразными сортами был представлен местный виноград, являющийся древнейшей культурой. На склонах Ферганского хребта и других частях горных районов, расположенных выше 1500 м от уровня моря, встречаются виноградные лозы в дикорастущем виде, а в культурном состоянии он попадает и в более высоких районах, в ущельях Чаткальских гор, например. Наиболее широко культивировался виноград в оазисах и долинах. Он имелся почти во всех приусадебных хозяйствах и районах древнего земледелия. В прошлом было известно до 30 сортов винограда, из которых наиболее распространенными являлись *чиллаки* (самый ранний скороспелый), *чарос* (черный мясистый, сладкий и самый урожайный сорт), *ок*, *қора кишмиш* (из них готовят изюм), *катта-қўрғон* (крупный десертный сорт, из которого готовят круглый изюм – *обжўш* и др.

В Зарафшанской долине преобладала расстильная культура винограда со стелющимися лозами. Здесь насчитывалось 24 сорта винограда, превосходившие своей сахаристостью бессарабские, кахаринские и уступали лишь крымским сортам *ак-кишмиш*. В Хорезме наиболее распространенными сортами считались *маска*, *халиме*, *туворган*, *тамфили тойли*, *хусойни*, *султани*, *хармони*, *шакарак*. Самыми скороспелыми были *халиме* и *хусайни*, последний оставляли на зимнее хранение.

С появлением виноделия виноградарство получает широкий размах. Появляются новые европейские сорта: каберне, рислинг, мускат и т.п. Размеры большинства виноградников были небольшие – около четверти танапа. Лишь самые богатые владели 7-8 танапами виноградников.

Способы возделывания винограда и уход за ним в разных районах были различны. В большинстве районов лозы поднимались на высокие подставки из жердей. Лозам не давали сильно расти и раз или два раза за год срезали концы ветвей и лишние побеги, чтобы их рост не отнимал у лозы силы. Во многих местах, особенно там, где преобладала культура с низкими кустами, виноград на зиму закапывали, чтобы предохранить от замерзания. По народному календарю к открытию лоз приступают с появлением сизоворонки – в Ташкенте и Хорезме, кукушки – в Зарафшанской долине. У местного населения было представление о возможности влияния на урожайность вино-



Сбор винограда. Кишлак Байаул, Денауский район, Сурхандарьинская область. 1966 г.
Фото М.Б. Смирин. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

града дурного глаза и поэтому на винограднике от сглаза подвязывали траву *исирик*, конский или бараний череп (Абдуллаев, 2005. С. 112).

Урожайность местных сортов при усиленном удобрении, достаточном орошении и тщательном уходе достигала от 500 до 1500, иногда до 3 тыс. пудов винограда с десятины. Главная масса винограда потреблялась на месте в свежем виде. Около половины всего винограда шло на приготовление изюма. Путем уваривания виноградного сока (в основном белых сортов – *хусайни*, *буваки* и др.) в чугунных котлах до густоты сиропа получали *шинни* – виноградную патоку, заменявшую в обиходе местного земледельца сахар и мед. Из такого уваренного сока, разбавляя его водой, путем брожения приготавливали хмельной напиток *мусаллас* (Абдуллаев, 2005. С. 205). Налитый в глиняные, тщательно замазанные кувшины с добавлением пахучих трав, сок этот через два месяца превращался в сухое вино. К началу XX в. из Узбекистана ежегодно вывозилось в Россию до 30–50 тыс. пуд. винограда и около 1 млн пудов изюма (Масальский, 1913. С. 483, 484).

ВОДНОЕ ХОЗЯЙСТВО И ВОДОПОЛЬЗОВАНИЕ

Орошение испокон веков являлось и является важнейшим условием земледелия в Средней Азии, источником благосостояния среднеазиатских народов. Навысший расцвет орошаемое земледелие достигло к началу II тыс. н.э., но затем оно было разрушено в результате монгольского нашествия. Многие древние оазисы были превращены в пустыни, и лишь в конце XVIII – начале

XIX в. в Хорезмском оазисе, вдоль среднего течения Зарафшана, в Ферганской долине и Ташкентском оазисе наметилось упорядочение и активизация строительства ирригационных систем.

Завоевавшее Среднюю Азию во второй половине XIX в., царское правительство ставило перед собой задачу превращения ее в сырьевую базу и поэтому не могло не учитывать особенности местного орошаемого земледелия. Однако оно обращало свое внимание не столько на упорядочение имеющейся ирригационной сети и системы водопользования, сколько на возможности создания новых районов орошения. Внимание царской администрации было обращено на обширную равнину Голодной степи, где и появилась первая, оборудованная инженерными сооружениями, оросительная система. Почти за 50-летнее господство царизма на всей орошаемой территории Туркестана появилось не более двух десятков инженерных сооружений. Рост орошаемой площади за счет освоения новых земель, проведенного царским правительством за весь колониальный период, составил лишь 40–45 тыс. га (Аминов, 1959. С. 258).

Ведомственная разобщенность, бюрократический и колонизаторский подход к постановке и решению крупнейших народно-хозяйственных задач привели к невыполнению проектов орошения новых земель. Это признавало и само царское правительство. Об этом свидетельствует заявление министра финансов В.Н. Коковцева, сделанное им в 1908 г. в финансовой комиссии Государственной думы. Он говорил: «...что сделано для орошения новых земель и создания новых районов хлопководства? К сожалению, очень мало или почти ничего, вследствие хронического затруднительного положения государственного казначейства. Министерству земледелия пришлось по необходимости все время ограничиваться изысканиями и составлением проектов, причем в этом отношении сделано немало, имеется ряд готовых проектов по орошению трехсот тысяч десятин в Туркестане и Закавказье» (цит. по: Аминов, 1959. С. 257).

Увеличение орошаемых площадей в Туркестане (без ханств) в 1910 г. по сравнению с 1870–1880 гг. с 1 млн 738 тыс. дес. до 2 млн 500 тыс. десятин (Аминов, 1959. С. 258) объясняется не столько орошением новых земель, сколько внутривладельческим освоением орошаемых раньше земель, путем строительства ирригационной сети своими силами и средствами населения.

Многовековой опыт позволил узбекам выработать определенные навыки по технике, организации и ведению сложного водного хозяйства. Давняя традиция орошаемого земледелия породила искусных народных ирригаторов – *мироб*, *сипайчи* и др. Их богатый опыт передавался из поколения в поколение. Они могли простейшими способами устроить забор воды из рек, возводить плотины, дамбы, регулировочные и водоподъемные сооружения, водораспределительные узлы на каналах и т.д. А.Ф. Миддендорф, обследовавший в 70-х годах XIX в. Ферганский оазис, писал: «Эти ирригационные сооружения невольно возбуждают в нас еще большее удивление. Мы изумляемся, видя что столь неразвитый в техническом отношении народ сумел отвести на свои поля воду в крутой гористой местности на расстояние 15 миль, мимо гор и долин, но еще большее удивление возбуждает то, что эти работы выполнены без всякого знания, нивелировки, без всякого инструмента, необходимого для этого; мы удивляемся проведению каналов меньшего размера, исподволь

спускающихся к долине вдоль отвесных стен, на половинной высоте их, и высеченных в твердой каменной массе, при виде туннелей, по которым проходит далее вода, или при виде того, как отводится она к мельницам по гребню насыпей, длиною в несколько верст» (*Миддендорф*, 1882. С. 165).

На территории Средней Азии еще в глубокой древности появились различные типы орошения: ручьевое, хаузное (*ховуз*), колодезное (*кудуқ*), кяризное (*кориз*) и канальное или речное, т.е. путем выведения искусственных каналов. В зависимости от источника питания издревле все реки подразделяют на два типа: *оқ сув* (белая вода) – реки ледникового питания, *қора сув* (черная вода) – реки подземного питания, к которым относят и кяризные водоисточники, выведенные на поверхность по вырытым под землей галереям, сообщаящимся с поверхностью земли колодцами.

В Фергане для орошения служат воды Нарына, Карадарьи и небольших рек – Соха, Исфайрама, Кассансая и др. В Ташкентском оазисе наибольшее количество орошенных земель находится в долинах Чирчика и Ангрена. Культурные земли Самаркандской и Бухарской областей питаются водами Зарафшана. Плодородные степи южных районов орошаются водами Кашкадарьи, Сурхандарьи и других менее значительных рек. Воды величайшей реки Средней Азии Амударьи орошают культурные земли Хорезмского оазиса.

Оросительная сеть подразделялась на магистральные каналы (*катта ариқ* в большинстве районов), отводные каналы (*ариқ ёб*) и мелкая сеть (*ўқ-ариқ, солма, бадоқ*). Обычно каждый отводной канал снабжал водой одно селение – целую родовую группу или небольшую сельскую общину, именем которых он и назывался, как например, *Қалмоқ ариқ, Қипчоқ ёб, Қўнғирот ариқ*. Иногда канал назывался по имени человека, который способствовал его прорытию.

Использование для ирригации больших рек было сопряжено с проведением сложных работ по прорытию каналов и устройству их головных сооружений. В прошлом при низком уровне техники это представляло большие трудности. Местные мастера путем долгого опыта выработали своеобразные технические приемы ирригационного дела. При постройке больших магистралей сначала копали небольшой канал и, только убедившись в правильности выбранного направления, продолжали там работы по проведению крупных каналов.

Самым распространенным, выгодным и более надежным, но сложным и трудоемким является речной тип орошения – отвод воды из реки каналами. Речное орошение известно с глубокой древности и появление его относится к эпохе бронзы (*Гулямов*, 1957. С. 54). Наибольший расцвет такого типа орошения в древности падает на античный период, когда сооружались большие, длиною в десятки и сотни километров каналы.

Магистральные каналы отводились из реки вправо и влево, в зависимости от состояния берегов, для орошения земель, прилегающих к реке, а затем каналы разветвлялись, распадаясь на более мелкие системы. Отвод воды из реки в магистральные и дальше в отводные каналы производился путем сооружения примитивных перемычек. Запруда в виде треног из бревен, загруженных хворостом и камнем (*сепоя*), простая наброска камней на реках были самыми распространенными способами отвода воды в большие оросительные каналы. Более сложные ирригационные сооружения воздвигались на головных частях магистральных каналов. Головная часть магистрального

канала запруживалась огромными фашинами, сооружаемыми из хвороста, камыша, ветвей, дерна (*вард, қорабура*). Камыш, хворост или ветки стелили на берегу около головы канала, на них клали дерн, камни, засыпали землю и, начиная с одного конца, закатывали в виде громадного цилиндрического сооружения, в несколько десятков метров в диаметре. Фашины укрепляли обвязками, прикатывали и бережно опускали в воду.

Опасность прорыва ирригационных сооружений существовала на Амударье и реках. Паводок (*сел*) превращал маловодную реку в грозную силу, вызывая разрушение плотин и головных частей каналов. Эти обстоятельства, а также постоянная угроза наводнения и многовековые наблюдения, научили местных жителей заранее предугадывать сроки паводков: первый (называемый в Хорезме *сунник* или *чук қамиш дошув*), в нижнем и среднем течении Зарафшана – *нарзов*) происходил в начале апреля, когда начинался рост камыша; второй (в Хорезме *идасосуви* или *юлдуз дошув*, на Зарафшане – *леоб*) самый плодородный, ибо приносил много ила и совпадал с периодом орошения. Он бывал в середине мая, во время цветения джиды (в Хорезме – *қирқ чилгов дошув*, на Зарафшане – *гармоб* – в июне). На Зарафшане, в зависимости от годового водного баланса, паводки разделялись на многоводный, средневодный и маловодный периоды.

Каналы могли эффективно функционировать лишь при подъеме уровня реки в периоды паводков в летнее время. Зимой при спаде воды в реках каналы пересыхали. Для искусственного подъема уровня воды, чтобы направить ее в канал, приходилось устанавливать плотины и временные подпирающие сооружения из фашин.

В некоторых районах в силу того, что уровень воды древних каналов или рек, прорывших себе глубокое ложе, оказался ниже засеваемых земель, орошение производилось путем сооружения водоподъемных механизмов. В Хорезме они применялись особенно широко. Орошение посредством этих сооружений известно в науке под названием «чигирное орошение». Первое упоминание о водоподъемных приспособлениях в Средней Азии встречается в энциклопедии Абу-Абдуллаха Мухаммада ибн Ахмада ал-Хорезми и дру-

гих авторов раннего Средневековья (*Петрушевский, 1960. С. 121*).

Чигир (чигирь) – этот оригинальный водоподъемный механизм – состоит из трех основных частей. Колесо, на котором укреплены водочерпающие сосуды, соединено при помощи горизонтальной оси с двумя зубчатыми шестернями и привода. Бывают чигири больших и малых размеров. Наиболее распространенным был малый чигирь (*Джаббаров, 1961. С. 278–281*). Он имеет



Старинное водоподъемное сооружение чигирь. Хорезм. XIX в.

Илл. в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962. Т. 1

следующее устройство: на расстоянии 6–7 м одно от другого устанавливались два столба. Высота надземной части их колебалась от 2 до 2,5 м. На столбы была положена поперечная балка, а под ней в центре (между столбами) укреплялась деревянная подставка с железным или деревянным гнездом, в которое вставлялась вертикальная ось – её верхний конец свободно вращался в выдолбленном углублении балки, а нижний – на подставке. К этой оси было прикреплено вращающееся большое колесо типа шестерни с 24-мя деревянными зубцами. К колесу привязывались длинные шесты, служившие оглоблями, в которые впрягалось животное (верблюд, лошадь или осел). Для прочности крепления был установлен вспомогательный шест. Колесо-шестерня приводилось в движение впряженным животным. На подставку этого колеса по направлению к чигирской яме горизонтально,



Старинный способ орошения земли. Чигир
Архив отдела этнологии Института истории АН РУз. Инв. № 24. Коллекция «Сельское хозяйство»

с незначительным наклоном вниз, была положена вторая ось. Один конец ее лежал на такой же деревянной подставке, находившейся напротив правой. На оси было установлено малое колесо-шестерня, сцеплявшееся своими 16-ю зубцами с большим колесом. Вращение большого колеса чигиря на вертикальную ось, имевшую на другом конце водоподъемное колесо диаметром около 2,5 м.

Большой *чигир* отличается от малого по диаметру водоподъемного колеса и количеству *дигиров* (водочерпающие сосуды), а также тем, что работавшее на малом чигире животное, описывая окружность, оставляло водоподъемное колесо внутри круга, тогда как при работе на большом чигире – за кругом. Производительность чигиря была невысокая, в сутки он мог оросить около 2 десятин земли.

Кроме упомянутых типов чигиря, иногда по берегам магистрального канала устанавливали водоподъемное колесо, приводившееся в движение течением воды (*сув чигир*). Они встречались не только в Хорезме, но и в долинах Зарафшана, Сурхандарьи и в Ташкентском оазисе, где были известны под названиями *чарх*, *киргулча*. Но классической страной чигирей до недавнего времени оставался Хорезм, где их количество еще в середине 20-х годов XX столетия было велико.

Наряду с чигирем применялись и более примитивные способы орошения для поднятия воды на поля: *сепма*, *дапма*, *нова*.

Сепма представляла собой деревянную лопату с бортами с трех сторон, подвешенную на длинных веревках на две вертикальные балки с перекладной наверху. Прибор был устроен по принципу качелей, а орошение производилось ручным способом путем черпания воды из небольшого водоема, устроенного между балками. Если такая лопата была установлена как рычаг и приспособлена для действия ногой, то сооружение это называлось *дапма*. При обоих способах возможности полива были ограничены и потому орошались небольшие участки. Полив способом *нова* (желоб) применялся очень редко и заключался в том, что с помощью деревянного желоба длиной 3,5–4 м с одним глухим концом вода с более низких точек рельефа поднималась на более высокие.

Наиболее ограниченные возможности имели ручьевое, хаузное и кяризные типы орошения. Они были характерны, в основном, для горных и, частично, предгорных районов Самаркандской, Сурхандарьинской и Ташкентской областей. Всюду в горных долинах, где только возможно заниматься земледелием, используются для орошения воды источники (*булок*, *чашма*), а также вытекающие из ущелий ручейки. Из камня выкладываются маленькие арыки, которые выводятся на поля.

Для эффективного и рационального использования этих ничтожных водных ресурсов прибегали к устройству миниатюрных водохранилищ – хаузов (*ховуз*). Родниковые ручьи переграждали поперек русла каменной плотиной, сооруженной весьма примитивным способом, и собирали воду. В теле плотины оставляли небольшое отверстие, затыкавшееся с внутренней стороны большой пробкой из тряпок, прикрепленной к концу длинного шеста. Такие водные резервуары-*ховуз* – до недавнего времени сооружали земледельцы горных и предгорных районов Ширабада, Байсуна, Нурата. В кишлаке Вандоб Ширабадского района было 2 таких хауза, а в Шерджане – 1, каждый из них мог оросить до 1,5 га земли.

Следует заметить, что относительно крупные водохранилища создавались еще в далеком прошлом. Например, в районе Фариша (Джизакской области) в X в. скалистое ущелье, по которому спускалась горная речка Илончисай, было запружено каменной плотиной длиной в 50 м и высотой в 16–17 м. Плотина эта была обнаружена узбекскими археологами во главе с Я.Г. Гулямовым, который считал, что она функционировала до XIII в. Тело плотины было сложено из тесанных каменных глыб на весьма сложном водоустойчивом растворе и имело 9 архитектурно оформленных, расположенных по ярусам, отверстий. Весенние селевые воды Илончисая собирались в ущелье перед плотиной и образовывали водный резервуар размером свыше 20 тыс. кв. м. Второе подобное водохранилище было сооружено в конце XVI в. на Ахчабсае на южном склоне Нуратинских гор.

В предгорных районах широко применялось орошение путем отвода грунтовых вод подземными водосборными галереями, известными под названием *кориз*. Следы кяризного орошения на территории современного Узбекистана обнаружены в районах Нуратинских гор, под Самаркандом и Кугитангском хребте. В Ширабадском районе, на предгорьях Кугитанга, до сих пор сохранились некоторые кяризы, которые носят названия населенных пунктов

Ёқуббойкориз, Ёрмакориз, Булоқкориз, Чарвоқкориз и т. д. (Қаюмов, 2001. С. 30; Қаюмов, 2008. С. 66).

В маловодных и степных районах Бухарской области и Каршинской степи население, занимавшееся, главным образом, скотоводством, использовало для полива огородных, бахчевых и других культур воду колодцев. Вода из колодцев, вырытых на приусадебных участках, нередко поднималась при помощи животных. Этот способ орошения вплоть до 60–70-х годов XX столетия частично сохранился в кишлаках Каллык, Майманак, Касби Касансайского района. Один очевидец следующим образом описывал колодезное орошение: «Из-за нехватки воды в Каршинской степи роют колодцы диаметром 1,5 аршин, которые выложены жженым кирпичом и расположены в верхней части участка земли. Они снабжены приспособлениями, благодаря которым два дехканина с лошадей, громадным ведром, сделанным из козьей шкуры, потоком воды из них по бороздам орошают свой участок... Орошение колодезной водой огородов, бахчей и табака широко распространено» (Полозов, 1925. С. 70).

Чрезвычайно трудоемкой и обременительной была ежедневная обязательная для каждого земледельца работа по очистке всей оросительной системы (*хашар*, *қазув*, *чопиқ*), особенно магистральных каналов, и сооружению дамб. Работа эта производилась зимой или ранней весной, а в отдельные годы ее приходилось повторять по несколько раз. Очистка требовала много рабочих рук, их выставляло население в зависимости от количества получаемой тем или иным селением воды. Это было обязательной натуральной повинностью. В Хивинском ханстве, например, на очистку арыков уходило всего около 700 тыс. человеко-дней. На очистку магистрального Палваняба в Хорезме требовалось 12 и более дней. В Хорезме каждые 10 танапов земли считались за единицу полива – *бир сув*, с этой площади выставляли по одному работнику (*қазувчи*, *хашарчи*). Хозяйства, имевшие менее 10 танапов, образовывали маленькие водные общины (в Хорезме – *жабди*), члены которых отрабатывали свою долю поочередно. Работники по очистке – *қозувчи* – объединялись в группы по 20 человек (как правило – односельчан), выделяли двух лиц – *қўшичи* и *хизматкор*, которые обслуживали их во время работы. Необходимое продовольствие, орудия труда и постель приносили сами работники. Более того, они платили еще налог *афанақ-пули* на содержание водной администрации.

По окончании работ на магистральном канале переходили к очистке отводных каналов и их более мелких ответвлений, находившихся на территории земель одной общины, родовой группы или селения.

Всеми основными работами на ирригационных системах ведала специальная водная администрация. Надзор за орошением и работами по очистке крупных магистральных каналов возлагались в ханствах на одного из высших чиновников, в Туркестанском крае – на *ариқ-оқсоқол* (главный ирригатор), назначаемых местной верховной властью. Им подчинялись многочисленные, избираемые от народа *мирабы* (ирригаторы), которые устанавливали очередь пользования водой и т.д. Для наблюдения за плотинами нанимались специальные надзиратели *тўгончи*. Количество мирабов и надзирателей было огромно. Например, только на системе одного Захарыка в окрестностях Ташкента было 40 мирабов, возглавляемых одним *ариқ-оқсоқолом*. Определенного жалованья они не получали и держались на средства, собираемые с насе-

ления. Поэтому деятельность мирабов «была сопряжена нередко с большими неудобствами и даже с злоупотреблениями, так как мираб дает воду в первую очередь тому, кто лучше ему заплатит, отчего страдают бедные и мелкие землевладельцы» (Александров, 1916. С. 20).

После завоевания Российской империей Средней Азии обычное водное право нередко нарушалось, в практику «стали проникать различные новшества, которые вместе со злоупотреблениями арык-аксакалов, мирабов и другой туземной администрации ввели в водоиспользование много путаницы. «Не говоря уже о том, что всякий, кто может, старается захватить побольше воды, даже основное правило шариата о недопустимости торговли водой соблюдается ныне далеко не везде; местами, в особенности в районах бедных водою, очередь пользования последней служит предметом купли и продажи» (Масальский, 1913. С. 426). Об этом факте говорится и в другой публикации, где сообщается, что «в Ферганской области была очень распространена торговля водой отдельно от земли, тогда как в других местах это считалось грехом» (Статистический ежегодник. 1924. С. 19).

В большинстве орошаемых районов, особенно в Хорезме и Зарафшанской долине, при недостатке воды в вегетационный период соблюдалась строгая очередность в водопользовании, устанавливаемая часто по жребию. Первыми получили воду земли, которые находились по нижнему течению канала. Затем очередь переходила к участкам, лежащим у второй с конца запруды и т.д. Почти такая же система существовала и на Зарафшане, где основные магистральные каналы, отходящие от реки, запруживались плотиной – *тузон* на среднем течении реки, чтобы снабдить водой низовья. Это производилось в сезон дважды – во второй половине мая и в конце августа и назывались *обратоб* и *нимжуй*. Очередность соблюдалась и на мелких каналах. Каждый землевладелец дорожил своей очередью и старался не упускать ее. Нарушители очереди водоиспользования строго наказывались лишением воды, денежным штрафом и даже арестом.

Существовала определенная система определения количества воды. Наиболее распространенными мерами были: *бир сув* – количество воды, протекающее по данному каналу за сутки; *бир тегирмон* или *тош* – количество воды, способной привести в движение один постав мельницы; *бир қўш* – количество воды, требуемое на площадь земли, которую могут обработать два вола за день; *қўлоқ* – количество воды, с которой может управиться при орошении один рабочий. В маловодных районах Кашкадарьи, в основном на землях общинного пользования – *пайкал*, количество воды, подаваемое на один кош земли, измерялось примитивными часами-кувшинами, называемыми *мунди*. Прибор представлял собой обыкновенный глиняный кувшин емкостью до 10 л, в доньшке которого пробивали дырочку. Время, в течение которого выливалась вся вода из кувшина и называлось у дехкан *мунди* (около 5 минут).

Орошение полей производилось различными способами в зависимости от высеваемых культур и других условий. Поля, засеваемые рисом, люцерной и колосовыми орошались затоплением всего участка, разделенного на ряд площадок – *пол*, *тохта* или *кулча*, окружены валиками – *чел*. Способ затопления использовался в Хорезме и низовьях Зарафшана также для промывки засоленной почвы. Перед поливом поле многократно вспахивалось и тщательно бороновалось. Местные земледельцы знали, что если поле хорошо

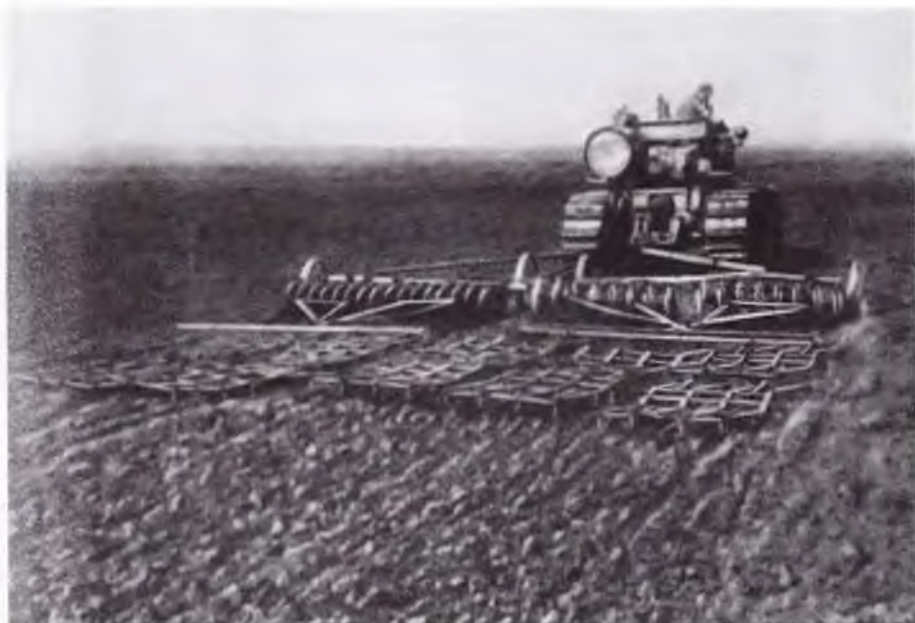


Полив хлопчатника. Традиционный способ полива хлопчатника при помощи кетменя, способ полива хлопчатника гибкими шлангами. Ташкентская область
Фото в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962. Т. 1

выровнено, то это повысит качество полива и предупредит засоление почвы. Большинство посевов орошалось запуском воды в мелкие канавки, насыщающие влагой лежащие между ними узкие полоски почвы. При культуре американского сорта хлопчатника, джугары, дынь и других пропашных растений, боящихся образования корки на поверхности почвы, поле нередко разбивалось на параллельные или зигзагообразные грядки, между которыми проходила вода.

Почти повсюду излишняя или отработанная на поле вода выводилась в низины и нередко образовывала обширные заболоченные пространства, являющиеся рассадником малярии и других болезней. Еще в начале XIX в. заболочена была центральная часть Ферганской долины; заболачивание и засоление почвы было постоянным бичом земледельческого района, расположенного вокруг Бухары и других мест в Бухарском ханстве. Сильно заболочены были низовья Амударьи и одной из ответственных работ дехкан Хорезма было осушение участков для земледелия.

Народы Средней Азии издавна нашли средство борьбы с этим злом. Они копали дренажные каналы – *захкаш*, иногда представлявшие собой довольно крупные сооружения, как захкаш Темура, проходивший с востока на запад на некотором расстоянии от Бухары. Однако сооружать крупные дренажные каналы дехканам было не под силу, и в большинстве мест дренажная сеть могла дать лишь незначительный результат.



Освоение заболоченных земель в Ташкентской области. 1950-е годы.
Фото в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962. Т. 1



Обряд вызывания дождя (*суст хотин*). Кашкадарьинская область. Экспедиция 2006 г.
Фото А. Хакимова

Постоянная угроза безводья или наводнения выработала у местного населения обряды, которые должны были помочь избежать несчастий. Когда повреждение канала, плотины или дамбы грозили бедствием окружающему населению, совершали всевозможные магические обряды.

В засушливые годы в районах богарного земледелия производились обрядовые шествия с одной целью – вызвать дождь. Надевали на палку или лопату женскую одежду и носили это чучело, называемое *сухотин* или *сустхотин* по кишлаку, распевая при этом обрядовые куплеты:

Водяная женщина, безводная
Женщина, принеся дождь,
Женщина, давшая обильный урожай пшеницы,
Женщина, накормившая людей женщина.

Хозяйка каждого дома обливала шествующих с чучелом водой и давала им приношения. В образе *сухотин* можно видеть отдаленную реминисценцию древней богини плодородия Анахиты (*Саримсоқов*, 1986. С. 124). В некоторых других районах вызывали дождь тем, что подвешивали черепаху и совершали другие обряды.

ЖИВОТНОВОДСТВО

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Население Среднеазиатского междуречья, Хорезма и Ташкентского оазиса занимались скотоводством еще с древнейших времен. Этому благоприятствовало наличие пастбищ в степных (чу́л), предгорных (адир) и горных (тог, яйлов) зонах. Большой простор для разведения скота (особенно овец) давали также пустынные и полупустынные пастбища Кизилкума.

Скотоводство было особенно развито в средневековый период. В руках крупных баев сосредотачивалось значительное количество скота. Как сообщает Ибн-Фадлан (начало X в.), отдельные гузские баи владели 10 тыс. лошадей и 100 тыс. голов овец (Ковалевский, 1956. С. 130). Владельцами большого количества скота являлись среднеазиатские ханы и их родичи. В частности, бухарский хан из династии Аштарханидов НаDIR Мухаммед (середина XVIII в.) имел под вьюком 600 катаров (верениц) верблюдов, в его конюшне стояло 8 тыс. лучших лошадей, не считая тех, что ходили в табунах. Одних лишь каракульских овец у него было до 80 тыс. голов, помимо разного другого скота.

В конце XIX – начале XX в. скотоводством в основном занимались полуоседлые узбеки. Видное место в их занятиях занимало разведение овец, лошадей, верблюдов, а также значительного числа крупного рогатого скота.

Большое количество скота находилось в руках отдельных баев и знати из среды полуоседлых узбеков. У Муллы-Дустмат Минг-баши из племени тюрк (селение Каракишлак Галляларальского района Самаркандской области) было около 40 тыс. овец; некто Утабой из племени локай, проживающих в Кулябе (ныне Таджикистан), имел 30 отар, т.е. 15 тыс. овец, Матям-бай из гиссарских локайцев – 1 тыс. голов лошадей (Кармышева, 1954. С. 63) По данным А.Д. Гребенкина, у найманов среднего Зарафшана в начале 70-х годов XIX в. середняки имели по 100 голов мелкого рогатого скота на хозяйство, а самые богатые – до 3 тыс. (Гребенкин, 1872. С. 82). Рядовые скотоводы имели лишь по несколько голов скота, преимущественно мелкого, для прокормления себя и своей семьи.

Разведением скота занимались не только полуоседлые, но и оседлые узбеки-земледельцы, особенно те, которые жили в районах, граничащих со степью и в предгорьях. Потребность населения оазисов, особенно городов, в мясе и сале была велика. Только для удовлетворения этой потребности для населения г. Бухары и его окрестностей надо было ежемесячно 6 тыс. голов овец (Арандаренко, 1880). Понятно, что оседлое земледельческое население Бухарского оазиса не в силах было обеспечить себя мясом, не могли обеспечить их также и полуоседлые скотоводы ханства. Для Самарканда, Бухары и других городов и селений Зарафшанской долины скот перегоняли в основном из Гиссарской долины, где карлуки, локайцы (Кармышева, 1969. С. 55, 56) и другие группы узбеков разводили в большом количестве гиссарских овец на

мясо и сало. Стада овец пригоняли из северного Афганистана (Кундуз, Хулма и др.), где кочевники-узбеки племени катаган разводили овец и крупный рогатый скот. Для городов Ферганской долины скот (в основном курдючных овец) пригоняли из районов Аулие-Аты, Токмака, Пишпека, Верного, Кызыл-Орды. Основными покупателями овец на этой ярмарке были торговцы из Ферганской долины. По официальным данным, в 1885 г. только в Ферганскую долину на продажу было пригнано 276 983 голов овец (Кушелевский, 1890. С. 387).

Закупка овец у киргизов и казахов производилась либо за наличные деньги (но в ограниченном количестве), либо в счет аванса (*бунак*), который выдавался осенью, когда кочевые киргизы и казахи больше всего нуждались в деньгах. В этих случаях купцы платили скотоводам меньше рыночной цены и продавец обязывался содержать купленный скот до весны. Скотовладельцы отдавали свой скот и в обмен на товары. Торговля носила в таком случае меновой характер; в некоторых районах она составляла около $\frac{3}{4}$ всех оборотов торговли скотом.

Из купленных овец составляли отары в среднем по 500–600 голов каждая. Для перегона отар на пастбища нанимали чабанов, которые пригоняли скот в места, расположенные ближе к торговым районам. Скотопромышленники Зарафшанской долины использовали летние пастбища Зарафшанского и Туркестанского хребтов, а торговцы из Ферганской долины – южные склоны Тянь-Шанского хребта. Здесь скотопромышленники договаривались с местными жителями о их содержании на пастбищах. Например, пастухи-киргизы брали на определенных условиях выпас овец, принадлежавших баям Чартака (Ферганская долина). На горных и предгорных пастбищах производилась осенняя стрижка овец, после чего скот продавался. Наиболее упитанных овец готовили для продажи, а худых и молодых оставляли на пастбище.

Овец, предназначенных для продажи, отправляли на базар небольшими партиями или продавали оптовым покупателям прямо на пастбищах. Туда в назначенный день уезжали с купцами из наиболее зажиточных городских и сельских жителей. Значительное число оптовых покупателей было из полуседлых узбеков, которые летом продавали своих, более упитанных овец, а вместо них покупали для откорма овец у скотопромышленников.

Основными покупателями откормленных овец являлись мясники, которые также стремились продавать населению мясо и сало с выгодой для себя. Таким образом, пока купленная овца доходила до потребителя в виде мяса и сала, цена ее увеличивалась в несколько раз. Поэтому не каждый мог себе позволить часто покупать мясо. Все кто имел возможность, старались откормить для семьи к зиме одну-две собственных овцы или козу.

Помимо овцеводства узбеки занимались и разведением крупного рогатого скота, лошадей, а также верблюдов и ослов, используя их для хозяйственных нужд – пахоты, перевозки грузов, главным образом, вьючным способом и на арбе, а также для верховой езды. Тягловой силой при обработке земли являлись волы, на которых всегда был большой спрос. Корова в домашнем хозяйстве узбеков-земледельцев была главным источником получения молока и молочных продуктов.

Для интенсивного развития скотоводства необходимо было достаточное количество кормов и кормовых ресурсов, а они в тот период были ограничены. Общинные пастбища располагались на территории региона неравно-

мерно, местами, где всю пригодную землю занимали посевы, их вообще было очень мало. Условий для развития большого количества скота не было. Например, в центральной части долины Зарафшана под посевы было занято 250 тыс. танапов земли, для выгона скота оставалось лишь 130 тыс. танапов.

Пастбищные условия у населения, живущего в степных районах, были не одинаковыми. Они делились в основном на три группы:

1) прикишлячные пастбища, которые были расположены в окрестностях селения (*дала*). Это пастбище считалось общинным, где могли пастись скот все жители селения, независимо от социальной принадлежности. На этом пастбище держали скот, как правило, осенью и зимой;

2) весенние и летние пастбища, расположенные на некотором расстоянии (2–4 и более км) от селения. Они были разделены между родами и семейно-родственными группами данного селения на отдельные участки;

3) дальние пастбища, расположенные на расстоянии 8–10 и более км от кишлака (*чўл*). Вся пастбищная зона чула распределялась между крупными скотовладельцами, каждый из которых имел несколько отар овец и множество верблюдов.

Степные пастбища в ханствах, например, в Бухарском, находились под контролем административного чиновника – *элбеги*, в обязанность которого входило наблюдение за границами пастбищных владений родоплеменных групп (чтобы они не нарушались), а также взимание налога со скота (*закот*), налог за использование пастбищ (*хас пули*) и др. *Элбеги* подчинялся правителю данной области – *беку*.

Для степных пастбищ важное значение имело наличие водных источников, главным образом, колодцев и *кўк*, которые принадлежали крупным скотовладельцам. Были и родовые колодцы, из которых могли поить свой скот члены данного рода или семейно-родовой общины.

Пастбища тех селений, которые были расположены в предгорных районах, подразделялись также на три группы: а) осенне-зимне-весенние пастбища в предгорьях, которые находились в общинном пользовании; б) переходные пастбища среднегорных районов (*тоғ, тов*), они были распределены между родами и племенами; в) летние пастбища высокогорных районов (*яйлов*), здесь держали скот, главным образом, крупные скотовладельцы и состоятельные семьи. Осенью, зимой и весной скот пасли в предгорных зонах (*адир*). С наступлением жары животных постепенно перегоняли на среднегорные пастбища, а в самые жаркие периоды – на высокогорные. С наступлением холодных дней в горах скот обратно вели по тому же приблизительно маршруту, по которому их перегоняли осенью. Источником водопоя для скота на пастбищах служили горные реки и родники.

Основными типами скотоводства у узбеков и других групп населения, живших в пределах современного Узбекистана до 1917 г., было отгонно-пастбищное, выгонное и стойлово-выгонное. Типы скотоводства были непосредственно связаны с хозяйственной специализацией, а также пастбищными условиями тех или иных районов.

В условиях Средней Азии скот почти круглый год находился на подножном корму. Летом его пасли на пустынных, полупустынных, предгорных и горных пастбищах; в некоторых районах и в этот сезон недоставало кормов – трава выгорала, а горных пастбищ было мало. Зимой, даже в период снегопадов, животные находились на подножном корму – скот тебеновал (Этнографиче-

ские очерки., 1969. С. 61; Шаниязов, 1974. С. 191, 192). На основе многовекового опыта были выработаны приемы выпаса в условиях тебеневки. Пригоняя скот к месту выпаса, первыми пускали лошадей, которые, растапывая снег, открывали под его покровом сухой корм. За ними шел крупный рогатый скот, затем – овцы; последними пускали верблюдов. Совершенно оголив, таким образом, пастбище на одном участке, переходили на другой. Однако тебеневкой могли пользоваться лишь богатые скотоводы, у которых было значительное количество лошадей, мелкого и крупного рогатого скота.

Только в самые сильные морозы и гололедицу скот находился на временном стойловом содержании. Когда наступало потепление и снег начинал таять, скот выгоняли со двора на пастбище, во дворе оставался лишь откормочный, молочный скот, ездовые и рабочие лошади, которых старались держать только на стойловом корме.

Хорошие, удобные зимние пастбища находились по берегам рек, каналов, в лощинах и т.д. Однако этих пастбищ было недостаточно и скот целый день проводил в поисках корма. Недостаток кормов, плохие условия содержания, зимние холода, гололедица приводили к массовому падежу скота. В 1870 г. в Кураминском уезде Ташкентского оазиса пало 254 600 голов скота, что составило $\frac{1}{2}$ общего поголовья скота данного уезда. Суровыми были зимы в 1877, 1892 и 1917 г. В 1892 г. по Нуратинскому району (Самаркандская область) падеж каракульных овец составил до 95% всего поголовья. В 1917 г. из-за отсутствия кормов и раннего похолодания поголовье овец в хозяйствах уменьшилось в среднем вдвое (Насыров, 1962. С. 8). Большой падеж скота наблюдался и в Ферганской долине – здесь в течение 10 лет (1878–1888 гг.) поголовье уменьшилось почти наполовину (Кушелевский, 1890. С. 367).

Из указанного выше нельзя, тем не менее, сделать вывод о том, что узбеки в прошлом не заготавливали кормов на зиму. Хотя и в недостаточном количестве, в скотоводческих хозяйствах имелись некоторые запасы для сурового зимнего периода. Например, для поддержания мелкого скота заготавливали грубые корма – верблюжью колючку, полынь и др. В летние месяцы – сено различных однолетних трав, а также солому зерновых культур, стебли джугары, клевер и др. Питательным кормом (особенно для откормочного скота) являлись отруби. Однако запасы этих кормов были весьма скудными, их едва хватало до наступления весны. Одной из причин падежа скота являлось отсутствие зоотехнической и ветеринарно-профилактической работы.

ОВЦЕВОДСТВО

В конце XIX – начале XX в. ведущее место в животноводческом хозяйстве узбеков занимало овцеводство. Разводили два вида овец: каракульских (каракульско-смешковое овцеводство) и курдючных (мясо-сальное). Первых выращивали, главным образом, на территории бывшего Бухарского ханства. Основными районами их распространения были Каршинская степь (Каршинское, Гузарское, Чиракчинское и другие бекства), Карнабчул (включая южные и юго-западные районы Самаркандского и Каттакурганского уездов Самаркандской области Туркестанского генерал-губернаторства), а также степные и пустынные зоны, окружавшие Бухарский оазис и Каршинское бекство. Ка-

ракулеводчеством занималась часть населения, живущая, как правило, на периферийной части дельты Амударьи.

Овец каракульских пород разводили узбеки, принадлежавшие в прошлом к различным родоплеменным группам карлук, тюрк, найман, сарой, катаган, мангыт, месит, олчин, каучин, ябу (жабу), уч-уруг, кипчак, уз, а также среднеазиатские арабы. В этой отрасли овцеводства специализировались и туркмены, проживавшие в южной части бассейна Кашкадарьи и в нынешнем Алатском районе Бухарской области, а также в Хорезме. Каракулеводству отводилось значительное место и в хозяйствах крупных скотовладельцев богачей из числа оседлых узбеков, живущих в оазисах. Они являлись лишь владельцами овец, а для пастьбы нанимали чабанов, нередко из числа опытных животноводов-узбеков или среднеазиатских арабов.

Каракульские смушки – основная продукция каракулеводства – шли на рынок. В начале XX в. на внутренний рынок Бухарского эмирата поступало в год для продажи до 120 тыс. штук каракульских смушек (Губаревич-Родобильский, 1905. С. 49). Большой спрос на рынках Средней Азии был на живых овец, которых покупали и откармливали на мясо и сало. Значительная часть овечьей шерсти, а также изготовленные из нее войлоки, паласы, ковры и другое шли на рынок, а оставшаяся часть употреблялась для бытовых нужд каждой семьи.

Каракульские смушки и живые овцы вывозились и на внешний рынок. С 1907 по 1910 г. были проданы 8862 овцы, в том числе в Азиатскую Россию – 6307 голов, в Европейскую Россию – 1673, в страны Запада – 888 овец (Насыров, 1962. С. 9).

Овец, дающих смушки исключительно черного цвета (*қора-тери*), называли в народе *араби* или *дўсвойи*, смушки серого цвета (*кўк-тери*) – *шерози*, рыжего, буро-коричневого цвета – *қамбари*. Овец, дающих смушки, у которых на концах пучков имеются золотисто-серебряные цвета, называли *сур-қўй*. Раньше почти 90-95% общего количества овец составляли овцы, дающие смушки черного цвета, а овцы, дающие цветные смушки, составляли лишь около 5%. В настоящее время процент выхода цветных смушек, особенно смушек серого каракуля и типа сур, значительно увеличился.

Каракульская порода овец создана народами Средней Азии (узбеками, туркменами, среднеазиатскими арабами) в результате отбора и приспособления к суровым условиям содержания на степных и пустынных пастбищах. Каракульские овцы отличаются своей выносливостью, неприхотливостью к условиям содержания.

Кроме каракульских овец выращивались и курдючные овцы мясосально-го направления, которые были известны у народов Средней Азии с глубокой древности. Узбеки разводили несколько их пород, но среди них преобладали: *қозоқи* (казахские) и мясная порода *жайдары* (иначе *туркона*), а также гиссарская (*ҳисори*). Некоторые группы населения (главным образом, кипчаки), живущие в восточных районах Андижанской области, разводили курдючных овец породы *чували* или *қирғиз қўй* (киргизская овца). Эта порода овец считается выносливой и хорошо приспособленной для содержания и пастьбы в условиях высокогорных пастбищ.

Как видно, узбеки помимо местных пород курдючных овец разводили и породы, заимствованные у других народов (гиссарская, хулмская, казахская, киргизская). Эти факты свидетельствуют о том, что узбекские животноводы

поддерживали тесные хозяйственные связи со своими соседями и обменивались с ними опытом ведения животноводства.

Узбеки занимались также разведением коз, но они играли менее значительную роль, чем овцеводство. В основном они были местной породы — *жайдари*, преимущественно черной масти с грубой шерстью и небольшим количеством пуха. Крупных стад коз у узбеков не было. Их держали в небольшом количестве бедняцкие и середняцкие хозяйства для получения мяса, молока, шерсти и кожи. Небольшое количество коз имелось и в хозяйстве крупных скотовладельцев. Они держали их для вождения стада овец на пастбищные угодья. Больше всего коз было сосредоточено в верховьях Зарафшана, Кашкадарье и Сурхан-Шерабадской долине, а также в Ташкентском оазисе и в Ферганской долине.

Овец пасли, разбив на отдельные отары — *сурук*, *қўра*. В горных районах отара составляла в среднем 500–600 овец, а в степных — 600–1000.

Отару обслуживали два или три пастуха. Один из них, наиболее опытный, считался чабаном (*чўпон*), а другой был его помощником — *ёрдамчи чўпон*. При крупных отарах в пустынной и степной зонах держали специального человека *чўлуқ* или *обкаш*, который отвечал за водопой. Крупные скотовладельцы, имеющие 2–3 отары овец и более, имели еще одного надсмотрщика, в обязанность которого входило следить за всеми пастухами и выпасами всего скота. Во время окота (*тул*) овец количество людей, обслуживающих отару, увеличивалось.

Чабаны обычно нанимались на 6 месяцев. Размеры оплаты зависели от многих условий: района, местности, количества овец в отаре, опыта чабана и т.д. В Ферганской долине и на территории бывшего Бухарского ханства за 6 месяцев чабан получал 3–4 овцы, а наиболее опытные — до 6. Помощники чабана и *обкаш* получали половину того, что и чабан. Обязательным условием было сохранить отару полностью, без потерь. Если же при подсчете овец не хватало, то чабан и его помощники были вынуждены отработать у хозяина бесплатно (*Шаниязов*, 1973. С. 91).

Владельцы отар обеспечивали чабана и его помощника одеждой. Полагалось за время найма (т.е. полгода) выдать рубаху и штаны из ткани домашнего производства, чалму или тюбетейку летом, а зимой меховую шапку, шерстяной халат (*чапан*, *чайдам*), ватный халат (*тун*) и обувь. Однако эти условия не всегда выполнялись. Хозяин также обеспечивал всех работников отары продуктами питания.

Два раза в год производили стрижку овец: весной после окота (конец апреля до первой половины мая) и осенью перед случкой (приблизительно в середине сентября). Перед стрижкой овец мыли, загоняя в реку или в специально вырытый для этого неглубокий пруд у колодца. Овец стригли при помощи длинных кустарных ножниц, называемых *қиллиқ*. В хозяйстве, где имелось всего несколько голов овец и коз, их обрабатывали сами владельцы, а крупные скотовладельцы нанимали специальных стригалей — *қиллиқчи*, *қирқимчи*. Оплачивались они сдельно: шерсть с одной из 10 остриженных овец *қирқимчи* брал себе. Хороший мастер мог остричь в среднем до 50–60 овец в день. Первый стриг шерсти называли *ўликжун* (а у кипчаков — *жаюги*). Эта шерсть была низкого качества. Самой лучшей считалась шерсть осеннего настрига, она отличалась мягкостью.



Стрижка шерсти овцы. Кишлак Паромон, Янгикурганский район, Наманганская область. 2009 г.

Фото А.А. Аширова

В конце февраля и начале марта начинался окот – один из ответственных моментов в овцеводстве. Для проведения окота (*тул олиш*, *қўзилатиш*) приготавливали специальные окотные поля, при выборе которых большое внимание обращалось на наличие там ранних мелкотравных растений и пресной воды. На окотных полях имелись (заранее сделанные и из года в год используемые) открытые загоны, а для сохранения новорожденных ягнят устанавливали юрты или делали специальные теплушки в земле – *ертўла*.

Двух-трехлетних ягнят каракульских овец сортировали: овечек оставляли на племя, из лучших баранчиков выращивали баранов-производителей, за последними чабаны следили в течение 10 дней – если за этот период шерсть черных баранчиков начинала белеть, то они как производители не годились. После окота всех овец, когда ягнята успевали окрепнуть, отару переводили на летние пастбища.

Большое значение для овцеводства имел подбор баранов-производителей. Каждый овцевод держал несколько баранов с таким расчетом, чтобы на 100 овцематок приходилось в среднем 3 барана-производителя. Баранов содержали в селениях, пасли их опытные чабаны, знающие правила пастыбы и ухода. Как только с полей убрали посевы (ячмень, пшеницу и др.), их превращали в пастбище для баранов. За 40-45 дней до случки, кроме подножного корма, баранам давали дополнительный корм – *ем*. Баранов пускали на случку с 2-х до 4-летнего возраста, а отдельных производителей – до 5-6-летнего возраста. При этом строго следили, чтобы не получилось кровосмешения. Узбеки издревле знали, что в таком случае потомство будет давать плохое качество шкур.

Уход за курдючными овцами и их содержание имеет много общего с содержанием каракульских овец. Основное различие заключается в том, что в курдючном овцеводстве ягнята не забивались на смушки, все они выращивались. Несколько отличался и порядок пастбы. Их пасли в основном в предгорьях и горных районах, где имелись обильная растительность и много проточной воды. В этих местах овец пасли на предгорных равнинах, а с наступлением жары постепенно перегоняли на среднегорные и высокогорные пастбища, где они находились до середины осени. За весенний и летний сезоны курдючные овцы хорошо нагуливались, а затем со второй половины осени их постепенно перегоняли с гор в предгорья и на равнину, где пасли на стерне, оставшейся после снятия богарных посевов.

Все изложенное выше свидетельствует о том, насколько трудоемким и сложным было содержание и выращивание овец, особенно каракульской породы. От чабана требовалось большое мастерство. Чабанов подбирали из опытных людей. Чтобы стать чабаном, надо было работать в отарах на различных работах 5–10 и более лет.

Чабан и его помощник в каракулеводческих хозяйствах круглый год находились в степи, ходили постоянно за скотом, отдыхали тогда, когда ложилась на отдых отара. Быт чабанов, пасших овец курдючных пород в горных пастбищах, несколько отличался. Они во многих случаях находились вместе с семьями, со своими юртами и принадлежностями домашнего быта.

Время короткого отдыха чабан посвящал обычно игре на каком-либо музыкальном инструменте – на *дўмбра*, *най* (свирель) и др. Чабан имел при себе нож (*пичоқ*), шило (*бигиз*), бритву (*поки*), оселок (*қайроқ*), огниво (*чақмоқтош*) и др. Все эти предметы, кроме ножа (который носили в ножнах), помещались в специальный кожаный футляр – *гудор*. Чабаны имели деревянную и глиняную чашку, которые обычно носили в кожаном чехле – *таркаш*, глиняный сосуд для воды и медный сосуд для заварки чая (*кумган*, *қойжўш*), кожаный мешок – *саноч* для хранения лепешек.

Постоянным спутником чабана был его посох (*таёқ*), к которому полагалось отно-



Узбекский каракуль

Из фотоальбома «Узбекистан на пути прогресса». 2001 г.



Образцы узбекского каракуля
Из фотоальбома «Узбекистан – на пути прогресса». 2001 г.

ситься почтительно. Обычаем запрещалось перешагивать через лежащий посох или наступать на него. Если кто-либо нечаянно наступал на посох или перешагивал через него, то должен был поднять его с земли, взяв обеими руками и гризды поцеловать. Существовало поверье, что перешагивание через посох приводит к болезни и падежу скота. Овцеводы говорили, что от удачно выбранного посоха зависит многое. Народная пословица гласила: «Благополучие дома зависит от удачной невестки, а благополучие чабана – от удачного посоха» («*чўпоннинг таёғидан, келиннинг оёғидан*»).

Существовали также и другие обряды и поверья, связанные с овцеводством. В частности, бытовал обряд очищения овец от нечистой силы через выгоном на весенние и летние пастбища. Для этого один из чабанов с зажженным факелом в руке обегал овец, находившихся в загоне. Перед выходом овец из загона их окуривали травой (*Paganum Harmala*) – *исирик, исван, хазарисван*, что также должно было оградить овец от нечистой силы и сохранить от сглаза (*кўз*). Владельцы отар перед отгоном овец на пастбище резали барана и устраивали жертвенное угощение, на которое приглашались почтенные лица селения, и мулла читал *рисола*, посвященное патрону овцеводов (*чўпон-отар*).

День отправления на пастбище чабан выбирал сам, он не шел на летовку в «несчастливый день» (большинство таких дней падало на среду, четверг и пятницу). Когда отара возвращалась на зимовку, перед вводом овец в загон, чабаны зажигали в нем большой костер, чтобы очистить от нечистой силы, а потом окуривали овец травой (*исирик*). Хозяин снова устраивал угощение, мулла читал *рисола* и благодарил бога и патрона овцеводов, которые способствовали умножению овец в отаре и благополучному возвращению их на зимовку.

Осенью, после стрижки и случки овец, проводился (например, у скотоводов степных зон Бухарского оазиса) праздник пастухов – *чўпон-тўй* (буквально угощение пастуха). Его устраивали один или несколько молодых пастухов, вместе пасшие овец у скотовладельцев в течение 3–4 лет. По существу это был праздник посвящения молодого пастуха в чабаны. В нем участвовали чабаны не только данного селения и пастбищного участка, но и соседних, даже отдаленных селений и пастбищ.

Резали несколько овец, устраивалось угощение, затем проводилась церемония посвящения в чабаны. После угощения старший чабан подпоясывал молодого специальным кожаным поясом, к которому был прикреплен *гудар* со всеми снаряжениями. А старший чабан, передавая в руки молодого пастуха посох, говорил: «Пусть тебе помогает *чўпон-ота*, способствует умножению поголовья овец, приносит счастье и благополучие». Молодой пастух 3 раза целовал посох и прикладывал ко лбу, тем самым давая понять, что он с благодарностью вместе с посохом принимает наставления старейшего.

После угощения участники праздника гуляли всю ночь и следующий день. Проводились различные развлекательные игры и состязания. Несколько



Пастушок колхозного стада. Кишлак Муминабад, Шахрисабзский район, Кашкадарьинская область. 1957 г.

Фото Г.А. Аргиропуло. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

видов состязаний имели отношение к жизни и быту скотоводов: *бахлашув* – на быстроту освежения и разделки туш овцы или козы, на приготовление и выпечку специальных чабанских блюд и хлеба. Конно-спортивные игры – *кўпқари* или *улоқ* (козлодрание), *эшак-кўпқари* (козлодрание на ослах) – также были исключительно чабанским состязанием. Проводились также бои верблюдов, баранов, козлов и другие соревнования.

РАЗВЕДЕНИЕ КРУПНОГО РОГАТОГО СКОТА

Второе место после овцеводства в хозяйстве узбеков, особенно живших в предгорных районах, в полосе богарного земледелия, занимало разведение крупного рогатого скота. Природные условия здесь были особенно благоприятны для этой отрасли животноводства. Скот почти круглый год находился на подножном корме: весной и летом его содержали на предгорных и горных пастбищах, а осенью пасли поблизости от селения на стерне. Хорошим пастбищем для крупного рогатого скота являлись поймы рек, особенно Зарафшана и дельты Амударьи, где было много кустарниковых и камышовых зарослей. У тех групп узбеков, которые жили в центре оазисов, где пастбища почти отсутствовали, скота было значительно меньше.

Разведение крупного рогатого скота, особенно волов, – основной тягловой силы в земледелии полуоседлых узбеков, как и овцеводство, носило товарный характер. Волон выращивали не только для личного хозяйства, но и для рынка, их продавали в районы полевого земледелия, где на них был большой спрос. Выращивать молодняк в течение трех-четырёх лет (бычков до рабочего возраста, а телок – до возраста дойных коров) было трудно из-за недостатка корма. Поэтому многие земледельцы бассейна Зарафшана и Ферганской долины по окончании полевых работ продавали волов, а весной с началом земледельческих работ, снова покупали на базарах (*Миддендорф*, 1882. С. 289; Справочная книжка Самаркандской..., 1895. С. 82). Основными поставщиками рабочих волов было полуоседлое население окружающих оазисы районов.

В земледельческом хозяйстве высоко ценился рабочий скот. От упитанности и силы вола зависел успех многих видов полевых работ. Особенно тщательно крестьяне ухаживали за волами весной, в разгар полевых работ, когда они несли основную нагрузку в хозяйстве. Еще за месяц до начала пахоты волам давали дополнительные питательные корма – жмых (*кунжара*), отруби (*кепак*), смешанные с мелкой пшеничной соломой, и др. В летний период хозяин снова усиленно кормил волов, чтобы они к осени поправлялись и могли работать на уборке урожая и осенней пахоте.

Оседлое население старалось держать свой скот (особенно корову и молодняк) как можно дольше на выгоне. Лишь в самый холодный период зимы они их ставили в хлев (*мопхона*).

Выгоны и пустоши, находившиеся близ селений и в более отдаленных местах, как уже говорилось, были общественной собственностью жителей данного селения. У отдельных хозяев имелись небольшие участки пустоши, которыми мог пользоваться только сам владелец этой земли. Чаще всего эти пустоши находились между засеянными полями – участки, которые по своей



Традиционный способ доения коровы. Кашкадарьинская область. 2004 г.
Фото М. Файзуллаевой

непригодности к обработке не засеивались. Эти пустыши использовались их владельцами как сенокосные угодья.

На территории современного Узбекистана до начала XX в. в основном выращивали местную (*жайдари*) зебувидную породу крупного рогатого скота, которая составляла значительное поголовье. Она хорошо приспособлена к местным природным условиям, отличается устойчивостью к заболеваниям, неприхотливостью к кормам и способностью к быстрому нагулу (Узбекистан..., 1950. С. 118). Эта порода коровы маленькая, молочная продуктивность ее низкая (в среднем 3–4 литра в день), но молоко отличается высоким содержанием жира (до 4%). Узбеки не уделяли особого внимания отбору производителей и подбору маток. Случка была вольная в общем стаде.

Узбеки постоянно следили за состоянием скота. При болезни корову и вообще крупный рогатый скот водили к сельскому пастуху, который, в представлениях местного населения, считался «святым». Пастух прикасался к животу скотины своим посохом и 3–4 раза приподнимал этим посохом живот вверх или же поглаживал больное животное своей тюбетейкой, шапкой или чалмой. После этих приемов скотина якобы поправлялась. Если же улучшение не наступало, то животное вели на специальные «святые» места, которые считались помогающими при болезнях, так как здесь якобы «ступала нога» патрона скотоводства – *Занги-ота (Занги-бува) қадам жойлари*.

Когда хозяин дома вводил купленную на базаре корову во двор, то хозяйка выбегала навстречу с горсточкой муки и мазала лоб коровы, чтобы вновь приобретенная корова принесла дому счастье и благополучие. Затем хозяйка несколько раз слегка ударяла серпом сначала по копыту коровы, а затем по земле, чтобы корова, как серп, была привязана к этому дому и семье, чтобы она никогда не покидала хозяев, не убегала, не рвала веревку.

Все эти поверья узбеков свидетельствуют о том, что до начала XX в., а в отдельных случаях и до недавнего времени, в быту узбеков имелись глубокие пережитки древних верований, тесно переплетавшиеся с исламом.

КОНЕВОДСТВО, ВЕРБЛЮДОВОДСТВО И ДРУГИЕ ОТРАСЛИ

Лошадь как верховое и вьючное животное в прошлом играла важную роль в хозяйстве узбеков. Мясо лошадей употреблялось в пищу, из шкуры выделывалась прочная кожа. Из кобыльего молока отдельные узбекские племена (кипчаки, найманы и др.) делали прекрасный напиток – *қимиз*.

Разведением лошадей народы Средней Азии занимались еще с глубокой древности. Конь является неразлучным спутником человека в военных походах, в набегах он был спасителем при преследовании неприятеля. Для полукочевых и полуоседлых узбеков лошади были необходимы для переездов и выпаса скота, в земледельческих хозяйствах лошадь использовалась для уборки хлеба, молотьбы, доставки продуктов на базар, а нередко и для пахоты. Лошадей запрягали в колесный транспорт (*арава*). При их помощи приводили в движение мельницы (*каш-каш*) и маслобойки (*жувоз*). В маловодных районах на юге региона мельницы и маслобойки работали при помощи конной и верблюжьей тяги, а в отдельных случаях запрягали и волов. Их использовали также для народных конных игр – козлодрание (*кўпқари, улоқ*) и скачек (*пойга*). Из сказанного выше видно, что лошади были крайне необходимыми животными в хозяйственной и общественной жизни узбеков в прошлом.

Правда, у узбеков не было табунного коневодства в таких широких масштабах как у казахов и киргизов, исключение составляли лишь некоторые узбекские племена Восточной Бухары, например, локайцы, узбеки минги бассейна Зарафшана, нуратинские туркмены и некоторые другие группы.

Особенно много лошадей было у локайских баев, в отдельных табунах которых число их доходило до 1 тыс. голов (*Кармышева, 1954. С. 97*). Богатые узбеки бассейна Зарафшана имели до 200-300 голов, а отдельные крупные землевладельцы – до 600 и более голов. В таких хозяйствах коневодство являлось товарным направлением – лошадей поставляли на рынок для продажи. В зажиточных хозяйствах полуоседлых узбеков имелось до 10-15 и более лошадей. Зажиточные семьи (оседлого и полуоседлого населения) держали еще 4-5 породистых скаковых коней, которые находились в стойлах и тренировались для участия в скачках и конных спортивных играх.

В основном узбеки разводили карабаирскую, локайскую, туркменскую и реже арабскую породы лошадей. Самой распространенной породой была карабаирская, которую разводили преимущественно в бассейнах Зарафшана, в Ферганской долине и в Ташкентском оазисе. Для выведения ее, помимо местной лошади, были использованы туркменская, арабская и монгольская породы (*Калинин, Яковлев, 1961. С. 263*). Карабаирская порода лошадей отличается своей статностью, широкой грудью. Они обладают наилучшими скаковыми качествами, физической крепостью, выносливостью, способностью к продолжительному передвижению. Путем скрещивания были созданы ряд разновидностей этой породы: узбекская, мианкальская, ургутская и др.

Особенно выделялись среди них рабочие лошади узбекской породы (*узбекоти*) – помесь карабаира с казахской лошастью. Это самая сильная порода, употреблявшаяся во всех больших городах Средней Азии для перевозки тяжестей (*Шишов, 1904. С. 227*).

Локайская порода была выведена узбеками-локайцами. Эта лошадь отличается красивым телосложением, может свободно передвигаться по горным дорогам с грузом в 150–160 кг, проходит до 80 км и более в сутки, обладает хорошей резвостью и может делать большие прыжки (*Кармышева, 1954. С. 79*).

Арабская порода лошадей в основном была распространена в бассейне Зарафшана, особенно в Бухарском оазисе и в Каршинском бекстве Бухарского ханства. Лошади этой породы отличаются своей неприхотливостью, выносливостью, способностью проходить без пищи и воды большие расстояния.

Туркменские породы лошадей в Узбекистане разводили в низовьях Зарафшана у нуратинских туркмен, в Хорезме и в юго-западных районах Сурхандарьинской области. Туркменские скакуны-аргамаки предназначались, главным образом, для верховой езды и в конно-спортивных играх, в упряжке они малопригодны.

Узбеки гордились хорошим конем, умением их выращивать, ухаживать за ними, знали им цену. Считалось, что каждый молодой узбек должен иметь своего коня, поэтому при первой возможности покупали его. Постоянной мечтой молодежи из несостоятельных семей было приобретение коня. У народа вырабатывалась своеобразное знание лошадей. Узбеки хорошо понимали, что достоинства и ее темперамент находятся в тесной связи с ее наружными качествами и пропорциональностью частей тела. Основным методом испытания и тренировок коня являлись конно-спортивные игры-*кўнкари* (козлодрание) и скачки на расстояния (*пойга*). В хозяйственных лошадях ценилась не красота. Они могли быть невысокими, с неразвитым складом корпуса, но тем не менее сильными, выносливыми в продолжительных путешествиях и в различных сельскохозяйственных работах.

У узбеков были некоторые поверья, связанные с лошадьми. Её отождествляли с демоном (*дев*) и поэтому ночью заходить в конюшню не рекомендовалось. В сельских местностях (например, у локайцев) детям и днем запрещалось играть в конюшне. При продаже коня уздечку или недоуздок не отдавали покупателю, в противном случае дом (хозяйство) не сможет приобрести другого коня. Если приходилось продать любимого или ценного коня, то из его челки выдергивали 4 волоса и их хранили. При покупке коня, когда его приводили домой, брали камень (у кипчаков Ферганской долины) и постукивали им по земле и по копыту, чтобы копыта коня были крепкие, как камень или железо, и чтобы он был всегда привязан к хозяину. Чтобы наплась пропавшая лошадь, брали нитку, делали на ней узлы и прятали под расстеленную на полу кошму. При покупке коня не обходилось и без муллы – они читали молитву, с помощью которой якобы «связывали» пасти волкам. Все эти поверья свидетельствуют о том, что в быту узбеков вплоть до первой четверти XX в. сохранились пережитки доисламских верований, тесно переплетавшиеся с исламом.

Разведение верблюдов в хозяйстве узбеков играло в прошлом очень важную роль. Верблюды делились на вьючных, тягловых и упряжных. На них перевозили все тяжести, использовали как тягловую силу при выкачивании

воды из каналов для орошения полей (Хорезм) и подъема воды из колодцев для водопоя скота в хозяйствах овцеводов степных и пустынных районов. Использовали их для верховой езды и составления торговых караванов.

Верблюды в хозяйстве узбеков были не только рабочими животными, от них получали молоко, шерсть и мясо. Дневной надой от одnogорбой верблюдицы доходил до 15 л. Из верблюжьего молока приготавливали масло, в летний период из него делали хорошо утоляющий жажду напиток – *ойрон*. Высоко ценилась верблюжья шерсть. С одного одnogорбого верблюда за год можно было получить по 5 кг шерсти, а с двугорбого – до 10 кг и более.

Верблюд считался почитаемым животным, потому его шерсть оберегали от всякого нечистого. Из нее не делали паласы, чтобы не топтать ногами – это считалось грехом. Она шла на верхнюю одежду (*чакмон*), скатерти (*дастархон*), а также мешки для сбора кислого молока, для хранения хлеба и т.п. Чакманы и скатерти, сделанные из верблюжьей шерсти, обычно не стирались – это считалось грехом. Верблюжья шерсть употреблялась для набивания подушек.

В прошлом разведением верблюдов в основном занимались узбеки степных и предгорных районов современного Южного Узбекистана, Голодной степи и Хорезма. В Зарафшанской долине верблюдов преимущественно держали узбеки из племени найман, туяклы, кипчак, сарай, митан и туркмены Нураты. В хозяйствах богачей из племени туяклы было до 30 верблюдов, а у середняков – по 5–6. Верблюды имелись и у полuosедлых узбеков, живущих в районах Мирзачуля (Голодная степь), и у кипчаков и каракалпаков Ферганской долины. В значительном количестве верблюдов разводили полuosедлые узбеки Каршинской степи.

Узбеки разводили два вида верблюдов: одnogорбого (*кизил-туя*) и двугорбого (*айри-туя*). Многовековое скрещивание одnogорбых верблюдов с двугорбыми дало смешанные породы. На территории бывшего Бухарского ханства различались семь разновидностей одnogорбых верблюдов: собственно *нор* (чистопородные), *беки-бачча-нор*, *кулбачча-нор*, *жумавуз-нор*, *килагай-нор*, *сўкмоқ-нор* и *жунок-нор*. Двугорбые верблюды имели три разновидности: собственно *айри* (чистопородные), *мирза-қўшма* и *кирад-қўшма*. Самыми сильными и выносливыми считались гибриды первого поколения, полученные от самки одnogорбого верблюда (*арвона*) и самца двугорбого (*бар*). Самец, полученный от такого смешения, назывался *нар*, а самка – *нар-моя*. *Нар* мог нести 16 пудов, а на небольшие расстояния и до 20. За день нагруженный верблюд проходил в среднем 30–35 км, а без груза – 60 км и больше.

Осел (*эшак*) также был широко распространенным животным на территории Средней Азии до начала XX в. Однако зажиточные слои населения относились к нему небрежно, они не ездили на ослах, считая это для себя унизительным. В Чартаке (Ферганская долина) не возили на ослах ценные грузы (например, зерно и др.). Ослы здесь употреблялись единственно для перевозки удобрений и топлива (*Сухарева, Бижанова, 1955. С. 30*). Однако в пределах Бухарского ханства и в Хорезме осел играл большую роль в хозяйстве сельского населения, особенно в бедняцких хозяйствах. На нем не только ездили, но с его помощью выполняли многие виды работ – пахали, использовали при перевозке снопов, при молотье, а также возили семена, зерно и др. Осел являлся постоянным спутником чабана и караванщика.

ШЕЛКОВОДСТВО

Шелководство является одной из древних отраслей сельского хозяйства и было постоянным спутником орошаемого земледелия. Оно издавна имело распространение в хозяйстве оседлых узбеков, в особенности Ферганской и Зарафшанской долины. В период до начала XX в. шелководство носило в хозяйстве узбеков подсобное значение. Шелк, получаемый кустарным способом, употреблялся как для нужд семьи, так и для продажи. Втягивание Средней Азии в мировую торговлю оказало большое влияние на развитие шелководства. На территории нынешнего Узбекистана стали производить шелк не только на внутренние нужды, но и для торговли на внешнем рынке. В начале XIX в., наряду с продукцией хлопководства, шелк-сырец и изделия из него вывозились в центральную Россию, Сибирь, Персию, Афганистан. Так, в 1850–1860 гг. в Россию из одного только Кокандского ханства ежегодно вывозилось шелка и шелковых изделий на сумму 154 тыс. руб. По мере колонизации Средней Азии Россией вывоз шелковых изделий значительно увеличился.

Спрос на шелк побудил колониальные власти принять меры к развитию шелководства и улучшению его продукции. На территории Туркестана стали работать небольшие гребенные заводы и полукустарные заведения, откуда гребня расходилась по всем областям и уездам. В 1913 г. производство гребен составляло приблизительно 130 тыс. коробок, включая сюда продукцию местных гребенных производств. Всего таких предприятий имелось 11, но лишь 3 из них были заводского типа (Чуманова, 1950. С. 22).



Уход за шелкопрядом. Начало XX в.

Архив отдела этнологии Института истории АН РУз. Инв. № 84. Коллекция «Сельское хозяйство»



Обработка коконов на Андижанском гребенном заводе
Фото в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962. Т. 1



Выращенный кокон шелкопряда.
Ферганская область
Фото из фотоальбома «Маргилан-2000». 2007 г.

Так как производимой этими предприятиями грену не хватало, шелководы широко использовались грену из своих коконов. Они умели различать из каких коконов выведутся самцы (*эркак пилла*) и из каких – самки (*ургочи пилла*), оставляя на племя равное количество тех и других, обращая особое внимание на качество и породу коконов. Оставленные на племя коконы на низывались на нитки и держались в бязевом мешочке в сухом и прохладном месте. Женщины-шелководы оживляли грену теплом своего тела – мешочек с греной привязывался днем под мышкой, под грудью, на животе в пояске шаровар (*Наливкин, Наливкина, 1886. С. 15*), а ночью его клали под подушку или шапку у *сандалья* (традиционный способ отопления жилищ).

Раньше грену измеряли наперстками (*ангишвона*). 4–5 наперстков по весу равнялись одной коробке, принятой за единицу измерения в настоящее время. Каждая семья выкармливала не более одного-двух наперстков грену. Выкормкой шелковичных червей занимались в основном середняки и крестьяне-издольщики; последние использовали листья с деревьев шелковицы, находившихся на арендованной ими земле. В прошлом посадок шелковицы было мало, специальных плантаций не было. Тутовые деревья сажали по берегам арыков, по обочинам проезжих дорог и на границах участков пахотной земли. Посадка тутовых деревьев считалась богоугодным делом (*савоб иш*). Уход за шелкопрядом в семье лежал на самых опытных пожилых женщинах. Техника выведения гусениц находилась на крайне низком уровне. Шелковичных червей выкармливали в тесных и грязных помещениях. Постоянная температура в помещении не поддерживалась. Однако шелководки на опыте знали, что холод вредит червям; поэтому во время сильного похолодания в комнату вносили глиняную лохань с раскаленными углями.

Были распространены болезни гусениц шелкопряда. Различались болезни *оқсанаиш* (белокровие), *қора-сон* (мертвенность), *румдак* (желтуха) и *тошка-сал* (мускардина). Шелководки прибегали к магическим методам «лечения». При заболевании желтухой их сбрызгивали водой, в которой ополаскивали золотую вещь. В помещении, где находились черви, вешали растение с желтыми цветами, например, цветы джиды – верили, что желтые предметы «притянут желтизну к себе» (*саригни ўзига тортади*).

На помост вешали также «священное» степное растение гармалу (*исириқ*) и окуривали дымом от его семян, что считалось предохраняющим от болезни. Вместе с тем, шелководки применяли и рациональные меры: в случае заболевания червей остро заразной болезнью *қорасон*, они переводили здоровых гусениц в другое помещение. Гибель червей шелководки объясняли «божьей волей» или чаще всего сглазом. Чтобы кто-нибудь не сглазил червей, шелководы старались не допускать к ним посторонних. В помещение, где содержались гусеницы, не допускали мужчин. Существовало поверье, что количество гусениц само собой увеличивается, а взгляд мужчины, как существа не рождающего, может этому помешать (*эркакнинг қуртга кўзи тушса, қурт эркаклаб кетади ва болаламайди*).

РЕМЕСЛО И ДОМАШНИЕ ПРОМЫСЛЫ

Важнейшей отраслью традиционного хозяйства узбеков является ремесло, уходящее своими корнями в глубокую древность и оказавшее огромное влияние на развитие всей хозяйственной и общественной жизни.

Археологические раскопки, проведенные на территории современного Узбекистана за последние годы, свидетельствуют о том, что истоки отдельных промыслов относятся к временам, когда появляются первые земледельческие поселения в различных районах среднеазиатского региона. Их жители занимались охотой и рыболовством, для чего изготавливались различные орудия. Они жили в примитивных шалашах, воздвигнутых из камыша и глины. С появлением орошаемого земледелия скот использовался как тягловая сила и транспортное средство, а ремесло стало постепенно выделяться от земледелия. Появились ткачество и металлургическое производство. Важным стимулом дальнейшего развития ремесленного производства послужило установление обмена продуктами скотоводов и земледельцев. К середине I тыс. до н.э., когда на смену бронзовому веку пришел ранний железный, в земледельческих оазисах возникли такие ранние государственные объединения, как Бактрия, Хорезм, Согд (История государственности..., 2009), в городах которых сосредоточивалось ремесленное производство.

Производство разнообразных предметов быта и утвари, оружия и инвентаря, строительство жилищ и изготовление одежды, обработка сырья и пищевых продуктов становятся занятием определенных групп населения с периода отделения ремесла от земледелия. По историко-археологическим данным в Средней Азии это произошло более 2 тыс. лет тому назад (История народов Узбекистана. 1950. С. 36, 37, 53, 54; История Узбекской ССР. 1967. С. 1–46). Наиболее четкое разделение труда между земледельцами, скотоводами и ремесленниками происходит с появлением городских поселений в эпоху античности и, особенно, начиная с периода средневекового общества. В результате отделения промышленного труда от земледельческого получают значительное развитие различные отрасли ремесленного производства, производятся товарные продукты. Изделия ремесленников продаются не только на внутреннем рынке, но и экспортируются за пределы Средней Азии в соседние страны Востока и даже Европы.

Бурное развитие ремесленное производство получает в эпоху среднеазиатского ренессанса (IX–XII вв.), когда широкий размах принимают культурно-экономические связи Средней Азии с зарубежными странами (Мукминова, 1976). К XVIII–XIX вв. были значительно развиты различные ремесла в крупнейших городах, особенно в столицах Среднеазиатских ханств (Самарканд, Бухара, Хива, Коканд и Ташкент и т.д.), где изготавливались разнообразные орудия труда, оружия и доспехи, металлические изделия, украшения и предметы роскоши, различные деревянные изделия, в том числе и средства передвижения, предметы домашнего обихода. Во всех городах работали ремесленники, обслуживающие нужды городского и окрестного сельского насе-



Орудия труда ремесленников

Фото из «Туркестанского альбома», часть промысловая. Составители А.Л. Кун, Ж.И. Бородовский

ления в предметах домашнего обихода и другими услугами. Они занимались строительным делом, обработкой шерсти, шелка, кож и кожевенных изделий, ткачеством, вышивкой, плетением, а также приготовлением кондитерских изделий и т.д. Большинство этих отраслей ремесленного производства носило товарный характер. Считалось, что городом можно было назвать такой населенный пункт, где сосредоточено не менее 32 видов ремесел.

По данным переписи 1897 г. в крупных городах значительную часть населения составляли ремесленники. Так, в Намангане около 64% населения, имевших самостоятельные занятия, были ремесленники, в Коканде – 52, в Чусте – 54, в Маргилане – 50, в Андижане – 45, Ташкенте и Самарканде – более 29% (Жилище народов Средней Азии и Казахстана. 1982. С. 29). Заметную прослойку среди горожан составляли торговцы и маклеры (*даллол*), занимавшие в больших городах целые кварталы и торговые ряды.

Характерной особенностью хозяйственной жизни узбеков в прошлом считалось то, что они были не только потребителями продуктов соседних кочевых народов, но и поставщиками необходимых для их нужд ремесленных продуктов. Поэтому местные мастера изготавливали в массовом количестве различные изделия из кожи и шерсти, деревянные, металлические, хлопчатобумажные, шелковые и другие предметы, отвечающие потребностям кочевого хозяйства. Резкие различия в природно-географических условиях жизни между населением земледельческих оазисов, где находились города, и кочевой степью, население которого занималось в основном скотоводством, имело своим следствием не только различие в направлении и характере хозяйства, но и делало необходимым постоянный обмен их продукции, который носил в основном товарный характер.

Еще одной особенностью ремесленного производства в прошлом являлось то, что немалую его часть представляли домашние промыслы и многие

его отрасли находились в руках сельских ремесленников. Последние нередко сочетали свое занятие ремеслом с земледельческим хозяйством, садоводством и овощеводством. Большинство сельских ремесленников, наряду с производством некоторых своих изделий для ближайшего рынка, работали за натуральную оплату по специальным заказам и нередко из материалов заказчика, обслуживая в основном своих односельчан. Почти все они состояли на содержании сельской общины, члены которой, пользуясь услугами ремесленников, обязаны были отдавать за это часть получаемого урожая. В таком положении находились чаще всего кузнецы, сапожники, цирюльники, мукомольщики и т.д. В отдельных, незначительных в экономическом отношении городах, в хозяйствах, не связанных с широким рынком, как свидетельствуют различные источники, ремесленники также работали, как правило, не на рынок, а на заказ, получая оплату за свой труд деньгами или натурой, а также наряду с ремеслом занимались и земледелием.

Тем не менее дальнейшее развитие производительных сил и товарно-денежных отношений, замена натуральной ренты на денежную приводили к разложению натурального хозяйства. О развитии товарно-денежных отношений в узбекских ханствах в новое время свидетельствуют многочисленные базары как в городах, так и в сельских местностях, где происходил оживленный обмен продуктами между земледельцами и ремесленниками, а также между местным оседлым населением и полукочевыми и кочевыми народами (*Данилевский*, 1851. С. 100; *Масальский*, 1913. С. 750).

Товарное ремесленное производство развивалось и после завоевания Российской империей Средней Азии, хотя отдельные его отрасли терпели крах, не выдерживая конкуренции с российскими фабрично-заводскими изделиями, завозимыми из метрополии в огромном количестве. Однако отдельные отрасли продолжали развиваться, удовлетворяя прежние потребности местного населения. Традиционные культурно-экономические связи между различными районами Средней Азии продолжали оказывать влияние на развитие местного ремесленного производства и в условиях колониального периода. Их изделия, несмотря на завоз в Среднюю Азию множества фабричных товаров, были представлены широко, ибо они были лучше приспособлены к потребностям местного быта и уклада жизни. Наряду с традиционными отраслями ремесла, появлялись новые виды, отвечающие потребностям капиталистического рынка.

Особенно успешно местные купцы торговали с соседними кочевниками. По данным источников, внешняя торговля в основном находилась в руках бухарских и хивинских купцов, которые были серьезными конкурентами российским купцам и промышленникам в казахских степях. Товары из ханств вывозились преимущественно караванами на верблюдах. Так, например, из хорезмского оазиса ежегодно с наступлением весны выходило до 2 тыс. верблюдов. Хорезмские купцы, торговавшие с Россией, назывались *калачи*, а с Бухарой, Персией и Афганистаном – *бухарчи* (*Юлдашев*, 1951. С. 43).

В начале XX в. ремесленное производство в Туркестанском крае оставалось господствующим и составляло не менее 80–90% всей имевшейся здесь промышленности. Так, например, в 1913 г. численность кустарей ремесленников составляла здесь около 100 тыс. человек, в то время как фабрично-заводских рабочих насчитывалось примерно 18 тыс. человек (*Пономарев*, 1940. С. 51).

Традиционное ремесло узбеков имело много различных отраслей, отличающихся одно от другого степенью своего развития и характером организации. Одни представляли домашние промыслы, замкнутые в натуральном хозяйстве и удовлетворяющие нужды семьи производителя, другие превратились в организованную, иногда достаточно крупную корпорацию ремесленников, производившую товарную продукцию, рассчитанную на более или менее широкий рынок. Но все отрасли ремесленного производства были направлены на удовлетворение прежде всего хозяйственных и культурно-бытовых потребностей местного населения всего среднеазиатского региона. Многие отрасли узбекского ремесла и домашних промыслов представляли собой различные виды высокоразвитого прикладного искусства.

ДОБЫВАЮЩИЕ ПРОМЫСЛЫ И ОБРАБОТКА МЕТАЛЛА

Местному населению с глубокой древности были известны месторождения полезных ископаемых – золота, серебра, меди, железа, бирюзы и других драгоценных и полудрагоценных камней, которыми богаты недра региона. Еще до завоевания Российской империей Средней Азии здесь добывали каменный уголь, минеральные краски, серу, нашатырь и др. К концу XIX – началу XX в. местная добывающая кустарная промышленность переживает глубокий кризис и почти полностью прекращается, так как потребности в металлах удовлетворялись ввозом их из сопредельных стран, особенно из России. В незначительном количестве получали горный воск (озокерит) для применения в сапожном деле и изготовления свечей. Но весьма развита была добыча соли, которая имела постоянный спрос во всем регионе и вывозилась во многие районы страны. Особенно ценилась розовая соль из Ферганской долины. Нефть и каменный уголь, издавна известные местному населению, почти не имели практического значения. Нефть иногда использовалась лишь в качестве лекарственного средства против чесотки и парши.

Важную роль в местной экономике играла кустарная металлургия. Одной из развитых отраслей ремесла по обработке металлов было литейное производство. В большинстве районов эта отрасль называлась *дегрэзлик* (буквально «отливка котлов»), а в хорезмском оазисе – *позачи* (от слова *поза* – сошник). Литейщики из чугуна отливали помимо котлов и сошников различные кувшины для кипячения воды, светильники и чайники, жаровни для обогрева жилых помещений, втулины для арбяных колес, башмаки для пестов крупорушек и т.д. Иногда по заказам они изготавливали сосуды для варки плотничьего клея, ступки для размельчения табака и другие бытовые изделия, имеющие порою художественную ценность.

Чугун выплавлялся в примитивной печи непрерывным способом в специальном горне типа котла, обмазанного огнеупорной глиной. В задней стенке или с правой стороны печи, где находился горн, проделывалась фурма, куда через глиняное сопло с двумя каналами, идущими от мехов, вдувался на направляемый чугун воздух. Меха в основном были сделаны из козлиных шкур, которые плотно прикреплялись к деревянной стенке, приставленной к печи и лопастям, имеющим два клапана для набирания воздуха и две ручки, чтобы держать меха во время работы. Для отливки изделия необходимо было изго-

товить из песка форму в специальных изложницах. Нередко отдельным изделиям придавали красивый вид, украшали их ажурным бортиком или изображением птиц и животных. Инструментами служили специальный ковш для черпания плавяного чугуна, различные железные шесты с черенком, чтобы регулировать огонь в печи и делать проходы для воздуха в раскаленном угле. Все необходимые орудия и инструменты чугунолитейщиков изготавливали по заказу местные ремесленники.

До середины XIX в. узбекские литейщики выплавляли чугун из местной руды. К началу XX столетия и до тех пор, пока существовало литейное производство, основным сырьем для них служил чугунный лом, завозимый, как правило, из России. Как сообщают источники, в дореволюционный период разбитые чугунные предметы привозили в Среднюю Азию с уральских заводов, преимущественно Костинского завода Расторгуева. «Чугун в виде котлов, кумганов и прочего вывозятся в Среднюю Азию через города Оренбург и Троицк в количестве около 100 т. пудов... Чугунные вещи, пришедшие в негодность, чинятся и переплавляются на туземных заводах» (*Гребенкин, 1872. С. 225, 226*).

К литейному производству непосредственно примыкает изготовление пушек и огнестрельного оружия, известное в ханствах с XVII в. Первое упоминание о пушках у хивинцев, описание их устройства и несколько слов о пушечном литье дает Н. Муравьев (*Муравьев, 1822. С. 111*). А в середине XIX в., по сообщениям Н.Н. Небольсина, пушек производили уже в «достаточном количестве» (*Небольсин, 1855. С. 8*), на некоторых имелись даже имена местных мастеров. Пушечные ядра делали из ковального железа и свинца, привозимых из России (*Гельмерсен, 1840. С. 114*).

Изготовление огнестрельного и холодного оружия после завоевания Российской империей Средней Азии резко сократилось. В Хивинском ханстве еще в начале XX в. были мастера по отливке пушек. А.А. Семёнов считает, что оружейников во всех областях Туркестана, а равно в Бухаре и Хиве, можно перечислить по пальцам (*Семёнов, 1909. С. 155*). Выделка какого-нибудь оружия производилась лишь в исключительных случаях, и то по заказу, а в остальное время оружейники изготавливали ножи, бритвы, столярные, плотничьи инструменты и другие металлические изделия, одним словом, кузнечное ремесло. В Бухаре отливкой бронзовых изделий, в том числе и пушек, занимались *рехтагари*. Они помимо оружия делали жаровни, колокольцы и бубенцы (*зангуласози*) разных размеров, украшения и другие бронзовые предметы, сплавляя медь с оловом. Отливали так же отдельные детали медной посуды, пряжки, чернильницы и др. (*Сухарева, 1962. С. 38, 39*). Славилась своим оружием и Ферганская долина.

Кузнечное дело было древнейшим и самым распространенным ремеслом во всей Средней Азии, в том числе и на территории современного Узбекистана. Кузнецы не только снабжали местное население сельскохозяйственными орудиями и предметами домашнего обихода, различной утварью, но и необходимыми инструментами и орудиями труда. Поэтому кузнечный промысел почти не испытывал влияния конкуренции фабрично-заводских изделий. Здесь по-прежнему широким спросом пользовались поделки местных кузнецов.

Кузнечное ремесло, называемое *темирчилик*, в конце XIX – начале XX в. было настолько развито, что внутри этого производства произошло разделе-

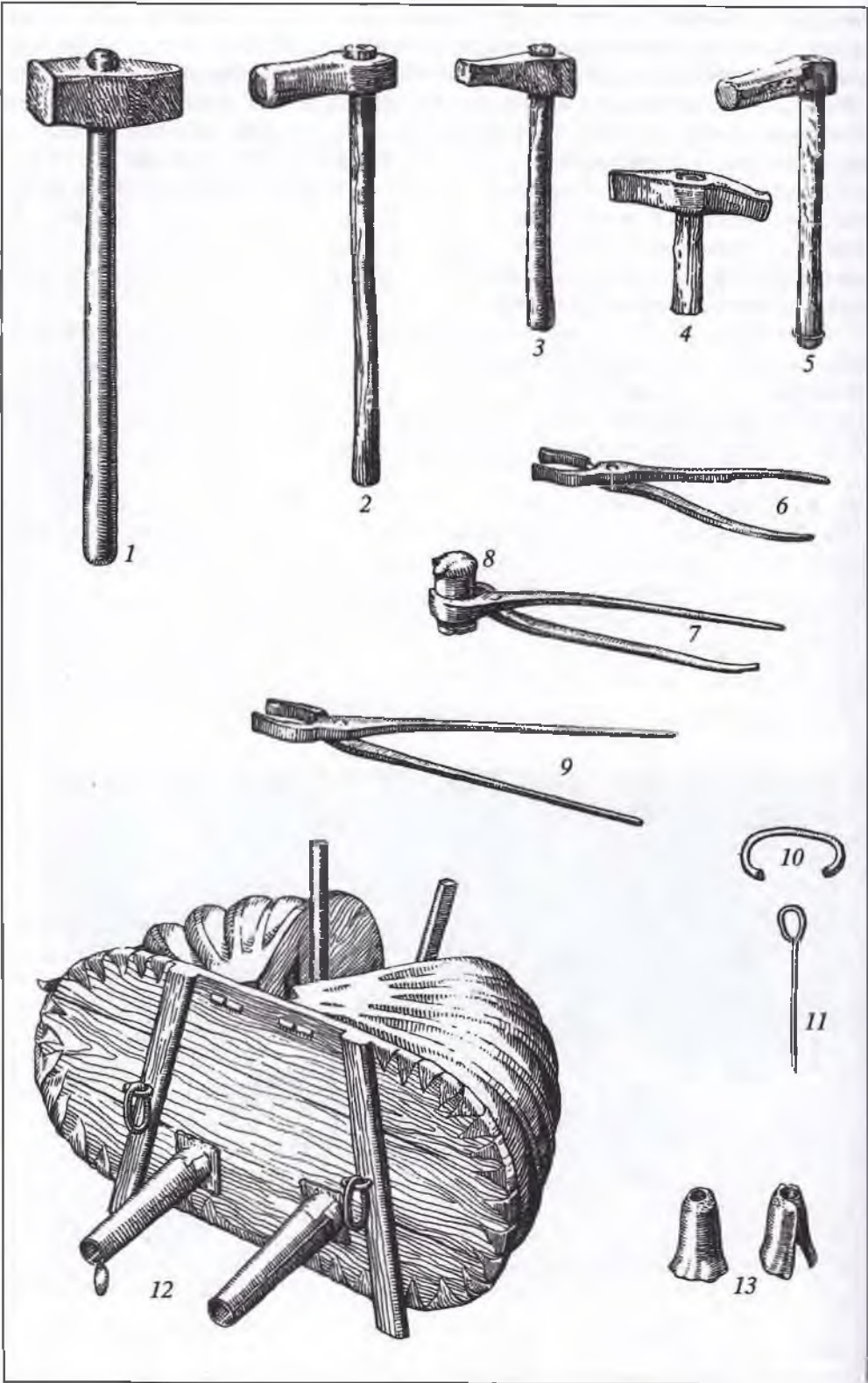
ние труда и специализация по производству отдельных металлических изделий. В таких городах как Ташкент давно уже стали самостоятельной профессией подкопщики, гвоздильщики, ножовщики, жестянщики, замочники и др. (Диваев, 1901). Кузнецы Самарканда в конце XIX в. подразделялись на три самостоятельные группы; 1) изготавливающие: мелкие изделия – дверные цепи, подковы, удила, гвозди, скребки, втулки для колес арб и пр.; 2) инструменты для каменщиков, плотников, а также наковальни, серпы и т.д.; 3) ножи, ножницы, бритвы, подпильники, пилы и пр. (Кирпичников, 1897. С. 126). По словам старых кузнецов Хивы и других городов, подобная специализация наблюдалась и в Хорезме, хотя все ремесленники этой специальности выступали под одним названием *дамирчи*.

Одна группа кузнецов, как передают информаторы, производила своеобразную форму хорезмской лопаты – *бел* и *капча*, а также кетмени, другая – универсальное орудие плотников *теша* (топорик, имеющий форму мотыги) и топоры разных размеров (*болта*), третья – подковы для лошадей, ослов и обуви, а также гвозди различной формы и величины, четвертая – замки, серпы и т.д. Узкая специализация в кузнечном деле наблюдалась и в Бухарском ханстве. Здесь собственно кузнецы (*чилангар*), выпускавшие всевозможные железные орудия, разделялись на специалистов по изготовлению кетменей (*ташгар*) и плотничьих топориков (*тешигар*). Самостоятельную специализацию имели подковочники, замочники, ножовщики, игольщики, гвоздари и жестянщики, появившиеся после того, как из России стали завозить жечь, а также литейщики (*дегрез* и *рехтагарк*), медники (*мисгари*), ювелиры (*заргар*), имеющие свои торговые ряды и даже кварталы в городе. В целом в Бухаре, например, в металлообрабатывающих ремеслах насчитывалось 22



Кузнец с инструментами. Кишлак Аммоган, Шахрисабзский район, Кашкадарьинская область. 1978 г.

Фото С.Н. Иванова. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой



отрасли и специальности (Сухарева, 1962. С. 16, 17). В колониальный период появляются и новые отрасли, в частности, слесарное дело, жестянщики и др. Весьма развиты были ремесла по обработке металла в Кокандском ханстве.

Помимо разделения труда внутри данной отрасли ремесла наблюдается и специализация отдельных районов на производстве конечных изделий. Наиболее популярными были, например, отдельные центры по выпуску узбекских ножей, носимые в кожаных чехлах мужчинами у пояса и являвшиеся элементом национального костюма. Нередко такие ножи отличались изяществом и прекрасной отделкой, ручки отдельных экземпляров инкрустировались бирюзой и костью. Особенно славилась ножовщико Андижана, Чуста, Шахрихана, Намангана, Хивы, Бухары и Карши. Производство местных замков, имеющих вывинчивающийся ключ, как и изготовление жестяных изделий (*тунукачи*), выделились в самостоятельную отрасль кузнечного ремесла. Их разнообразные изделия имели хороший сбыт, на базарах они продавались в особых рядах.

Орудия кузнеца были весьма разнообразны. Самыми необходимыми инструментами для всех кузнечных мастерских были различные наковальни, обычно укрепленные на чурбаке, горн с мехами, кувалды и молоты разных размеров, несколько пар щипцов, клещей, кернеров и т.д. Прimitивные ручные точила (*чарх*) имелись почти во всех кузницах. Почти все инструменты изготовляли сами местные кузнецы. Лишь наковальни привозили из Индии, России и Баку, иногда их производили и ташкентские или бухарские мастера.

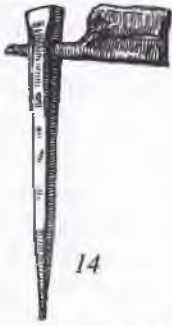
Мастерские кузнецов, ножовщиков и жестянщиков находились в специальных рядах крупных городов или при доме в сельской местности. Они свои изделия реализовывали, главным образом, на местном рынке. Кузнецы, жившие в пригороде, не только открывали свои мастерские – *дўкон* – на местном базаре, но и выезжали по приглашению аксакалов близлежащих к городу селений и за работу получали плату натурой, обычно зерном после уборки урожая. Размер обложения хозяйств для уплаты кузнецам устанавливался аксакалом и имамом данного кишлака.

Другой не менее популярной отраслью ремесла по обработке металлов было производство изделий из меди, известного во всей Средней Азии под названием *мисгарлик* (от олова *мисгар* – медник). Медники славилась своим искусством и их изделия пользовались большим успехом. Особенно развито было производство разнообразных изделий из листовой меди. По сообщениям

Орудия кузнечного ремесла. Самарканд, 1931 г.

1 – молот железный «катта болга» фабричной работы; 2 – молот «болга» кустарной работы; 3 – молоток мастера – ручник «дастхонск»; 4 – молоток «болга» кустарной работы для холодной обработки изделий; 5 – молоток «болга» для ударов по резцу при нанесении рисунка на изделие; 6 – клещи мастера «омбир», употребляемые при выделке кетменей; 7 – клещи «омбир» для обхвата пробойника; 8 – пробойник; 9 – клещи «омбир» для зубила; 10 – скобочка из медной проволоки «халка» для скрепления концов клещей при сварке деталей изделий; 11 – мерка из проволоки для измерения кусков полосового железа и стали; 12 – кузнечный мех «дам»; 13 – железное сопло «блюль», «билюль» – воздухопроводные трубки, вмязываемые в стенку горнового гнезда

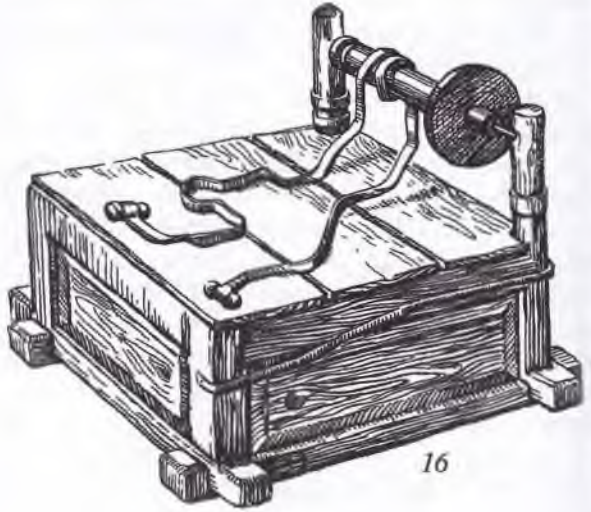
Фото в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962 г. Т. 1.



14



15



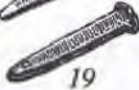
16



17



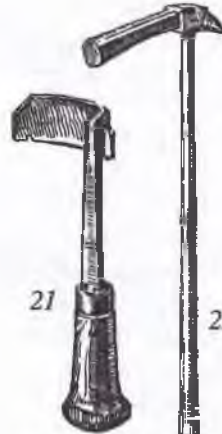
18



19



20



21



22



23



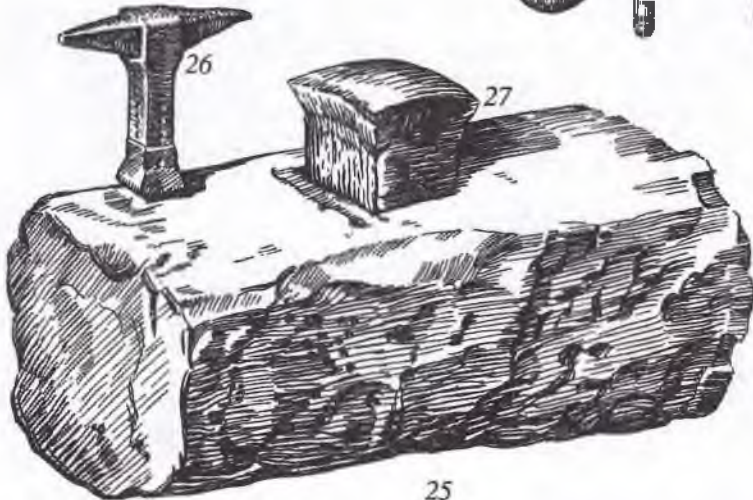
24



26



27



25

источников в середине XIX в., «весьма искусными были пользовавшиеся большим спросом со стороны населения медные изделия Бухары: подносы, вазы, чайники с оригинальными и художественно выполненными рисунками» (Сухарева, 1956. С. 36). Значительную художественную ценность представляли изделия хорезмских *мисгаров*. А. Д. Калмыков пишет, что медная посуда Хивы имеет очень старые формы и представляет большой интерес. По его словам, хивинские мастера изготавливали «медные кувшины с ручкой для холодной воды, чайники (*тунча*) для кипячения, кувшины с длинным горлом, но без ручки (*офтобе*) для умывания, и, наконец, какое-то подобие кувшинов – самоваров, оригинальных, но не знаю насколько старых» (Калмыков, 1908. С. 60). Местный самовар по форме своей напоминает большой кофейник, с той разницей, что в него вставлена труба для угля. Помимо упомянутых изделий узбекские *мисгари* изготавливали чаши (*коса*), тазы (*тос*), ручной мойники, плевательницы, черпалки, коробочки для табака (*насвой*). Лучшие изделия украшались чеканкой (*калам*), отличавшейся невысоким рельефом и очень тонким и богатым орнаментом.

Сырьем для *мисгаров* служила медь двух сортов – красная *мис* и желтая *биринджи* или *жез* (бронза), которая поставлялась в основном из России, а также цинк, олово и кислота. Посуду, сделанную из красной меди, смазывали смесью из нашатыря, сильно разогревали на огне, а потом погружали в воду, от чего медь имела красноватый оттенок. Сосуды, употребляемые для кипячения воды или накаливания масла, не лудили, те же изделия, которые не ставились на огонь, покрывались оловянной *калаи*, «выбеливались». Большинство поделок состояло из нескольких спаянных частей. Вначале медь разбивалась на листы, которые можно было разрезать ножницами. Затем на специальных наковальнях им придавались нужные формы. Орудиям *мисгара* служили различных видов и размеров наковальни и молотки, напильники и ножницы, щипцы и зубила, маленький горн, стамески для чеканки двух видов – для прорезывания борозд и для нанесения тонких линий узора. Все эти инструменты в основном изготавливались местными мастерами.

Процесс деградации производства медных изделий начался после завоевания Российской империей Средней Азии, когда российские фабриканты стали ввозить дешевую чугунную и медную посуду.

Широкое распространение с давних времен имело ювелирное ремесло – *заргарлик*. О высоком уровне обработки драгоценных металлов в глубокой древности свидетельствуют археологические и письменные источники.

Орудия кузнечного ремесла. Самарканд, 1931 г.

14 – отсечка стальная, употребляемая при ковке гвоздей; 15 – форма «колийб» для формовки шляпки гвоздей; 16 – точило «чарх»; 17 – стальное зубило для отсечки железа и стали; 18 – стальное зубильце «калам» для нанесения рисунка на кузнечные изделия; 19 – стальной бородок «калам» для нанесения рисунка на кузнечные изделия; 20 – подставка «зерча», употребляемая при пробивании отверстий в кузнечных изделиях; 21 – молоток «болга» для заколачивания гвоздей при подковке животных; 22 – нож для обрезания копыт при подковке животных; 23 – черпак «чумич» для подбрасывания углей в горн; 24 – лопаточка железная «бельча» для перемешивания углей в горне; 25 – основание для наковальни «кунда» из орехового дерева; 26 – наковальня малая «михсавон» для мелких поковок; 27 – наковальня «сандон» для горячейковки кузнечных изделий.

Фото в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962 г. Т. 1



Кузнец. Сурхандарьинская область. 1987 г.

Архив отдела этнологии Института истории АН РУз. Инв. № 34. Коллекция «Ремесло»



Традиционная печь кузнеца. XIX в., г. Бухара. 2008 г.
Фото А.А. Аширова

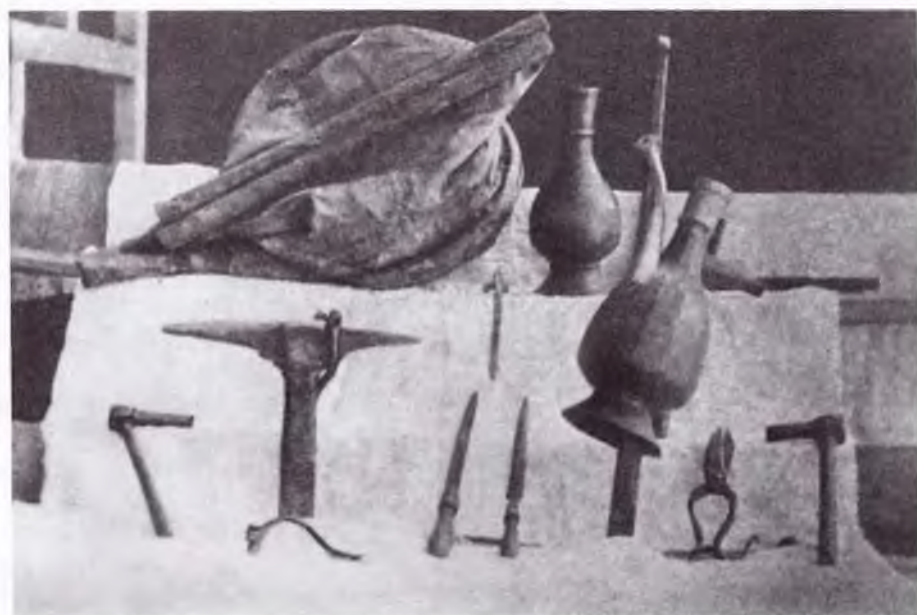
Серебряные блюда и золотые изделия мастеров Согда и Хорезма начала I тыс. н.э. отличались исключительной художественностью. Славилась тонкой чеканкой золотые и серебряные монеты, которые были обнаружены в странах Европы и Востока. Украшения, найденные в античных городищах Хорезма – Джанбас-кала и Топрак-кала, весьма сходны с изделиями поздних хивинских ювелиров. Так, обнаруженный в Топрак-кала фрагмент золотого перстня с

Гравировка медного блюда. Самарканд. XIX в.

Фото в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962 г. Т.1



Инструменты и изделия медников
Архив отдела этнологии Института истории АН РУз. Инв. № 38. Коллекция «Ремесло»



круглым гранатом, окруженным ложной зернью, почти ничем не отличаются от вещей современных *заргаров*.

Арабы, завоевавшие Среднюю Азию в VII–VIII вв., нашли в храмах и дворцах местных правителей множество высокохудожественных золотых и серебряных поделок. В столицах среднеазиатских ханств, где жила значительная часть местной знати и много богатых купцов и состоятельных ре-



Чеканка из меди, г. Бухара. 1987 г.

Архив отдела этнологии Института истории АН РУз. Инв. № 62. Коллекция «Ремесло»

месленников, спрос на изделия местных ювелиров был достаточно высок, что обеспечивало производителей постоянной и доходной работой. Золотая посуда употреблялась при дворах местных правителей, которые имели даже троны, отделанные золотом и драгоценными камнями. Изображение золотого трона в виде верблюда обнаружено на росписи дворца бухарских правителей в Варахше.

Драгоценные ювелирные изделия были не доступны простому люду, для которых *заргары* изготавливали более удешевленные украшения, выработанные особой техникой – их делали из тонких листиков серебра и заполняли особой застывающей мастикой. Подражая массивным украшениям богачей, поверхность металла обильно покрывали тонким штампованным орнаментом, удачно маскировавшим мншурность этих крупных украшений. Для ханского двора делалась также нарядная сбруя и другие принадлежности верховой езды, украшавшиеся серебром, золотом и драгоценными камнями.

Но основной продукцией узбекских ювелиров оставались женские украшения, ассортимент которых был достаточно широким, имея некоторые специфические особенности в формах и орнаментах различных районов. Так, например, хорезмские ювелиры изготавливали головное украшение (*дузуг*), нагрудное украшение (*шавкаладузуг*), украшение для тубетеек (*тахядузуг*), цепочки с ключами для прикрепления к косам (*калитбачи*), футляры для талисманов (*тумар*), сделанные из серебра и цветных камней, украшение, продаваемое в ноздрю (*аравак*), различные серьги (*зирак*), браслеты (*билакузук*), ожерелья (*маржон*), кольца (*узук*) и др. Как сообщают источники, в домах богатых людей встречались сделанные хивинскими мастерами золотые

вещи, вырезанные из листового сусального золота в виде кумганов, самоваров и цветков, прикрепленных к стенам – такие украшения находились и в доме хана Хивы. Золото и серебро привозили купцы из России, Персии, Коканда и Бухары (Иванин, 1873. С. 28).

Мастерские узбекских ювелиров в основном располагались в жилом доме, хотя некоторые имели место и в торговом ряду на базаре. В ханских дворцах были свои мастерские, где помимо украшений изготовлялись ножи и сабли с чеканкой, с украшениями из драгоценных металлов и камней. Оборудование мастерских состояло из наковальни (*сандал*), нескольких видов молотков, ножниц, клещей, небольшого горна и мехов, трубочки для раздувания огнем (*самдам*, *бахандам*), прибора при помощи которого волочили проволоку, набора стамесок для чеканки и штамповки изделий, тигельки и другие специальные инструменты.

Хивинские и бухарские ювелиры умели мастерить резные ажурные вещи, отличающиеся своим изяществом, им известны были филигрань и чернь. Искусством чернения славились также ювелиры Коканда. Широко была представлена зернь, изготовлявшаяся из мелко нарезанных кусочков проволоки,



Нагрудное украшение – Шавкала. Хорезм, XIX–XX вв.
Фото А. Хакимова



Налобное украшение – тилла-кош. Самарканд. XIX–XX вв.
Фото А. Хакимова



которые при нагревании в горне расплавлялись в виде шариков правильной формы. Кроме упомянутых инструментов обязательным для каждого ювелира были весы, ибо драгоценные металлы и камни покупались и продавались на вес.

В колониальный период ювелирное ремесло, как и медночеканное производство, не выдержав конкуренции фабричных изделий, ввозимых из России, начинает переживать упадок. В 1901 г. газета «Туркестанские ведомости», рассказывая об искусстве мастеров ювелирных дел, писала, что «ныне этот промысел падает, так как многие туземные изделия начинают вытесняться нашими».

ДЕРЕВООБДЕЛОЧНОЕ ПРОИЗВОДСТВО И ОБРАБОТКА КАМНЯ

Важнее место в экономике в прошлом занимало деревообделочное ремесло, которое подразделялось на отдельные профессии по изготовлению различных изделий. Плотничество (*дуродгар*) было самой распространенной отраслью деревообделочников, тесно связанной со строительной профессией. Из дерева изготовляли не только различные орудия труда и предметы быта, средства передвижения (арбы, тележки и лодки), оно употреблялось и в строительстве зданий (возведение каркаса, изготовление колонн, крыш и окон, обычных и резных дверей и ворот). Самостоятельными считались токарное дело, сундучники и гребенщики, производство сит, транспортных средств и седел. Последнее получило большое распространение из-за того, что в Средней Азии верховая езда была одним из главных средств передвижения. В Ташкенте, Бухаре, Коканде, Самарканде и других больших городах имелись целые кварталы, населенные седельщиками.

Особую художественную ценность представляют резные створки ворот и дверей, колонны, подпорки и детали потолков. Специалисты резьбы по дереву составляли самостоятельную отрасль данного ремесла, известную под названием *йймакорлик*. Большой славой пользовались орнаментированные двери, колонны со ступами, детали домов хорезмских резчиков по дереву, створки дверей самаркандских мастеров (так называемые багдадские), вывозимые в Бухару и соседние сельские районы. Огромную популярность имели во всей Средней Азии как у оседлого, так и у полуседлого населения различной формы шкафчики и сундуки, нередко покрытые резным орнаментом. Такие сундуки и шкафчики были распространены в Самарканде, Ургуте и других городах. В Бухаре резьбой украшались передняя часть седел, употребляемых при запрягании лошади в арбу, а в Хорезме – и сама арба.

Побывавший в Хиве в начале XX столетия А.Д. Калмыков писал, что в одной отрасли промышленности, резьбе по дереву и камню, сохранились и живы до сих пор традиции высокого и своеобразного искусства (*Калмыков, 1908*).

Глубокой, иногда многоплановой резьбой покрывали мастера створки дверей и массивных ворот, подпорные столбы (колонны), стоящие на деревянных или мраморных базисах под балками вверху колонн, поддерживающими карнизы айванов. «Все они покрывались тонким растительным и геометрическим узором, образуя сложные и разнообразные композиции» (*Веймарн, 1949. С. 110–114*). Выдающийся художественный критик В.В. Стасов, изучая резной трон хивинского хана еще в конце XIX в., особо подчеркивал, что более пристальное изучение местных памятников приводит к открытию в них разнообразных элементов, очень оригинальных и характерных и это особенно «ясно в орнаментистике, а затем и в очень многих архитектурных частях и подробностях – колоннах и капителях, и базах и т.д., и теперь я считаю возможным заявить о самобытности и оригинальности среднеазиатского искусства» (*Стасов, 1894. С. 851*).

Резьба по дереву производилась при помощи набора долот различного размера с прямыми и полукруглыми лезвиями. Ударяя молоточком по долоту, воспроизводили по эскизу рисунка изящные узоры.

Наряду с резьбой по дереву развитие получила отделка деревянных изделий росписью. Особенно широко применялась роспись для украшения потолков,



Резные ворота

Фото из фотоальбома «Хорезмская Академия Маъмуна». 2006 г.

являвшегося универсальным орудием – он представлял собой особый вид топорика типа мотыги, лезвие которого насажено перпендикулярно к ручке. Об универсальности *теша* и его преимуществах перед русским столярным топором писали исследователи, изучавшие ремесла Ташкента еще в конце XIX в. Так, Н. Габбин, говоря о производстве седел, пишет: «Работа тешой несравненно выгоднее работы топором как в отношении более экономного расхода силы, так и в отношении лучшей отделки поверхности... При отсутствии полного набора столярных и плотничьих инструментов вследствие дороговизны их теша является незаменимым инструментом» (Габбин, 1900. С. 5).

В глубокую древность уходит ремесло по изготовлению транспортных лодок (*қайық*) разных размеров в Хорезме для плавания по Амударье и местным каналам. *Қайық* изготовлялись вручную теми же примитивными орудиями, которыми пользовались плотники. Однако мастера обладали определенными точными знаниями кораблестроения, что позволяло им сооружать *қайық* значительных размеров, приспособленных к плаванию по строптивой реке Амударье. По грузоподъемности они делились на три разряда: большие от 500 до 2000 пудов, средние – от 100 до 500, и малые – по 100 пудов. И.С. Гумишамбаров в 1913 г. сообщал, что «всех каюков насчитывается на реке (Амударье) около 250» (Гумишамбаров, 1913. С. 168). Как сообщают источники начала

иногда и стен, по алебастру. Мастера по росписи (*наққош*) наносили узоры при помощи припороха кистью, проявляя большое искусство. Краски в старину делали яичные из растений, а с начала XX в. употребляли масляные краски, привозимые из России. Росписью украшались также мелкие вещи (седла, мебель, посуду и т.д.).

Наиболее популярными изделиями местных плотников, помимо строительных материалов и каркасных сооружений, были арбы, отличающиеся своими колесами и конструкцией – кокандские (*қўқон-арава*) и хивинские (*арва*), а также борона, соха (*қунда*, *амач*), маслобойки, рисорушки, мукомольни, ярма, желоба, деревянные ступы с пестом, черенки, хомуты, деревянные кровати и др. Хорезмские мастера сооружали водоподъемные механизмы (*чигир*) и лодки (*қайық*).

Плотничьи инструменты состояли из различных пил (*арра*, *ёрғи*), топоров (*болта*), стамесок (*қачав*) и разных размеров *теша*,

XX в., хорезмийцы «помимо парусов, пользуются для передвижения шестами, лямкой и веслами». С появлением на Амударье российской флотилии в каючном ремесле вводились некоторые усовершенствования, в частности, появляются четырехугольные паруса, руль, гребки с широкими лопастями и длинной жердью.

В каждом городе было немало токарей (*харрат*), снабжавших ткачей необходимыми инструментами, изготовлявших фигурные точеные детали различных деревянных бытовых предметов (для люлек-*бешик*, точила, блюда, курительные трубки, скалки, ручки для бритв, молотков, веретена и прялки). Токари пользовались простым станочком, в котором подвижно укреплялась обрабатываемая деталь. Ее приводил во вращательное движение подмастерье или ученик при помощи ремня, обвитого вокруг обрабатываемого предмета. Мастер обтачивал изделие, поднося к нему острое долото. Некоторые деревообделочники этой отрасли специализировались только на производстве колыбелей (*бешик*), а отдельные – на изготовлении гребенок. Последние делали из тутового дерева, тонкими пилками.

Мастерские токарей, седельщиков, гребенщиков, производителей сит на базарах занимали особые ряды, а в городах они составляли отдельные жилые кварталы. Так, например, в Ташкенте и Хиве были кварталы *элакчи*, в Бухаре – *харротон*, в Самарканде – *зингарон*, а в отдельных районах сельские поселки назывались по отдельным специальностям.

Непосредственно к деревообделочному производству примыкают строительное дело и обработка камня. Строители здесь были известны в основном под названием *гилкори* (таджикско-персидское слово, означающее «кладчик кирпича»), в Ташкенте и Ферганской долине их называли также *сувоқчи* (буквально – штукатуры). Они жили во всех городах и крупных селениях, но особенно их много было в столицах ханств, где производились большие строительные работы. Только в одной Хиве, по архивным данным, *гилкори* (в хорезмском диалекте *дилкор*) насчитывалось более 100 мастеров. В отличие от других отраслей ремесла в строительном деле более широко применялся наемный труд. Почти во всех среднеазиатских городах был рынок наемных рабочих-поденщиков (*мардикор-бозори*, *кунликчи-бозор*), который особенно оживлялся во время строительного сезона. На этом базаре нанимали также поденщиков на полевые и другие работы.

Мастера-строители делились собственно на *гилкори*, занимающихся кладкой кирпича, на специалистов по возведению пахсовых стен, купольных сооружений, требующих высокого мастерства. Последние строили минареты и мечети, дворцовые и общественные здания, но чаще всего богато оформленные жилые дома. Наиболее распространенными видами построек были каркасные (*синч-уй*, *чўб-қари*, у бухарцев – *чубин*, а у хорезмийцев – *нигирик*) и пахсовые (глинобитные) здания. По словам А. Куна, в Хорезме «первым родом построек изобилуют большие торговые центры, как-то Хива, Ханки и Ургенч, последними же – каждый уголок ханства» (Кун, 1876. С. 241). В Ферганской долине, Зарафшанском и Ташкентском оазисах больше практиковалось строительство каркасных зданий. «Среди мастеров выделялись высококвалифицированные, которые, выполняя лично различные работы, в то же время были архитекторами (*меъмор*), проектировавшие крупные здания, определяя их планировку и внешний вид. Они владели всей суммой знаний в древних традициях национального зодчества. В Хорезме в архитектурном

строительстве в конце XIX – начале XX в. создается своеобразный “хивинский стиль”, в общем продолжавший старые традиции. Основу его составляют упрощенные кирпичные формы и получившая широкое распространение “Хивинская” расписная майолика» (*Засыркин, 1948. С. 134*).

Лучшие *гилкори* ремонтировали и реставрировали древние сооружения, некоторые из которых порою полностью перестраивались. Так, один из купольных пассажей XVI в., известной под названием Тим саррофон, был разобран в начале XIX столетия и снова возведен со всеми сложными купольными сводами.

Из строителей-каменщиков выделялись штукатуры глиной (*шувоқчи*) и алебастром (*ганчкор*). Последние владели всеми видами строительных работ и были мастерами высокой квалификации. Кроме знаний и навыков, общих для всех каменщиков, они должны были владеть как техникой резьбы, так и художественными приемами, особенно знанием орнаментирования. *Ганчкоры* занимались как простым штукатуриванием, так и выполнением резных панно по ганчу и отливкой узорных ганчевых решеток. Они имели целый набор инструментов, отличавшихся формой лезвий, предназначенных для резанья узоров определенного формата. Алебастровый штук и скульптура из Варахши, разные панели из древнего Афрасиаба и находки Топраккалы свидетельствуют о богатых многовековых традициях резьбы по ганчу, сохранившихся до наших дней.

Источники сообщают, что в Хиве из извести (алебастр) изготавливают разные вещи: известь бывает так крепка и прочна, что из нее делают целые доски, полки, футляры для часов и многие другие вещи. Известь называется ажа (хаджа). В богатых домах и у хана пол заливают ажой, а он делается крепок и гладок, его поливают летом водой, и он не боится ни сырости, ни жары. Особенно богатой резьбой украшались ханские дворцы в Хивинском ханстве, построенные в XIX – начале XX в., такие, как Ташхаули, Куня-арк. Некоторые медресе и мечети и поныне поражают своим высоким искусством резьбы. Орнаменты на ганчевых изделиях были такими же, как и на деревянных резных предметах. Сырье добывали в самом Хорезме, чем занимались специально люди, названные *хажачи*.

Наиболее сложной и трудоемкой работой в строительном деле, требующем огромного терпения и мастерства, была резьба по мрамору, которая сохранялась в Хорезме до начала XX в. Камнерезы составляли один цех с резчиками по дереву. Они изготавливали в основном орнаментированные мраморные базисы и колонны, плоские блюда, иногда с надписью и узорчатым орнаментом, маленькие ступы с пестом для измельчения табака, чайники, котлы, кувшины для приготовления кислого молока и др. Образцы этих мраморных изделий можно найти ныне лишь в хивинском краеведческом музее.

ГОНЧАРНОЕ ДЕЛО

Одним из древнейших и широко распространенных во всех городах и многих селениях Средней Азии является гончарное производство, почти повсеместно называемое *кулдочилик*, в отдельных районах гончары были известны также под названием *хумбузчи* или *хумдончи* (обжигательная печь – *хумдон*). Оно получило большое развитие еще в античное время и сохранилось до

наших дней. В прошлом существовали центры этого ремесла, изделия которых были известны далеко за его пределами. Наиболее крупными керамическими центрами были в Ферганской долине селение Риштон, в Бухаре – Гиждуван, а в Хорезме – Мадир и Багат, где производили высококачественную поливную посуду с тонким и изящным орнаментом. Важной отраслью ремесла оставалось гончарное производство в Ташкенте и Шахрисябзе.



Ремесленник, продающий кувшины на базаре. Ферганская долина. Конец XIX в.

Фото в кн.: «Народное искусство Узбекистана». 1978 г.

Гончарное производство было настолько развито, что внутри него произошло разделение труда и специализация по изготовлению отдельных изделий, сложились отдельные школы орнаментального рисунка. Ферганские мастера умели делать тонкостенную фаянсовую посуду с синим орнаментом по голубоватому фону, подражающую китайскому фарфору (что подчеркивалось их названием *фалгон-чинни*).

В Ташкенте производили поливную посуду с ярким многоцветным узором по кремовому фону – здесь основным видом изделий были блюда. В Бухаре гиждуванские гончары производили посуду с темнокоричневым фоном, на котором красиво выделялся узор кремового, зеленого и кирпично-красного цвета. Своеобразные по форме и отделке хорезмские изделия отличались густыми синезелеными тонами орнамента, особенно большие глубокие чаши с вертикальными бортиками и высоким поддоном, имеющие красивый и строгий растительный узор, переплетенный с геометрическим.

Помимо блюд хорезмские мастера изготавливали хумы различной величины, сосуды для сбивания масла (*куви*), кувшины для молока (*кўза* и *шокоса*), огромные миски для приготовления теста (*тогар*), светильники (*даш-чра*), горшки для цветов (*гулян*), кувшины для омовения (*ибрик*), горшочки для колыбели (*тувак*), кувшины-черпалки для чигирей, иногда детские игрушки и другие изделия. По заказу богатых людей, которые устраивали многолюдные торжества по какому-нибудь случаю, производили чашки-пиалы и специальные плоскодонные чашки (*тўй-товогои* или *пошшойи*), количество которых достигало несколько тысяч.

Поливная керамика широко применялась в Самарканде, Бухаре, Коканде и других городах для облицовок больших зданий, мечетей и медресе, дворцовых и иных сооружений. Мастера по изготовлению орнаментированных поливных кирпичей и плиток в Хорезме называли *кашинчи*. Они входили в цех ремесленников-строителей. Техника и орудия производства у них были почти



Мастер Муса Исмаилов за росписью керамической посуды. Риштан
Архив отдела этнологии Института истории АН РУз. Инв. № 49. Коллекция «Ремесло»



Хозяйственная посуда. Касби. 2008 г.
Фото А. Хакимова

такие же, как и у гончаров. В отличие от последних *кашинчи* наносили орнамент не на одно изделие, а на сотни облицовочных кирпичей, искусно связанных между собой нумерацией. *Кашинчи* не нуждались в гончарном круге, но они имели обжигательную печь. Цвета красок и сырья для раскраски у *кашинчи* и гончаров были одни и те же.

Наряду с орнаментированной, более изысканной посудой, к началу XX в. почти вытесненной фабрично-заводской фарфоровой посудой, завозимой в изобилии из России, в быту узбеков широко применялись простые неполивные изделия, которые были вне конкуренции с фабрично-заводскими товарами. Кувшины разнообразной формы и корчаги для воды, лохани для стирки белья и других надобностей производились во всех районах, в городах и селениях. Водопроводные трубы (*кувур*) имели применение при проведении арыков под глинобитными заборами или строениями, чтобы ирригационная сеть могла проходить по жилым участкам поселков и городов.

Мастерская гончаров находилась в одном из помещений жилого дома или возле него во дворе. Гончарные печи располагались почти всегда вне жилого



Кувшин для хранения зерна. Пастаргомский район, Самаркандская область. 2008 г.
Фото А.А. Аширова



Кувшин для хранения воды. Бухарская область. 2009 г.

Фото А.А. Аширова



Кувшин для хранения воды. Бухарская область. 2009 г.

Фото А.А. Аширова



Узбекские гончары за работой. 1930-е годы
Архив Института искусствоведения АН РУз. Инв. № 78. Коллекция «Ремесло»



Изготовление тандыров
Архив отдела этнологии Института истории АН РУз. Инв. № 54. Коллекция «Ремесло»

здания. Основным оборудованием мастерской являлся гончарный круг (*чарх*). Он состоял из двух деревянных кругов, соединенных наглухо вертикальной осью, нижняя часть которой покоилась на каменной плите или бревне, а верхняя проходила под малым кругом через горизонтально положенную доску. Мастер сидел перед станком, вращая ногами нижний круг, приводя в движение и верхний. На последнем лежал комок глины, и мастер очень ловко и быстро придавал ему при вращении желаемую форму. Иногда при этом на сосуде наносился палочкой или обломком гребня простенький орнамент. Окончив формовку, сосуд срезался со станка ножиком или серпом, ставился на сушку во дворе, после этого на посуду наносились узор и глазурь, затем она шла на обжиг.

Кроме гончарного круга, в мастерской находились разного размера чугунные котлы для приготовления глазури и красок, ручная мельница (*тегирмон*), маленькая ступа с пестиком, сито и кисточки для нанесения орнамента, ножик и маленькая лопата. Крупные корчаги для воды (*хум*), достигавшие иногда метра и больше в высоту, изготовляли без гончарного круга, вручную, путем наращивания глиняного жгута и выравнивания ударами лопаточки.

Таким же способом изготовлялись *тандир* (печи для выпечки хлеба), составляющие особую отрасль гончарного ремесла. Они, имевшие вид большой корчаги без дна, лепились из гончарной глины с примесью шерсти, выравниваясь при помощи особой деревянной лопаточки с короткой ручкой. Тандыр состоит из трех частей, каждую из которых, немного просушив, накладывают одну на другую. При этом мастер одной рукой прикладывает ко шву инструмент вроде круглой выпуклой наковальни, сделанной из обожженной глины, а другой забивает шов с наружной стороны деревянной лопаточкой. Готовые тандыры просушивают на той же площадке, где их изготовляют в течение 3–4 дней, после чего они уже готовы. Тандыры реализовывались на местном рынке, и каждый, кто покупал, устанавливал его сам.

ОБРАБОТКА ВОЛОКНА, ЩЕЛКОТКАЧЕСТВО И ИЗГОТОВЛЕНИЕ ОДЕЖДЫ И ГОЛОВНЫХ УБОРОВ

Самым развитым из среднеазиатских ремесел в течение ряда столетий оставалось ткачество, которое в конце XIX – начале XX в. объединяло в больших городах мелких мастеров и подмастерьев в крупные мастерские мануфактурного типа. О древности этой отрасли на территории современного Узбекистана свидетельствуют не только археологические находки, но и письменные источники. Обработкой волокна, помимо ткачей, занимались красильщики, лошильщики, сновальщики, вязчики ремиз и гребней для берд, набойщики и др. Ни в кишлаке, ни в городе почти не было ни одного хозяйства, где бы не пряли и не имели ткацкого станка. Ткачи делились по видам вырабатываемых тканей (*алача, бӯз, қалама, шойи, адрас, бахмал* и др.).

Наиболее распространенной отраслью было производство хлопчатобумажных тканей, изготавливаемых на примитивных ткацких станках в домашнем хозяйстве. В дехканских семьях женщины пряли собранный с собственного поля хлопок и ткали грубые ткани для своих нужд. Этим занимались в зимнее время и мужчины, особенно в Зарафшанской и Ферганской долинах.



Прядение (узбеки-кунграты).
Кишлак Акыртма, Дехканабад-
ский район, Кашкадарьинская
область. 1978 г.

Фото С.Н. Иванова. Архив ИЭА РАН.
Коллекция Б.Х. Кармышевой



Сучение нити. Кишлак Ташкалак,
Китабский район, Кашкадарьинская
область. 1957 г.

Фото Г.А. Аргиропуло. Архив ИЭА РАН.
Коллекция Б.Х. Кармышевой

Освобождали волокно из корбочек, а затем очищали его от семян на небольшом деревянном станочке. Последний состоял из вертикальной рамы и двух установленных на ней горизонтальных валиков, которые, вращаясь при помощи рукоятки по направлению один к другому, захватывали волокно, не пропуская семян. Семена скатывались по прикрепленной к станку тряпке в сторону работающего, в то время как чистый хлопок собирался по другую сторону станочка. Очистка хлопка производилась как в сельских, так и в городских семьях по заказу крупных ткачей. Для изготовления бумажной пряжи употреблялась ручная самопрялка-*чарх* обычного типа, известная во всей Средней Азии. На городских базарах продавались мотки кустарной пряжи (*калава*), которые поставлялись торговцами из сельских районов. П.И. Небольсин сообщает, что бумажная пряжа в значительном количестве поставлялась в Россию, особенно из Бухары (Небольсин, 1855. С. 211).

Исключительного развития достигло в регионе производство шелковой пряжи и ткани. По мнению отдельных ученых, «Иран и Туркестан (Средняя Азия) родина шелкового червя, производившего желтые коконы» (Петрушевский, 1960. С. 166). По свидетельству Табари, шелковыми тканями оплачивалась служба воинов. Образцы древних среднеазиатских тканей, по данным источников, представляли собой произведения высокой технической и художественной культуры, свидетельствующие о наличии здесь старых традиций в выработке шелковых тканей. По более поздним источникам, начиная с XVI в., существует много упоминаний о производстве шелковых тканей в Средней Азии, что позволяет проследить развитие шелкоткачества вплоть до начала XX столетия. Славилась местные ткачи производством бархата: Захириддин Бабур сообщает о производстве малинового бархата в Самарканде, а английский путешественник Дженкинсон пишет, что в XVI в. из Бухары вывозили шелковые ткани в Индию и Россию (Дженкинсон, 1938. С. 184). О производстве в Бухаре «шелковых парчей», бархата и «других шелковых, также бумажных вещей» в середине XVIII в. сообщает купец Н. Григорьев,



Приготовление кудели

Фото из «Туркестанского альбома», часть промысловая.
Составители А.Л. Кун, Ж.И. Бородавский



Каркас основы для адраса

Фото из «Туркестанского альбома», часть промысловая.
Составители А.Л. Кун, Ж.И. Бородовский

беқасаба состоял из мелких полос, а *алача* – из более широких). Помимо *алачи* и *беқасаба*, местные мастера производили еще несколько менее ценных видов полосатых тканей, в которых в основе перемежались полосы из бумажной и шелковой пряжи (*шоича*, *пари-паша*), а также с чисто шелковой основой полосатого *канауча*, употребляемого для изготовления *беқасаба*. *Беқасаб* также используется в парандже женщин из самых богатых семей.

Полосатые ткани вырабатывались во всех без исключения центрах ткачества Средней Азии, но имели свои стили орнаментации и расцветки, различные варианты узоров, представлявшие умело найденные сочетания полос разного цвета и ширины. В городах полушелковые ткани производили таджики и узбеки, а выделкой чисто шелковых тканей в Бухаре и Самарканде занимались так называемые форси и ирани. Особой популярностью пользовался бухарский *адрас*, который вывозился в Хорезм и Туркмению, Самарканд и Ташкент, кочевую степь, в Синьцзянь и Афганистан. Полушелковая ткань *адрас* отличалась от *алачи* и *беқасаба* своим абровым узором и более сильным лощением, придающим ему зеркальный блеск. Крупными центрами производства *адрас* считались также Самарканд и Маргилан. Среди шелковых тканей огромным спросом у богатых горожан и знати пользовался *канаус*, известный во всей Средней Азии под названием *шохи* (шахский). Крупнейшим центром по производству *шохи* был Маргилан. Технической особенностью этой ткани является то, что она имеет шелковую основу и утók, равные по толщине, что придает ей плотную и гладкую поверхность. Местные ткачи производили

а Ф. Ефремов пишет, что в Бухаре «выкармливаются шелковые черви, кои производят множество шелку, из коего ткут парчи полосатые с золотыми и серебряными узорами, атласы, бархат, магрематы, кутни полосатые золотыми мелкими травками и всякие другие парчицы» (Ефремов, 1950. С. 26). Однако к концу XIX – началу XX в. ассортимент изделий местных ткачей значительно сократился, производство их в результате конкуренции с российскими фабрично-заводскими изделиями было развито неодинаково.

Особое место занимали полушелковые ткани – полосатые *алача* и *беқасаб* и ткань *адрас* с пестрым (абровым) рисунком. *Беқасаб* и *алача* отличались один от другого не только качеством и техникой ткачества, но и главным образом своей расцветкой (узор



Девушка-мастерица за изготовлением адраса
Из фотоальбома «Маргилан-2000». 2007 г.

также *атлас* двух сортов с бумажным и шелковым утком, различные платки и шарфы, часто украшавшиеся сложными набивными узорами.

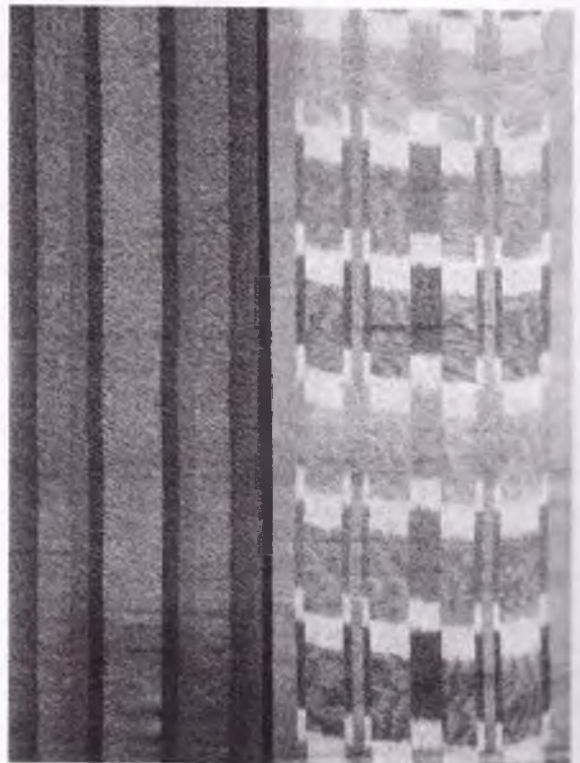
Изготавливали все виды тканей на обычном для Средней Азии типе станка. Он имел опускаемые нажимом педалей ремизы, число которых определялось сортом ткани, бердо, укрепленное в подвижной деревянной раме. Станок устанавливался на колышках или вкопанных в землю бревнах, несколько выше уровня земли; подножки опускались в яму, на края которой опиралась дощечка, служившая сиденьем для ткача. Характер тканья определялся числом ремиз и чередованием нитей основы. Двусторонние ткани простого миткалевого переплетения (*алача*, *беқасаб*, *адрас*) ткались на двух ремизах, при двух педалях; более плотный канаус (*шохи*), хотя имел такое же переплетение нитей, ткался на четырех ремизах, но соединенных попарно с двумя педалями. Наиболее сложно было тканье бархата. Основа его была двухрядная, одна – для ворса шелковая, орнаментированная перевязкой в узор абр, другая – одноцветная, из некрученого шелка или бумаги, держащая уток. Навоев тоже было два: к одному прикреплялась шелковая основа, которая затем, перейдя через специальный аппарат, поднималась к потолку, на катушки блоков, как при тканье других тканей.

Самостоятельную отрасль представляла размотка коконов, которой занимались квалифицированные специалисты (*пиллакаш*), имевшие свои мастерские. Оборудование их состояло из установки для разматывания коконов и различных приспособлений для размотки и кручения грены. Распаривание коконов производилось в специальном котле, над которым было укреплено металлическое колечко, сквозь которое через блок нить шла к мотальному



Бархат. Бухара. Конец XIX – начало XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

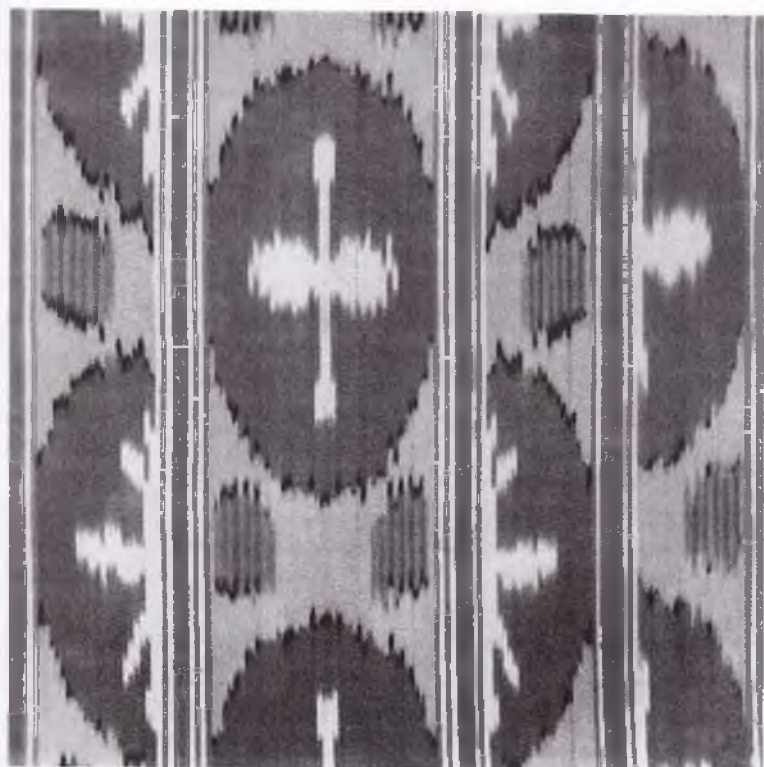
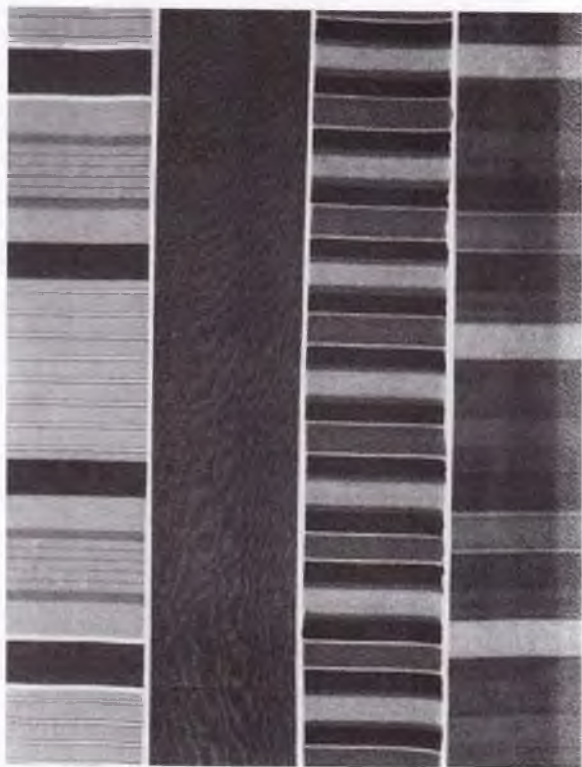


Алоча. Начало XX в.

В кн.: «Народное искусство Узбекистана». 1978 г.

Бекасаб узоры: андижанский, зеленый, светлый, алоча

В кн.: «Народное искусство Узбекистана». 1978 г.



Ханатлас. Узор тумор. 1961 г.

В кн.: «Народное искусство Узбекистана». 1978 г.



Ханатлас. Узор черный ворон, ночная красавица.
1964 г.

В кн.: «Народное искусство Узбекистана». 1978 г.



Ханатлас. 1967 г.

В кн.: «Народное искусство Узбекистана». 1978 г.

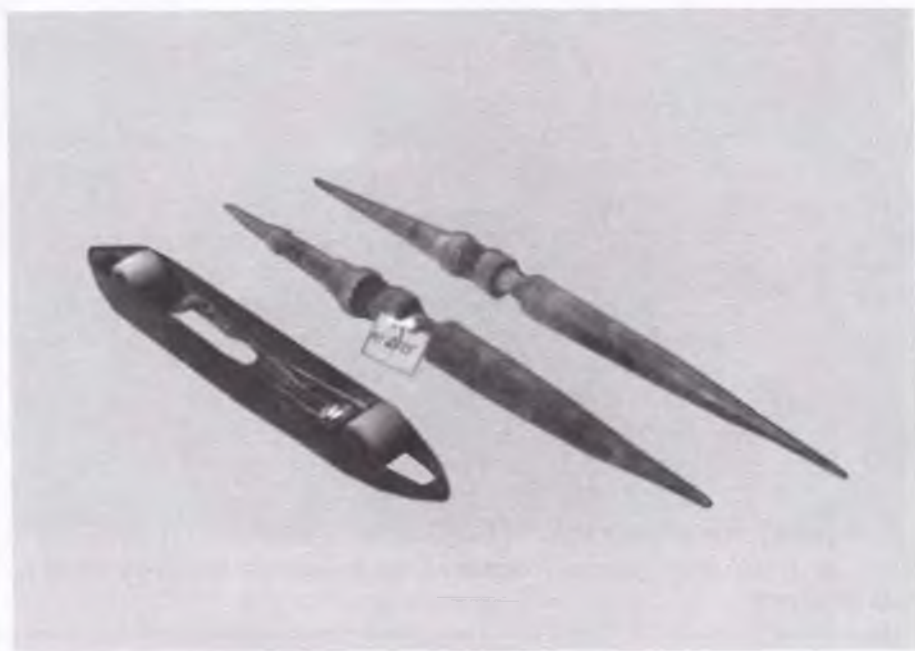
Ткацкий станок. Кишлак
Ташкалак, Китабский рай-
он, Кашкадарьинская об-
ласть. 1957 г.

Фото Г.А. Аргиропуло. Ар-
хив ИЭА РАН. Коллекция
Б.Х. Кармышевой



Ткацкий челнок

Из фотоальбома «Маргилан-
2000». 2007 г.





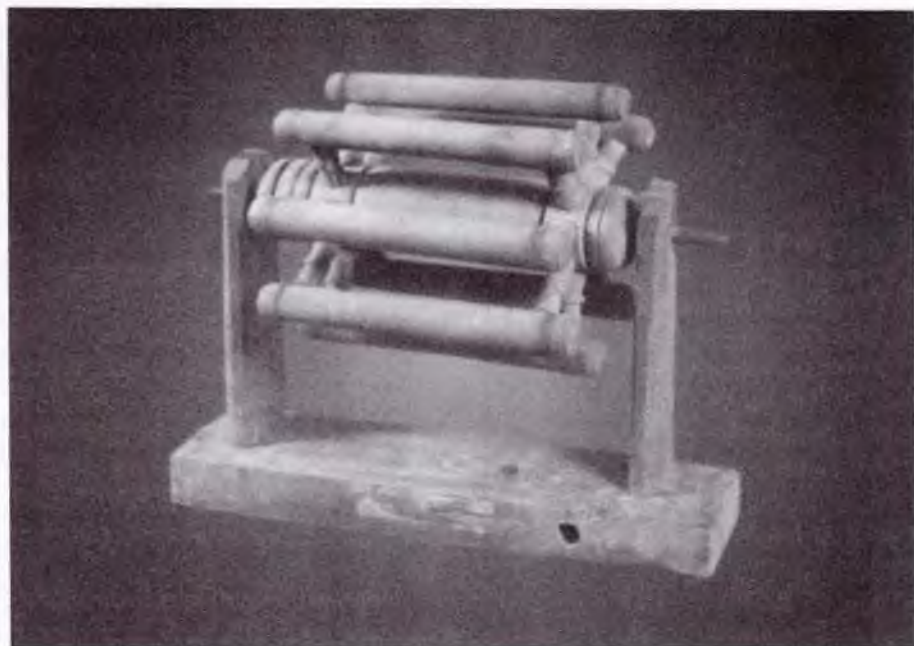
Размотка шелка при помощи самопрядки

Фото из «Туркестанского альбома», часть промысловая. Составители А.Л. Кун, Ж.И. Бородовский

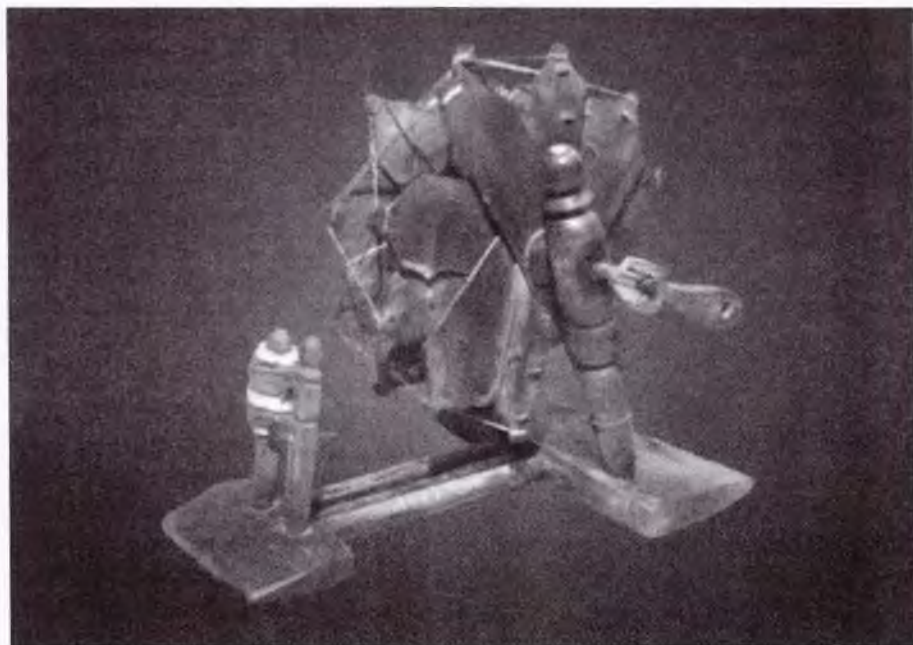
колесу. Шелкомотальщик, держа в правой руке простой сучок с развилками на конце, подхватывал им концы шелковых нитей от нескольких коконов, добываясь нужной толщины пряжи. Мотальное колесо (около 1 м диаметром) вращал помощник при помощи железной ручки. Другой работник при помощи колеса меньших размеров сматывал грену на большие катушки. На большом колесе (*девчарх*) третий помощник накручивал грену, которая затем отваривалась в растворе *поташа*, к которому примешивался отвар сморчков (*чушина*), придававший шелку белизну. Только после этого грежа становилась мягкой и пригодной для работы.

Основа для полосатых и абровых тканей подвергалась окраске, что являлось отдельным промыслом. Для полосатых тканей основа делалась из окрашенной в различные цвета и подобранной в узор пряжи, смотанной на крупные шпульки (*зогута*). Нанесение орнамента и перевязка (резервация) его отдельных частей для окраски производились специальным мастером — *абрбандом*. В Самарканде многие ткачи были прекрасными красильщиками, а в Бухаре и Хиве мастера шелкоткачества выполняли только специфические операции и не занимались крашением. Крашение пряжи производилось горячим и холодным способами, но горячий способ применялся для всех цветов, кроме синего. При окраске абровых тканей у красильщиков была выработана своя система и очередность накладывания краски на краску. При многократных крашениях основу прежде всего окрашивали кошенилью (*қирмиз*), в раствор примешивали в качестве приправы половинную дозу *бузгунча* (растение, из которого изготавливают краски), что обеспечивало получение более чистых оттенков.

Набивку на хлопчатобумажную ткань различным орнаментом делали специальные мастера-*читкар*, занимающиеся этим промыслом во всех крупных



Прялка
Из фотоальбома «Маргилян-2000», 2007 г.



Тахбил. Станок для разматывания нити
Из фотоальбома «Маргилян-2000», 2007 г.



Разматывание шелковых ниток шелкопряда. Маргилан. XX в.
Из фотоальбома «Маргилан-2000». 2007 г.

городах и селениях Средней Азии. В Хорезме шелковые изделия окрашивались и орнаментировались самими ткачами (*жаммоб*), они изготовляли цветные шелковые ткани (*турма*), красочные поясные платки (*мадалибелбог*), шали и т.д.

Узбекские *читкары* набивным цветным орнаментом покрывали бумажные ткани *чит*. Для орнаментации тонких шелковых платков применялся способ батикования. Производством набоек (штампов), которое было особо развито в Хорезме, занимались резчики по дереву. Набойщики помимо хлопчатобумажных тканей покрывали различным орнаментом кушаки, платки, шали и пояса (это было сложное производство, основанное на владении химическими реакциями и искусством орнаментирования). Красно-черный узор наносился резным набоем (*қолип*), особыми для красного и черного цвета. Черный цвет получался в результате соединения железа с протравой *бузгунчем*, раствором которого предварительно пропитывалась ткань. Красный цвет получался при отваривании ткани в растворе марены, окрашивавшей лишь те места, на которые положена квасцовая протрава (Народное декоративное искусство..., 1957. С. 49, 50).

Читкарами употреблялись естественные красители. Так, для желтого цвета использовали *испарак*, для малинового – кошениль (*қирмиз*), для красного – *рўян* и *бакам*. К началу XX столетия начали использовать анилиновые краски из России, которые хотя и были более дешевыми, но низкого качества.

Портняжничество являлось занятием лишь отдельных мастеров. Изготовление одежды и белья производилось в каждом семействе. Особо выделялись

портнихи по пошиву халатов (*чопон*), которые назывались *чопондоз*, *жамадуз*. Но большинство изделий из ткани производилось в семьях, являясь собственно домашним промыслом. Шили одежду вручную. В начале XX в. появляются в Туркестанском крае и ханствах швейные машины фирмы «Зингер». Это привело к тому, что постепенно возникает новая отрасль портняжничества – *машиначи*, в которой поначалу занимались мужчины. Внедрение швейных машин положило начало художественному шитью, получившему впоследствии весьма широкое распространение в Узбекистане.

Особую популярность имело золотое шитье в Бухаре, где, помимо богато вышитой одежды и ее деталей, изготавливали женские халатики (*кальтача*), всевозможные головные уборы – *тюбетейки*, *кулахи* – шапки и женские шапочки, головные и поясные платки, мелкие предметы (кошельки, футляры, сумки). Из предметов придворного быта золотом вышивалась обувь (*ичиги* и *калоши*), лошадиные попоны, чехлы и т.д.

В ряде районов, особенно в Хорезме, специальные мастера занимались изготовлением шуб и головных уборов (*постиндўз* и *телпақдўз*). Изделия хорезмских шубников мало чем отличались от продукции других районов, но изделия шапочников (*чугурмадоз*) были весьма своеобразными. Бытование данного промысла отмечал еще В.В. Бартольд (*Бартольд*, 1927. С. 34). Их мастерские находились дома. Орудия были весьма несложными, состоящими из специального приспособления с пестом для обработки шкур (*ям*), выкройки из кож (*чаяз*), ножниц, иголки и др. Шапочники имели деревянную болванку для сушки изготовленных шапок. В Хорезме были и тюбетеечники. Они отличались тем, что не имели цветную вышивку, как в других районах Узбекистана. Украшением тюбетеек служили разноцветная ткань, с пришитой к ней помпоном, серебряными монетами и нередко перьями. Очень развито было производство тюбетеек в Ферганской долине, где особенно славились чустские тюбетейки. В Бухаре и Коканде были золотошвеи, украшавшие богатые халаты и тюбетейки, традиции которых сохранились по настоящее время. Изготовление тюбетеек и вышивок являлось домашним промыслом и занимались ими женщины.

В Средней Азии широкое распространение имел обычай дарения халатов во время свадебных и других семейных обрядов. Одаривали почетных гостей и родственников. Готовая одежда требовалась для нужд ханского двора и знати, полный костюм (*сапно*) входил в ежегодное жалование для служилого сословия. Богатые халаты дарили в знак благодарности и милости. Поэтому их изготовление превратилось в развитый промысел. Хотя он имел высоко-товарный характер, особенно стеганные халаты на вате, это производство не оформилось в ремесло и не имело своей корпорации. Помимо огромного количества поставляемых на местные рынки халатов, немало их вывозили в Россию и соседние страны.

Товарный характер имели также промыслы по изготовлению тулупов из овчины, меховых шапок и тюбетеек, в крупных городах были свои торговые ряды и кварталы. Бухарские тюбетеечники шили твердые и конусообразные, из красивой шелковой и бархатной ткани, узорчатой тесьмой, вышитой тамбуром, а ташкентские мастерицы вышивали очень богатые цветочные изделия, пользующиеся большим спросом у покупателей. Особый промысел представляло изготовление различных видов тесьмы и кистей, необходимых для украшения костюмов и халатов. Тесьма выплеталась на пальцах, иногда тка-

лась на станочке с ремизами, переплетением разноцветных шелковых нитей создавались неповторимые узоры, некоторые из которых представляли подлинное произведение искусства.

ПРОИЗВОДСТВО КОЖИ И ШОРНЫЕ ИЗДЕЛИЯ

Кожевенное производство представляло одно из самых крупных и распространенных отраслей ремесла во всей Средней Азии. Оно делилось на две большие группы: первую составляли мастера по обработке самой кожи (*гунчи*, *чармгар*), вторую – мастера, изготовлявшие различные кожевенные изделия, которую, в свою очередь, разделялись на отдельные самостоятельные отрасли производства. Среди кожевников выделялись мастера по изготовлению подошвенной кожи (*чарм*), заводского типа качественной кожи (*талатин*, *булгори*) для верха обуви, грубой сыромятины. Особые мастера (*мешигар*) из бараньих и козлиных шкур изготовляли замшевую кожу, из которой выделявали всевозможные поделки и бытовые предметы, подкладки и шорные изделия.

В Бухаре выработкой шагреновой кожи занималась группа *кемухтгаров*, которая жила в центре города, на территории древнего шахристана в своем отдельном квартале. Для очистки и промывки шкур использовалось находившееся здесь небольшое, но довольно глубокое болото, питаемое подземными ключами. Вокруг него располагалось до 20 лавок-мастерских кожевников, здесь же был установлен большой горбыль или бревно *таррачуб* со сглаженной поверхностью, на котором скоблили кожу. *Чармгары*, как и в других городах, селились в основном на окраинах города, возле водных источников.

Заквашивание и дальнейшая обработка кож производились во дворе домов, где находились специально вырытые ямы – *чани*. Количество их зависело от состоятельности владельца мастерской. Было предприятие мануфактурного типа, где работало более 80 наемных мастеров и рабочих. Но большинство кожевенных мастерских были небольшими, где работало несколько подмастерьев (*халфа*) и учеников (*могирд*) во главе с мастером.

Шагренички в основном работали на полуфабрикате, поставляемом *чармгарами*, выполнявшие первичную обработку целой кожи. Для шагрени использовали ослиные и лошадиные шкуры, причем этот сорт кожи получали только из шкуры с трупа животного – *сагри* (по предположению О.А. Сухаревой, вероятно, термин шагрень происходит от этого названия). Шагренички как и *чармгары* вымачивали кожу в известковом растворе и очень тщательно очищали ее от остатков шерсти. Применялся примитивный способ обработки железным скребком (*дос*) и специальной лопаточкой (*белча*) для выскабливания внутренней части шкуры. Когда кожа была хорошо вычищена и отмыта, ее раскладывали внутренней стороной вверх, посыпали просом (*тарык*) и, покрыв старой кошмой, тщательно вытапывали. После этого с кожи сметали просо, она закладывалась в специальную яму (*чан*), глубиной примерно в 1 м, находившуюся под навесом во дворе дома. На дно чана стелили специально изготовленную по размеру ямы циновку и камышовый пух, на них раскладывали кожу, пересыпая медными опилками, которые придавали в процессе окисления зеленый цвет. Покрыв кожу второй циновкой, яму засыпали землей до 5–6 месяцев, иногда и на год. Затем готовая кожа снова

выскабливалась, проветривалась и высушивалась, после чего лицевую сторону натирали животным жиром, чтобы придать коже блеск и таким образом шагрень была готова.

Наиболее распространенной отраслью кожевенного производства было изготовление обуви. Обувщики работали почти во всех городах и крупных селениях. Ремесло было настолько развито, что обувщики делились по виду вырабатываемой ими обуви: *этикдўз* изготавливали местные сапоги, *махсидўз* вырабатывали ичиги (*махси*), *ковушдўз* производили кожаные галоши (*ковуш*), *кўҳандўз* или *ямоқдўз* занимались починкой старой обуви. В Бухаре были *сиёҳкори* (чернильщики), занимавшиеся обновлением поношенной обуви, которая чинилась и чернилась (отсюда и название этой специальности). Здесь выделились *махсидўз*, которые шили золотошвейные сапожки для женщин из эмирского гарема. Хорезмские сапожники изготавливали мужские сапоги с высоким голенищем, заостренными и загнутыми вверх носиками (*ақ-адик*). Н. Залесов в середине XIX в. писал, что хивинцы носят «особой формы сапоги, сшитые из белой кожи, у которых высокий каблук не больше гроша, а к концу носка пришит узенький ремешок, торчащий наподобие мышиного хвостика» (Залесов, 1859. С. 293). Производство *махси* повсеместно было почти одинаковым, отличались лишь по своей форме в отдельных районах местные калоши.

Мастерские производителей обуви находились в доме мастера, в крупных городах имелись торговые ряды и жилые кварталы сапожников. Орудия производства по всем отраслям были однотипными. Так, у хорезмских обувщиков основными инструментами служили чугунный пест (*кава*), серповидный нож (*кажгорт*) и другие специальные ножи для резки кож (*газан*, *чўптарош*), игла и шило (*игна-бигиз*), различные выкройки и т.д.

По данным архива хивинских ханов, в Хиве были три специальности *ковушдўз*, изготавливающих татарские *ковуш*, *ковуши* из русской кожи и цветные *ковуши*. Орудия производства *ковушдўзов* хотя и были схожи с сапожничьими, но отличались по колодке. Кроме того, каушдозы изготавливали сами деревянные каблуки (*укча*). Для этого требовались плотничья тиша и другие специальные орудия типа стамески (*гулвур*, *чўпкапан*) и др. На готовые изделия мастер горячей стамеской, а также инструментом типа утюга (*дазмол*) наносил узор (*нақиш*). *Ковуш*, будучи еще на колодке, окрашивался в черный цвет, вся ее поверхность нередко покрывалась лаком и узором.

СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ, ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ РЕМЕСЛЕННИКОВ

Организация производства и социальные отношения в ремесленной промышленности в регионе в конце XIX – начале XX в. находились под влиянием бурного развития товарно-денежных отношений и проникновения русского капитала в Среднюю Азию. Важнейшими результатами этого сложного процесса явились социальное расслоение среди ремесленников, ломка старых консервативных устоев производства. Некоторое накопление движимого капитала в руках отдельных хозяев мастерских привело к выделению богатого меньшинства ремесленников, с одной стороны, и значительного числа разоренных, лишенных орудий производства мастеров, превратившихся в на-

емных рабочих, — с другой. Все это не могло не наложить определенный отпечаток на социальную организацию ремесленников, представлявшую собой цеховую корпорацию производителей.

В зависимости от значения и степени развития той или иной отрасли социальную структуру в промышленности можно разделить на три типа. Первый — ремесла, работающие на широкий рынок, часть продуктов которых экспортировалась. Они были полностью и частично отделены от сельского хозяйства и от сбыта собственной продукции, в них было занято наибольшее число ремесленников, среди которых была значительно высокая специализация и глубокая социальная дифференциация. Второй — ремесла, производившие товарную продукцию на узкий рынок и представленные сравнительно небольшим числом ремесленников. Социальная организация среди них была менее развита, ремесленники нередко имели подсобное сельское хозяйство и продукцию свою сбывали сами. Третий — промыслы, остававшиеся в системе домашнего хозяйства, отличавшиеся малым объемом производства, их продукция не носила товарный характер.

Значительного развития достигли ремесла крупнейших, особенно столичных, городов, где ремесленники имели свою строгую социальную организацию со своим уставом и главой цеха. Ремесленные цеха Средней Азии конца XIX — начала XX в., имевшие твердые, освященные временем традиции и обычаи, были схожи с цехами западноевропейских и соседних восточных стран, те и другие образовались для того, чтобы защищать интересы ремесленников путем регулирования их деятельности. Однако цеховой строй узбекских городов имел некоторые свои особенности. Прежде всего следует отметить, что в силу экономической отсталости, раздробленности производства и патриархальных пережитков цеховые отношения оказались здесь необычайно устойчивыми. Вместе с тем организация узбекских ремесленников не имела той строгой регламентации и ограничений в социально-экономической политике, которые наблюдаются в цеховом строе средневекового Запада и Востока. Причина, видимо, заключается в том, что в это время уже отсутствовал широко распространенный в западноевропейских и некоторых восточных странах институт вассалитета, охватывавший и город. Этим объясняется также и отсутствие у местных ремесленников своих вооруженных отрядов, цехового знамени и гербов. Сильно отличались цеховые уставы, которые больше преследовали религиозные цели и были составлены муллами, тогда как в западноевропейских странах цеховой устав вырабатывался самими ремесленниками и принимался на общем собрании мастеров.

Ремесленные цеха назывались *қасаба* или *улгаор*. Последний термин (он происходит от арабского *улфат*, что означает «дружба» и «близость», и персидского суффикса «гар», «кор», указывающего на род занятий), распространенный в Хорезме, более близок по этимологии к названию цехов ремесленников Закавказья, Крыма и Турции, широко известных под названием амкарских организаций (*амкор-ҳамкор* означает «люди, имеющие одну профессию, специальность») (*Егиазаров*, 1891; *Гордлевский*, 1927). Каждый цех имел свой письменный *рисола*, в котором излагались мифическая история ремесла, некоторые технологические предписания, ритуалы посвящения и отдельные нравоучения по соблюдению чистоты в мастерских и этики взаимоотношений между членами цеха.

Цеховая корпорация имела стройную структуру, принявшую определенные традиционные формы. Цеховая корпорация возглавлялась выборной администрацией, состоящей по большей части из двух человек – старшины (*бобо, оқсоқол, калонтар, голиб*) и его подручного (*пойкор, пойкал*). В крупных корпорациях, широко применявших наемный труд и объединявших большое число мастеров, старшина корпорации имел одного-двух помощников. Обычно в цеховую администрацию избирали наиболее обеспеченных и авторитетных мастеров. На главе цеха лежало представительство корпорации в сношениях с внешним миром. Если у него имелись помощники, то один из них ведал организацией сбыта продукции, определял цены на изделия, выступал посредником между ремесленниками и их покупателями. Второй помощник старшины цеха, избиравшийся из людей грамотных, ведал, по-видимому, отправлением цехового культа.

Основными фигурами в цехе были мастер (*уста*) и ученик (*шогирт*). Полноправными членами цеха были все мастера, прошедшие ученичество и получившие посвящение. Пройдя обряд посвящения, ученик становился мастером и мог открыть собственную мастерскую – это определялось лишь наличием или отсутствием у него необходимых средств.

Мастер обучал соответствующей профессии чаще всего старшего сына, передавая ему профессиональные навыки, традиции и секреты ремесла (*Мукминова, 1997. С. 28*).

Ученик, освоив все приемы мастерства, многие годы работал на мастера бесплатно. В отношениях между мастером и учеником сохранялась патриархальность, которая не исключала острых противоречий их интересов, хотя и затушевывала их проявление. Без согласия мастера до посвящения ученик не мог приступить к самостоятельной работе. Получение разрешения сопровождалось пиршеством с участием цеховых мастеров, подарками и празднеством, во время которого совершался обряд посвящения, и ученик становился полноправным членом ремесленной корпорации. Несмотря на это, в некоторых местах (Хорезм) для ученика считалось обязательным проработать бесплатно у учителя еще несколько месяцев, чтобы отблагодарить его таким образом за обучение.

В отдельных случаях, когда требовались дополнительные рабочие руки, в обучение принимались и ученики-шогирды со стороны. Условия и сроки обучения их оформлялись письменным договором. Прежде чем получить звание мастера и открыть свою мастерскую (дукан), ремесленник должен был продемонстрировать свое мастерство на общем собрании мастеров цеха, получить их одобрение и разрешение на открытие мастерской.

По сведениям Р.Г. Мукминовой, еще в XVI и XVII вв. отношения между учениками и мастерами закреплялись письменным договором. Хотя теоретически продолжительность обучения иногда оговаривалась, практически же переход последнего в разряд мастеров осуществлялся далеко не всегда и не в те сроки, которые указывались в письменных соглашениях, – ученики со стороны годами находились в полной зависимости от мастера (*Мукминова, 1976. С. 162*).

Показателем более высокой ступени развития ремесла было наличие в системе производственных отношений не двух, а трех участников (мастер – ученик – *халфа*). *Халфа* являлся подмастерьем или, больше того, квалифицированным мастером, но работавшим не в своей мастерской, а в мастер-

ской хозяина, по найму. В такое положение зачастую попадали мастера, не имевшие средств для приобретения материалов и к существованию. Иногда положение наемного мастера было временным и, подкупив денег, он открывал свою мастерскую. Но в наиболее развитых ремеслах крупных городов, при углублении социальной дифференциации, наемный мастер очень редко превращался в хозяина мастерской, обычно он всю жизнь работал в качестве *халфа*.

Халфа не был лично свободным работником. Сложилась своеобразная система закабаления наемных мастеров при помощи авансов-*бўнак*. Получив *бўнак* при поступлении на работу, *халфа* попадал в положение средневекового закупа: аванс не вычитался при еженедельных выплатах, а должен был быть выплачен одновременно при уходе с работы. Не будучи в состоянии отдать сразу довольно крупную сумму, *халфа* был вынужден оставаться у хозяина либо уйти от него, запродав себя другому и получив деньги для того, чтобы вернуть старый *бўнак*. Немногие ремесленники могли пойти работать в чужую мастерскую без *бўнака*, они находились в гораздо лучшем положении, могли при недовольстве хозяином уйти от него и наняться к другому.

Институт наемных мастеров был известен еще в X в. (*Якубовский*, 1932. С. 8). Однако и в начале XX в. его еще не было во многих даже городских промыслах – в условиях сельского ремесла он был распространен лишь в крупных промышленных селениях, где вырабатывалась высокотоварная продукция на широкий рынок. Иногда самые богатые хозяева нанимали мастеров лишь на горячий сезон, в остальное время в мастерской работал хозяин с членами семьи. Только в самых развитых промыслах *халфа* сделался основной рабочей силой. В таких крупных предприятиях, как шелкоткацкие, в меньшей степени в сапожных и литейных, на одного хозяина работало по несколько десятков человек, и это уже знаменовало переход к капиталистической мануфактуре.

Условия и обычаи приема учеников во всех цехах были одинаковы. Возраст для поступления и срок прохождения ученичества никакими законами не предусматривался. Женщины оставались вне корпорации, хотя они довольно широко участвовали своим трудом не только в домашних промыслах, но и в ремеслах, производивших товарную продукцию.

Между членами цеха была традиционная общность, они посещали друг друга в дни семейных торжеств и траура, собирались на собрания (*анжуман*, *пирави*). У ремесленников сложилась строгая профессиональная этика, определявшая нормы поведения. Труд ремесленника считался священным, к нему относились с уважением, как бы тяжел, а порой и неприятен он не был. Считалось аморальным перебивать у соседа заказчиков или покупателей, отбивать у него кусок хлеба – корпоративное начало боролось против конкуренции внутри цеха. Профессиональная этика являлась и средством регулирования социальных отношений. В ней прослеживается линия защиты интересов высшего слоя цеховой корпорации – мастеров. Обычай, подкрепленный предписаниями *рисола*, требовал добросовестности и рвения в работе, почтительного отношения к хозяину, права которого поддерживались верой в особое покровительство ему патрона ремесла (*пир*). Характер непрекаемой религиозно-этической нормы имел запрет ученику без разрешения наставника, не пройдя обряда посвящения, заниматься самостоятельным ремеслом. В противном случае ученику грозила утрата покровительства со



Базар в Гиждуване. Середина XX в.

Фото в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962 г. Т. 1

стороны патрона ремесла, которые по поверью помогали ремесленникам овладеть навыками и давали удачу в делах. Этические нормы, сложившиеся в ремесленных цехах, требовали от мастера, державшего *халфа* или ученика, соблюдения общепринятого в данное время и в данной местности содержания зависимых работников.

Каждое ремесло имело своего мифического патрона (*пир*), которому приписывалось основание ремесла. Под влиянием ислама в роли пиров выступали мусульманские, нередко признаваемые исламом библейские святые: Ной (*Нух*), по библейскому преданию, построивший первый корабль, считался покровителем деревообделочников всех специальностей; пророк Давид (*Довуд*) – патроном всех, кто работал с металлами, Адам – земледельцев и ткачей, Ева – пряж. Мифическая история о том, как им было ниспослано от бога то или иное ремесло и кто из святых ввел какие-либо нововведения, излагалось в рисолях. Некоторые ремесла имели покровителей из местных святых. Так, покровителем гончарного ремесла был Накшбанди, могила которого находится в Бухаре. В такого рода сказаниях о происхождении ремесел можно видеть фантастическое отражение действительной истории ремесла, истории выделения в нем новых отраслей. Чтобы быть узаконенной, каждая из них получала своего «святого патрона» из числа фигур, признаваемых исламом.

Патрону ремесла был посвящен особый культ, который совершался членами корпорации: самым важным был обряд *арвохитир* или *пирави* (поминошение души патрона), который сопровождался большим празднеством, устраивавшимся вскладчину; малый жертвенный обряд (*ис чиқариш*) совершался каждым мастером отдельно. Проявлением профессионального культа был также обряд посвящения, когда молодой мастер вводился в корпорацию и в то же время приобщался к корпоративному культу.

В честь духов пиров-покровителей на обряде *арвоҳитир* готовили ритуальное угощение. Сбор вкладчину средств на него преследовал единственную цель – коллективное жертвоприношение, посвященное покровителю (Сухарева, 1962. С. 91), тогда как пирави в Хорезме созывал поочередно каждый мастер, который был обязан приглашать всех членов цеха и устраивать угощение. На пирави решались и вопросы текущей жизни цеха, что фактически превращали пирави в цеховое собрание. В небольших цехах обряд жертвоприношения совершали не регулярно, лишь по большим религиозным праздникам. С обычаем почитания пира связывали и то, что в мастерскую не допускались женщины.

Профессиональные культы были неразрывно связаны с существованием корпорации: если последняя переживала упадок, ее члены переставали совершать обряды и прежде всего обряд *арвоҳитир*, который должен был объединять ремесленников. Профессиональный культ у ткачей города Бухары, например, стал совершаться только в среде *халфа*, их хозяева участия в нем не принимали (Кун, 1874. С. 57). Это было выражением процесса распада цехового строя, расшатываемого новыми капиталистическими отношениями.

Большинство обычаев и обрядов ремесленников было связано с пережитками культа предков. Особенно это относится к обычаю и ритуалу благословения, во время которого часто упоминалась и выражалась благодарность духам предков. Об этом свидетельствует также обычай, согласно которому каждая профессия считалась святой и должна была передаваться по наследству из поколения в поколение. Еще в середине XIX в. известный последователь А. Кун отмечал, что по хорезмскому обычаю после смерти отца ремесло передается старшему сыну, ближе знакомому с делом (Кун, 1874. С. 57). Каждый мастер все секреты своего искусства старался открыть прежде всего своему потомку. Чистота и порядок расстановки орудий производства в мастерской, соблюдение общественных норм поведения членами были также связаны с почитанием духов предков и духа покровителя. В рисале кузнецов, написанной в 1879 г., говорится в каком состоянии следует держать мастерскую, где, по выражению одного из мастеров, присутствует дух пира-покровителя. В ней, например, написано: 1) прежде всего, чтобы инструменты были расставлены по местам; 2) не сидеть на наковальне (ибо это грешно); 3) не говорить неприличные слова в адрес инструментов; 4) не входить в мастерскую без омовения; 5) не класть инструментов в нечистую воду, чтобы их не осквернить; 6) не браниться между собой в мастерской; 7) следить, чтобы остатки и куски сырья не валялись в беспорядке; 8) не продавать изделия без отделки и т.д. (Гаврилов, 1912. С. 45). В этом требовании содержится не только уважение к пиру, но и стремление получить выгоду, привлечь больше покупателей. Сугубо ритуальный характер имело требование делать дверь мастерской низкой, чтобы проходящие через нее наклонялись в знак почтения к пиру данного цеха. В некоторых цехах (сапожников и др.) мастерскую подметали старым головным убором (считается самой чистой частью одежды) сидя, высказывая тем самым свое почтение к пиру.

ТОРГОВЛЯ И ТОРГОВЫЕ КОРПОРАЦИИ

Торговля на территории современного Узбекистана появилась в глубокой древности. Развитие путей происходило в неразрывной связи с эволюцией социально-экономических отношений, от первобытного обмена сырьем и орудиями труда до первых торговых отношений, положивших начало использованию древних транспортных средств, строительству дорог и придорожных сооружений, что приобрело особо важное значение в жизни общества в эпоху становления государственности и городской цивилизации (*Мавлонов, 2008. С. 3*).

Различные древние пути, известные в исторической литературе как Лазуритовый, Золотой, Шелковый, Серебряный, Степной, Царская дорога и другие, сыграли особую роль в экономических и культурных связях Средней Азии и Древнего Востока, в системе межцивилизационных отношений в целом.

Великий шелковый путь, на протяжении многих столетий объединявший государства Евразии от Китая до Средиземноморья и Восточной Европы, сыграл важную роль в процессе развития интеграции экономики и культуры народов Востока и Запада. Немаловажное значение в составе этих связей приобретали государства, располагавшиеся на территории Средней Азии и входившие в состав Хорасана и Мавераннахра (*Буряков, 2006*).

Особенно широко развиваются товарно-денежные отношения в период восточного ренессанса (IX–XII вв.). По историческим данным, крупные базары появляются не только в городах, но и в больших селениях, куда съезжались торговцы из разных районов Средней Азии и других стран – Ирана, Ирака, Индии и др. В крупных городах и селениях проводились ежегодные торговые ярмарки, в отдельных больших земледельческих центрах – еженедельные базары, происходившие по определенным дням. В одних селениях ярмарка длилась до 20, а в других – до 10 дней, на них съезжались десятки тысяч людей (*Наршахий, 1967. С. 20, 23, 27*). Торговля для жителей ремесленных и земледельческих центров имела, по словам Наршахи, такое значение, что «свое богатство приобрели посредством торговли, а не земледелием» (*Наршахий, 1967. С. 20, 21*).

Еще больший размах получает товарное производство, а вместе с тем и торгово-денежные отношения в последующие века. Многие города превращаются в крупнейшие торговые центры, в них появились многочисленные базары со специализированными торговыми рядами, сложились определенные формы торговых сделок и организации обмена, где происходила торговля из разных районов региона и стран.

В XVII–XIX вв. крупнейшими центрами торговли становятся Бухара, Ташкент, Хива, Коканд и Фергана. Ф. Скибин, посетивший в 1697 г. Бухару и Хиву, отмечал, что основную часть населения Бухары составляют ремесленники и торговцы, а Хива имеет много городов, и «люди ее поистине рукодельны» (*Материалы по истории.., 1932. С. 266*).

Политическая нестабильность в стране, ослабление центральной власти, внутриплеменные конфликты привели к тому, что Бухара приобрела значение крупнейшего центра транзитной торговли, была «лодочным местом», «перезгрузочным пунктом» (*Петрушевский, 1948. С. 87*) для товаров самого различного происхождения. Сюда стекались товары со всех концов Бухарского

ханства, которые привозились из России, Афганистана, а через него – из Индии, Ирана, Китая. Как говорят бухарцы, «товары приходили сюда с четырех сторон и уходили на все четыре стороны». Особенно велик был в этот период объем торговли с Россией. Российские товары имели настолько широкий спрос, что крупные бухарские купцы специально заказывали русским фабрикантам наиболее ходовые в регионе товары.

В Бухаре, как и в других крупных городах региона, были обширные и благоустроенные базары со специализированными торговыми рядами, занимавшими все улицы центральной части города, нередко захватывая боковые улицы и переулки. Здесь сложились традиционные формы торговых сделок и организации всего процесса торгово-денежных отношений. Каждый торговый ряд состоял из множества лавок, где шла торговля одним видом товара, который нередко занимал целую улицу. На перекрестках были расположены пассажи и лавки со складскими помещениями (*тоқи заргарон* – пассаж ювелиров, *тоқи саррафон* – пассаж менял и др.). Такой порядок, характерный для средневекового города вообще и связанный с цеховым строем (каждый ремесленный цех имел свое торговое место), в Бухаре сохранял свое значение до начала XX столетия. Торговые ряды столиц ханства поражали не только своей протяженностью, но еще больше плотностью размещения в них лавок. Крошечные лавочки располагались тесными рядами, вплотную одна к другой, вдоль рядов и стен торговых сооружений и были похожи на большие открытые шкафы, что соответствовало самим названиям (по-бухарски *сандуқа*, от *сандуқ* – сундук). На задней стенке лавочки, на полочках размещались товары, выставленные напоказ, торговец сидел на небольшом возвышении (*суна*), внутри которого устраивался склад запасных товаров. Таким образом, в самом крупном тиме (торговое здание) Бухары было около 100 лавок, в тимче (малое торговое здание) – 50, на прилегающих улочках размещалось еще около 200 лавок торговцев разными тканями. В тиме сидели богатые купцы, торговавшие самыми ценными тканями, как фабричными, так и кустарными.

Второе место по развитию торговли издавна занимал Ташкент, сформировавшийся в конце XIX в. главным торговым центром Средней Азии (*Азадаев*, 1959. С. 185). О размахе торговли Ташкента свидетельствует площадь главного городского базара, где в основном сосредотачивалась торговля промышленными товарами. Согласно спискам налогового обложения торговцев, в 1873 г. здесь имелось 2292 лавки (*Добросмыслов*, 1912. С. 46; *Тетеревников*, 1867. С. 38). Базары меньших размеров были разбросаны по другим частям города. Большую роль играла здесь, как и во всех других городах, торговля российскими фабричными изделиями, особенно тканями, продававшимися отсюда по всей стране, что превращало Ташкент в важный перевалочный пункт. Он имел громадное значение для всей Средней Азии как центр транзитной торговли. Эта его роль значительно возросла после постройки железной дороги. Из товаров местного производства важное место занимала торговля кожами и кожевенными изделиями (на базаре было свыше 100 кожевенных и 139 обувных лавок).

Оживленная торговля проходила в большинстве городов Хорезма, где сбывали свои изделия и продукты многочисленные ремесленники, земледельцы и соседние кочевники.

В начале XIX в. значительно возросла роль Хивы в международной торговле. Отсюда в Турцию, Иран, Афганистан, Индию, Китай и другие страны

вывозились растительные краски, каракулевые шкурки, ковры, шерстяные изделия и т.д., а сюда привозили разнообразные товары из других стран. По данным А. Дженкинсона, «главнейшие товары, которые здесь продают, – это те, которые привозят из Бухары или Персии...» (Дженкинсон, 1938. С. 177; Мукминова, 1997. С. 29).

Особое место на хорезмском базаре представлял собой обнесенный стеной участок с крытой улицей и лавками внутри, принадлежащими ремесленникам и отдельным торговцам. По словам А.Д. Калмыкова, хорезмские базары – это небольшое укрепление с зубчатой стеной, внутри крытая улица с лавками по обеим сторонам, где нет жителей. «Базарные дни, – пишет он, – в Хиве по понедельникам и четвергам, в Ханках – по пятницам и вторникам, в Ургенче – по воскресеньям и средам, в Хазараспе – по пятницам» (Калмыков, 1908. С. 55; Иванин, 1873. С. 45). Это позволяло скупщикам всю неделю производить торговлю то в одном, то в другом городе ханства, что способствовало проникновению торгового капитала во все уголки Хорезма. Столичный, т.е. хивинский, базар состоял из двух узких крытых улиц шириной в сажень с лавками и площадками, куда пригоняли скот. Здесь и в больших городах многие лавки производили торговлю ежедневно. В конце 50-х годов XIX в. в письме из Хивы Н. Залесов сообщил, что «мелочные лавки все глиняные, и правоверные располагаются в них, как дома, едят, пьют, ткут, шьют и готовят часто разные кушанья и здесь же совершают свои омовения и молитвы» (Залесов, 1859. С. 288).

Насколько была развита в Хорезме внутренняя торговля, можно судить по числу лавок, имевшихся в городах. В Хиве насчитывалось 260 лавок, размещавшихся в разных частях города, вдоль внутренней стены и между воротами Дарваза и Ширмухамедата, в Ургенче – свыше 300, расположенных у городской крепости с южной ее стороны, в Кунграде – 3, в Ходжейли – около 150, разбросанных в беспорядке (Кун, 1876. С. 250; Данилевский, 1851. С. 102, 109).

К концу XIX в. была сильно развита в ханстве и внешняя торговля. Однако в это время Хивинское ханство, как и Бухарское, находилось в сфере таможенного влияния России и фактически во всем, в том числе в торговом отношении, зависело от последней. Поэтому имелась полная возможность не допустить иностранной конкуренции. Вследствие этого Хивинское ханство вело внешнюю торговлю в основном с Россией и другими областями Средней Азии, в частности с Бухарой и Закаспийским краем. По официальным данным, в 1893 г. из Хивинского ханства через Чарджоу было вывезено до 350 тыс. пудов груза, а через Кунград – до 375 тыс. пудов. За тот же год ввезено по первому правлению до 235 тыс. пудов. Торговля с Россией производилась караванами через Казалинск или лодками по Амударье до Чарджоу и дальше железной дорогой (Масальский, 1913. С. 374). Внешнеторговый обмен Бухарского и Хивинского ханств с Россией особенно усилился после завершения строительства Закаспийской железной дороги.

В Ферганской долине выделялся по величине и по торговым оборотам Кокандский базар. В середине XIX в. он был полностью перестроен после происшедшего там пожара. Были возведены торговые помещения, некоторые улицы перекрыты легкими крышами. По своему благоустройству и величине Кокандский базар считался вторым после Бухарского. Обширны были базары и других городов. Даже в таком сравнительно небольшом городе, как Марги-



Лавка изготовителя тубетеек на базаре Самарканда. XIX в.
Фото из кн.: «Atlas of Central Asian Artistic Crafts and Trades. Concern Sharq»

лан, который являлся, однако, одним из крупных центров торговли шелковыми тканями, лавки помещались сплошными рядами вдоль улиц на протяжении 2,5 км.

На базарах были особые ряды продавцов привозными фабричными и местными тканями, торговцев обувью, причем различные ее виды продавали в отдельных рядах. Торговля готовой одеждой, головными уборами, медными и ювелирными изделиями, седлами и упряжью также сосредотачивалась в специальных рядах, где производилась нередко и выработка этих предметов. Такие лавки-мастерские были на базаре у кузнецов, ювелиров подковщиков, замочников, медников и жестянщиков. На базаре же, в специальных рядах располагались обычно лошдильщики, выбивавшие кустарные ткани тяжелыми деревянными молотками. Совмещали в своих лавках изготовление и продажу изделий и ремесленники по обработке дерева: плотники, токари, седельщики и др. Постоянное место на базарах занимали торговцы всякого рода шерстяными товарами – непряденной шерстью, кошмами, ревками, шерстяными мешками, паласами. Особые ряды были заняты торговцами всякой мелочью и москательными товарами (*амтор*).

Чаще всего городские ремесленники продавали свои изделия сами. Каждая корпорация, объединявшая ремесленников одной специальности, имела на базаре свое собственное место: либо особый торговый ряд, либо площадь где-нибудь возле приметных зданий – крупной мечети или медресе. Посторонние продавцы туда не допускались. С ремесленников взималась плата за

право торговать своими изделиями в отведенном для того или иного ремесла месте. Эта плата – *тагижой* (Хорезм) или *танга* – была формой обложения ремесленников государственным налогом.

Базары были предметом постоянной заботы городских властей и ремесленных корпораций. В некоторых городах базарные улицы закрывались крышами для защиты покупателей летом от палящих лучей солнца, зимой – от дождя и снега. Часть лавок, принадлежавшая самым богатым купцам, помещалась в торговых зданиях (*тим*), сложенных из жженого кирпича.

Сельскохозяйственные продукты также продавали в определенном для каждого вида месте: в одном – зерно, в другом – хлопок, в третьем – сухие фрукты и т.д. Торговля зерном, хлопком, сушеными продуктами производилась в особых складах, так называемых *каптон*, которые большей частью находились так же, как и *карвон сарой*, в частном владении. Хозяин получал обычно натурой определенную долю со всех складываемых и продаваемых там товаров. В *каптоне* имелись весы. Весовщики также взимали за взвешивание более или менее определенную плату.

На особых базарах, обычно расположенных ближе к окраинам города, шла торговля дровами, древесным углем, строевым лесом, фуражом. В крупных городах имелось несколько скотских базаров, на каждом из которых продавался особый вид скота. В торговле скотом главным образом было развито посредничество. Посредники-профессионалы (*даллол*) играли большую роль в торговых сделках между горожанами и степняками. У последних оформление сделок через посредника вошло в обычай. Пока не вмешивался *даллол*, степняк не решался ни назвать цену, ни вступить в какие-либо переговоры со своим покупателем. Даллолы очень злоупотребляли неопытностью и беспомощностью своих клиентов в торговых делах.

Также преимущественно в торговле скотом сложился институт «торгового друга» – постоянная личная связь сельчан и степняков из определенного района с каким-нибудь горожанином. У него останавливался деревенский житель, приехавший на базар для продажи своих продуктов и для покупки городских изделий. «Торговый друг» выступал при сделках посредником, получая известное вознаграждение. Нередко такая связь устанавливалась между односельчанами, переселившимися в город и переходила из поколения в поколение.

Кроме рядов, где продавались различные товары, в каждом городе был также «рынок поденщиков» (*мардикор бозори*), где ежедневно с утра собирались все ищущие работу и куда приходили те, кто хотел взять работников. Здесь нанимались только чернорабочие. Мастера-строители и другие ремесленники нанимались через старшину корпорации.

На базарах крупных городов торговля производилась каждый день, в обычные дни покупателями были только горожане. В «базарные дни» (один или два дня в неделю) в город съезжались покупатели и продавцы из ближних и нередко отдаленных селений. Улицы города переполнялись народом. Базары служили не только пунктом торговли, но и местом развлечения, поэтому каждый взрослый мужчина в базарный день считал своим долгом побывать там.

Большую роль в торговле играли *карвон-сарой*, которые были не только складами, но и торговыми помещениями. Их число свидетельствовало о развитии товарно-денежных отношений. Так, в 1913 г. в Ташкенте было

45 караван-сараев, в Бухаре к началу XX в. насчитывалось 50, в Самарканде – 25 караван-сараев, по несколько десятков в Хиве, Коканде, других крупных городах и селениях, где происходили базары.

Караван-сарай представлял собой более или менее обширный двор, по периметру которого были выстроены, иногда в два этажа, небольшие комнатухи-кельи (*хужра*), а внизу – складские помещения для товаров. Товары складывались также и во дворе. На ночь ворота караван-сарая запирались и он охранялся сторожем. В нем останавливались приезжие купцы, которые нередко жили там подолгу. Богатые купцы, имевшие постоянную связь с городом и ведущие крупную торговлю, иногда строили собственный караван-сарай. В Бухаре хивинским купцам принадлежало несколько караван-сараев, в Самарканде свой караван-сарай имели ургутцы. Большинство караван-сараев принадлежало частным лицам, часть принадлежала религиозным учреждениям (*вақф*), была собственностью казны и эмира. Они приносили своим владельцам большой доход в качестве арендной платы за пользование кельями, за содержание и постой верховых и вьючных животных, за хранение товаров и т.д.

В крупных городах караван-сарай также были специализированными: в одних торговля обувью, в других – коврами, в третьих – красящими веществами, привозимыми из разных стран. В караван-сараях производились как розничная торговля, так и в особенности оптовые операции. Часть помещений крупных караван-сараев использовалась под жилье. Их нанимали у хозяев караван-сарая приезжие, оставшиеся в городе на длительный срок. Многие крупные купцы устраивали себе в караван-сараях постоянные конторы, где происходили их встречи с клиентами.

Торговцы разделялись по специальностям в зависимости от рода продаваемого ими товара, а также по их положению в обществе и благосостоянию. Выделялись крупные купцы-оптовики (*савдогар*), состоятельные владельцы лавок (*дукондор*); многочисленные мелкие торговцы имели либо местечко, где они раскладывали свой незатейливый товар прямо на земле, либо торговали им вразнос. Торговцы-разносчики, например хлебники, обычно торговали не от себя, а от хозяина, в карман которого шла львиная доля их выручки. Были также разъездные торговцы, ездившие на лошади или на осле со своим товаром, умещавшимся нередко в переметной сумке – *хуржуне*.

Широкий размах торговых операций крупных купцов, которые должны были совершать различные, в том числе и кредитные, операции, делал необходимым участие в торговле грамотных, хорошо подготовленных людей, своего рода клерков. Они назывались *мирзо*. Клерков-мирзо имели все купцы, ведущие оптовую торговлю. Один из клерков исполнял у крупных торговцев обязанности казначея и доверенного лица бая. Он хранил наличные деньги, получал денежные поступления и расплачивался с клиентами. Общественное положение мирзо было довольно высоким. Те из них, которые работали на крупных баев и были полностью заняты в их конторе, получали большое жалованье, выплачиваемое помесечно, и нередко производили торговые операции и на свои средства.

Чрезвычайно своеобразной фигурой среди прослойки, связанной с торговлей, были «посредники» – *косид*. Это были люди, с помощью которых осуществлялись расчеты при весьма распространенной торговле в кредит. Ни купцы, ни отпустившие товар в кредит, ни те, кто его получил – если

они жили не в городе – не затрудняли себя при расчете. Получение денег, когда наступал срок его уплаты, брали на себя *косиды*. *Косиды* все время разъезжали, направлялись то в один, то в другой район. Когда становилось известно, что *косид* едет в определенное место, все торговцы города, имевшие там должников, забравших у них товар в кредит, поручали *косиду* получить за это плату. Подобные сделки не оформлялись документами. Отпуская товар в кредит, купец отмечал это у себя в тетради (*дафтар*), с получившего товар расписки не требовал. Должник возвращал свой долг по устному требованию *косида*, который на словах передавал поручение своего клиента. Получив деньги за товар, *косид* также не давал за это никакой расписки. Без расписки сдавал он полученные деньги и дававшему поручение клиенту.

Если *косиды* были институтом, порожденным условиями средневековой торговли, то с зарождением капиталистической торговли можно связать такую фигуру торгового мира, как комиссионеры. Употреблявшийся для обозначения комиссионера термин (*комиссия*) показывает, что эта фигура появилась в среднеазиатской торговле вместе с развитием торговых связей с Россией. Крупные баи, закупившие товары в сельских районах для экспорта в Россию, действовали через доверенных лиц – комиссионеров, которые получали от баев деньги, закупали для них товары и получали определенный процент с капитала, которым оперировали.

Низший слой людей, занятых в торговле, составляли те, кто обслуживал караван-сарай и торговые ряды. Это были сторожа караван-сарая и торговых рядов, в обязанность которых входило поддержание чистоты и порядка и охрана оставленных там на ночь товаров. Во многих караван-сараях имелись специалисты-упаковщики, которые умели хорошо паковать товары определенного вида – ткани, каракулевые шкурки, хлопок и т.д. Низшую категорию обслуживающего персонала караван-сарая составляли грузчики. Они перетаскивали грузы в самом караван-сарая, носили товар по поручению покупателей к нему домой и там, сгрузив товар с животного, переносили и складывали его на места. Вязчики и носильщики не имели определенных доходов. Они собирались ежедневно к обслуживавшему ими караван-сарая и ждали, пока появится наниматель, который и оплачивал произведенную ими работу.

Общинное корпоративное начало, характерное для средневековой эпохи, проявлялось и в жизни узбекского купечества конца XIX – начала XX в., в первую очередь в крупнейших городах, где было много торговцев.



Торговец. г. Шерабад
Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

Особую корпорацию составляли крупные купцы-оптовики (*савдогар*). В нее принимались лишь те, чье положение в торговом мире было достаточно высоко и прочно, а достоинство купца и его деловые качества доказаны совершенными им крупными выгодными сделками. Главой корпорации, а вместе с тем и старшиной всего бухарского купечества было лицо, носившее титул *карвонбоши* (начальник каравана). *Карвонбоши* должен был пользоваться авторитетом и иметь общественный вес, что определялось и его личными качествами, и богатством. Его выбирали из своей среды члены корпорации савдогаров. Кандидатуры выдвигали крупнейшие, самые знаменитые купцы. Он ведал отношениями между купцами, разбирал возникшие в их среде недоразумения и ссоры, стремясь не допустить передачи тяжбы в казийский суд. В помощь старшине избирался помощник – *пойкор*. В его руках находился гильдейский список, куда он вносил новых лиц, принятых в число *савдогаров*. *Пойкор* созывал в случае нужды членов корпорации к *карвонбоши* и приглашал их всех на семейные праздники членов корпорации.

Корпорация *савдогаров* включала в себя лишь высший слой купечества. Средний и низший слои подобной организации не знали. Торговцы объединялись по торговым рядам, в которых находились их лавки, или базару, где они торговали. Торговцы одного ряда постоянно находились в общении, поддерживали личное знакомство, приглашали друг друга на свои семейные празднества и поминки. Они избирали из своей среды старшину (*оқсоқол*). Старшина торгового ряда избирался из тех, кто имел лавку в этом ряду. Его обязанностью было наблюдать за порядком в своем ряду, следить за ходом торговли в нем, улаживать все недоразумения между торговцами, торгующими в одном ряду, а также между торговцами и покупателями. Когда откуда-нибудь приходила партия товара, аксакал был обязан распределять его между торговцами своего ряда. При посредстве аксакала совершались сделки на отпуск или получение товара в кредит, и авторитет аксакала был порукой в том, что обязательства будут выполнены.

РАЗВИТИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ЭКОНОМИКИ В XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

ПРОМЫШЛЕННОСТЬ. ТРАНСПОРТ

Промышленность. Первые промышленные отрасли на территории Узбекистана возникают еще в рамках Туркестанского генерал-губернаторства: это хлопкоочистительные, маслобойные, винокуренные, пивоваренные, табачные и мукомольные заводы. Наиболее развитой областью являлась хлопкоочистительная промышленность. Достаточно сказать, что в 1908 г. в ней насчитывалось уже 234 завода.

Появление промышленности стало важным историческим шагом, повлекшим за собой сдвиги не только в экономике края, но и в его социальной структуре, общественной жизни, быту и сознании людей. Это – оживление экономической жизни городов и рост их населения, развитие железных дорог и инфраструктуры транспортных коммуникаций, расширение оборота торговли, формирование национального рабочего класса, вовлечение больших слоев населения в общественную жизнь, повышение образованности, новые культурные привычки и изменения традиционного быта. Промышленность оказала огромное влияние и на сельское хозяйство, в котором была занята подавляющая часть коренного населения. Так, задачи, которые ставила российская текстильная промышленность перед местными хлопкоочистительными заводами, привели к созданию селекционной базы и созданию сортов хлопчатника с новыми свойствами, росту поставок продукции сельского хозяйства на растущие городские рынки и культивации новых видов продуктов.

С установлением советской власти экономическая жизнь в крае качественно трансформируется в связи с ее переводом на новые политические рельсы, поэтому в хозяйственной жизни и занятиях узбеков происходят большие изменения. Это – национализация промышленных предприятий, железных дорог, угольных шахт и земельных владений, а также включение экономики Узбекистана в единый народнохозяйственный комплекс СССР, определившие в дальнейшем характер развития узбекской индустрии. Формируются принципы централизованного управления экономикой и командно-административный тип хозяйственного механизма.

На базе политики индустриализации в республике создается современная многоотраслевая промышленность на основе государственной собственности. Формируются национальный рабочий класс, занимавший, правда, незначительный удельный вес, и инженерно-техническая номенклатура. Как пишет З.Х. Арифханова, в связи с тем, что в целых отраслях республиканской промышленности узбекский рабочий класс составлял меньшинство, созданный за годы советской власти индустриальный комплекс характеризует скорее узбекскую республику, нежели узбекскую нацию (Национальный вопрос..., 1989. С. 51).

В 1920–1930-е годы многоотраслевая (современная в тот период) промышленность позволила Узбекистану превратиться в индустриально-аграрную

республику. Только в предвоенные годы (1938–1941) в Узбекистане было введено в строй 134 промышленных и энергетических объекта.

В годы войны Узбекистан стал одним из важных ресурсных регионов, поставлявших фронту военное вооружение и другую технику, обмундирование и продовольствие. В военные годы в республику было эвакуировано полностью или частично около 100 крупных промышленных предприятий, введено в строй 280 новых предприятий. Это, в свою очередь, повлияло на диверсификацию экономики республики и уровень его индустриализации. Вместе с эвакуированными предприятиями в Узбекистан прибыло много инженеров, квалифицированных рабочих, технического персонала, что способствовало росту индустриализации республики и профессиональной квалификации национальных кадров. Кроме того, работа бок о бок и совместная жизнь с эвакуированными специалистами и рабочими привели к приобретению новых культурных навыков.

Рост промышленности и расширение ее многопрофильности продолжались и в послевоенное время. В 1986 г. в ней насчитывалось 1543 производственных объединения и предприятия, из них 35 в электроэнергетике, 13 в топливной промышленности, 7 в черной металлургии, 39 в химической и нефтехимической промышленности, 303 в машиностроении и металлообработке, 83 в лесной, деревообрабатывающей и целлюлозно-бумажной промышленности, 185 в промышленности строительных материалов, 10 в стекольной и фарфорофаянсовой промышленности, 361 в легкой и 278 в пищевой промышленности (Народное хозяйство Узбекской ССР., 1987. С. 51).

Формирование современной промышленности и урбанизированных ареалов повлекли за собой изменения в профессиональном уровне, овладении новыми профессиями и в традиционном мировоззрении узбеков. Работа на современном технологическом оборудовании и в многонациональных трудовых коллективах, система квалификации и переквалификации рабочих кадров, стажировки по обмену опытом на передовых предприятиях страны значительно раздвинули горизонты традиционного мировоззрения. В крупных городах, прежде всего в столице, образ жизни и урбанистическая культура населения стали существенно отличаться от традиционных поселковых общностей. Урбанизм привел к таким новым элементам образа жизни, как увеличение пространственного распределения жилья и работы, проживание в многоэтажных комплексах, сужение родственно-соседских отношений и «семейного дела», сложная система социальных взаимосвязей и коммуникаций, интенсивные психологические нагрузки и темп жизни, появление субкультур и приверженных им социальных субгрупп, полиэтничность окружения, рост межнациональных браков, новые виды досуга, недоступный для села уровень технологий и т.д.

В промышленно-урбанизированных центрах система общежитий (в том числе и семейных) и получения квартир от промышленных организаций привела к росту нуклеарных семей. Система оплаты труда, где рост заработной платы зависел от квалификации (разряда) рабочего, количества и качества индивидуального труда и карьерного продвижения, формирует новую мотивационную систему поведения, ориентированную на личный успех и индивидуальный рост в системе иерархично связанных должностных позиций, что отсутствовало в работе сельской трудовой общины и кустаря ремесленника. Работа в многонациональных коллективах и отрыв от прежних мест

проживания и родственно-соседского окружения, мультикультурная атмосфера города, появление друзей из прежде незнакомых народов стали основой формирования устойчивого русско-узбекского двуязычия, взаимопроникновения культур и других трансформационных процессов в узбекской идентичности. Через обучение в русскоязычных городских школах (по уровню выше, нежели сельские национальные) и систему рабфаков осуществлялся доступ молодых узбекских рабочих в высшие учебные заведения.

В годы независимости происходит качественно новый виток в развитии промышленности и транспорта республики. Прежде всего это связано с тем, что с распадом СССР образованные на постсоветском пространстве государства получили возможность самостоятельного моделирования национальных экономик. Так, в Узбекистане были сформулированы пять принципов модели перехода к рыночной экономике: деидеологизация экономики, государство – главный реформатор, обеспечение верховенства закона, проведение сильной социальной политики, поэтапность и постепенность в осуществлении рыночных реформ (Каримов, 1996. С. 286, 287). Для реализации этой модели был принят ряд законов и постановлений (либо изменения в действующих законах), направленных на поэтапный и системный переход к рыночной экономике. Это такие законы, как «О собственности в Республике Узбекистан», «О предпринимательстве в Республике Узбекистан», «Об аренде», «О разгосударствлении и приватизации», «О конкуренции и ограничении монополистической деятельности на товарных рынках», «О биржах и биржевой деятельности», «Об иностранных инвестициях в Республике Узбекистан», «Об обществах с ограниченной и дополнительной ответственностью», «О банкротстве», «О концессиях», «О стимулировании развития малого и частного предпринимательства», «Об акционерных обществах и защите прав акционеров», «О палатах товаропроизводителей и предпринимателей», «О гарантиях и мерах защиты прав иностранных инвесторов» и др.

В итоге в республике сформирована многоукладная экономика – появляются частные, кооперативные и совместные предприятия, общества с ограниченной ответственностью, филиалы зарубежных компаний и др. Поэтапно реализуется политика приватизации. Так, с 1997 по 2007 г. приватизировано 10 896 предприятий и объектов (Статистический ежегодник. 2009. С. 205). В экономику республики привлекаются значительные иностранные инвестиции: в 2007 г. в республике зарегистрировано 3579 предприятий с иностранными инвестициями из 44 стран (Статистический ежегодник. 2009. С. 355–357); осуществляются проекты при поддержке международных финансовых организаций – Всемирного банка, Азиатского банка реконструкции и развития и др. Создана новая финансово-банковская система и собственная национальная валюта. Достигнуты важные стратегические цели – топливно-энергетическая и зерновая независимость.

Продолжается новое промышленное строительство, причем на основе новейших технологий. Это такие важные в стратегическом отношении объекты, как Шуртанский газохимический комплекс, Бухарский нефтеперерабатывающий завод, Асакинский и Самаркандский автомобильные заводы, Кунградский содовый завод, Дехканабадский завод калийных удобрений, десятки текстильных комплексов, новых предприятий и объектов инженерно-коммуникационной инфраструктуры.



Бухарский нефтеперерабатывающий завод
Из фотоальбома «Узбекистан на пути прогресса». 2001 г.

Не только городское, но и сельское население стало вовлекаться в сферу индустриального труда путем маятниковой миграции. Этому способствовало массовое высвобождение рабочих мест за счет миграции русскоязычного населения в 90-х годах, что повлекло за собой приток узбеков в крупные города. Кроме того, построенные в годы независимости промышленные объекты также стали активно привлекать в сферу квалификационного индустриального труда новые слои узбекского населения, в связи с чем узбеки стали овладевать новыми профессиями.

Энергетическая система Республики Узбекистан полностью покрывает потребности в электроэнергии экономики и населения страны. Излишки электроэнергии экспортируются в соседние страны. В годы независимости энергетическая система страны стала развиваться в направлениях

гидро- и теплоэнергетики. В гидроэнергетике взят курс на развитие малой гидроэнергетики – в строительстве малых ГЭС.

С 1995 г. Узбекистан прекратил импорт нефти и обрел нефтяную независимость. Начался процесс модернизации нефтеперерабатывающих заводов (в г. Фергане), построенных в годы советской власти, и строительства новых объектов (в г. Бухаре). При участии японских компаний «Мицубиси» и «Тойота Инжиниринг» на Ферганском нефтеперерабатывающем заводе было налажено производство элементарной серы, технология аминовой очистки газа и гидросульфурация дизельного топлива. Сегодня на заводе производится более 50 видов нефтепродуктов, отвечающих мировым стандартам. Общая годовая мощность нефтеперерабатывающих заводов республики в годы независимости достигла возможности переработки 11,2 млн т нефти и газового конденсата. Коллективы предприятий в основном состоят из узбеков.

Газовая промышленность является самым развитым направлением топливно-энергетического комплекса страны. Узбекистан стал одним из главных поставщиков природного газа в соседние страны. К 2005 г. показатель газификации населенных пунктов республики составил 74,5%, а в городах – 98%. В 2001 г. в республике на основе американской, итальянской и японской технологий был внедрен в строй крупнейший в Средней Азии Шуртанский

газохимический комплекс. В результате местными специалистами были освоены технологии производства полиэтилена, разжиженного газа и газового конденсата.

Цветная металлургия является ведущим направлением металлургической промышленности республики. Узбекистан занимает пятое место в мире по запасам золота и девятое место по ее переработке. Если в советский период золото вывозилось за пределы республики только в виде сырья, то, начиная с 1993 г., наряду с добычей золота налажена его переработка (СП «Зарафшон-Ньюмонт»).

В химической промышленности одним из важнейших направлений является производство минеральных удобрений. В период независимости Узбекистан наладил экспорт минеральных удобрений

и химических веществ. Если в 1994 г. экспорт минеральных удобрений и других химикатов был осуществлен на сумму 26 млн долл. США, то в 2005 г. этот показатель составил более 74 млн долл. В республике налажилось производство фосфорита, целлюлозы, калийных удобрений, полимеров, которые раньше не производились. В 2006 г. был введен в строй единственный в Центральной Азии Кунградский содовый завод, мощность которого составляет 100 тыс. т продукции в год.

В годы независимости получило широкое распространение производство товаров из пластмассы, полиэтилена и полипропилена (Джизакский пластмассовый завод, СП «Совпластитал» и др.). А продукция Ташкентского лакокрасочного завода, в результате модернизации, постепенно стала вытеснять импортные изделия на рынке страны.

Тракторостроение считается одним из важных направлений машиностроения республики. Продукция Ташкентского тракторного завода была широко известна и в период СССР. В годы независимости на базе завода началось производство новых моделей тракторов. В 1994 г. предприятие начало производить универсальные трактора с дизельным мотором, которые получили широкое применение в сельском хозяйстве.

Одним из новых направлений машиностроения в период независимости стало автомобилестроение. С 1996 г. совместно с южнокорейской компанией ДЭУ в г. Асака Андижанской области, одной из самых густонаселенных регионов республики, началось производство современных легковых автомо-



Добыча золота в карьере

Из фотоальбома «Узбекистан на пути прогресса». 2001 г.



Завод Ташкенткабель
Из фотоальбома «Ташкент 2000». 1983 г.



Продукция ЗАО «GM – UZBEKISTAN» (бывшее СП «УзДЭУавто»)
Из фотоальбома «Узбекистан – на пути прогресса». 2001 г.

билей марок «Тико», «Нексия», микроавтобуса «Дамас». В 2001 г. завод расширил свое производство, выпустив легковой автомобиль «Матиз», с 2003 г. начато производство легкового автомобиля представительского класса «Ласетти», а в 2010 г. – автомобиля «Спарк». В 2005 г. экспорт автомобилей превысил их продажу на внутреннем рынке. Значимость асакинского завода не только в том, что Узбекистан присоединился к клубу стран, производящих автомобили, и не только в роли автомобилестроения в национальной экономике. Ферганская долина всегда испытывала избыток трудовых ресурсов, особенно среди местных национальностей. Завод в Асаке позволил не только создать новые рабочие места, но и вовлечь в современное высокотехноло-

гичное производство узбеков. Вначале основные электромонтажные работы и управление над сборочным процессом автомобилей осуществлялись специалистами из Южной Кореи. Постепенно технология была освоена и местными специалистами, и сегодня все операции по производству автомобилей выполняются ими. Если в первые годы работы автозавода основные запчасти ввозились из Южной Кореи, то теперь постепенно в республике было налажено производство комплектующих, список которых расширяется.

В 1995 г. в Самарканде совместно с турецкой компанией «Коч холдинг» был построен завод по производству автобусов и грузовых автомобилей. Эти автобусы вместительностью 35–45 пассажиров составили основу городского транспорта городов и районов республики.

Около $\frac{1}{3}$ населения республики, занятых в промышленности, сосредоточены в легкой отрасли, в которой производится 50% товаров народного потребления. За годы независимости были созданы десятки тысяч новых рабочих мест.

Хлопкоочистительная промышленность является ведущим направлением легкой промышленности республики, в которой преимущественно заняты узбеки. Узбекистан занимает пятое место в мире по выращиванию хлопка сырья и второе место по экспорту хлопкового волокна. В годы независимости в данной отрасли произошли кардинальные перемены, в частности, республика сократила экспорт хлопка в виде сырья, как это было в советский период. Собственная переработка хлопка способствовала расширению текстильной промышленности. При участии корейского, турецкого, японского и швейцарского капитала в 1995–2005 гг. в республике было построено несколько крупных текстильных заводов с современным оборудованием, которые в основном ориентированы на экспорт. Трудовые коллективы предприятий, расположенных в черте города, в основном состоят из рабочих, приезжающих из близлежащих окраин городов, которых привозят на работу специальным транспортом. Тем самым наблюдается маятниковая миграция населения, которая способствует увеличению числа рабочих-узбеков, особенно женщин, и ярко прослеживается на примере крупных городов.

С созданием предприятий с иностранными инвестициями узбекские рабочие и инженерно-технический персонал начинают осваивать зарубежные технологии, современный стиль труда. То же самое происходит с теми



Узбекско-турецкое СП «СамКочавто» по выпуску автобусов и среднетоннажных грузовиков (ныне – узбекско-японское СП)

Из фотоальбома «Узбекистан – на пути прогресса». 2001 г.

узбекскими трудовыми контрактниками, кто оказался на современных предприятиях зарубежных стран (например, в Южной Корее по межправительственным соглашениям). Кроме того, длительное пребывание за рубежом стало оказывать влияние на вкусы в одежде, еде, дизайне помещений, аксессуарах и т.д.

Транспорт. Современный транспорт также играет значительную роль в изменении традиционного образа мышления и моделей поведения узбеков. Известно, что вплоть до XX в. на территории Узбекистана для переездов на более или менее значительные расстояния применялся в основном караванный способ передвижения. В городах и сельских местностях также было распространено передвижение верхом: на лошади, осле, верблюде и муле. Роль водного транспорта была незначительной.

В XX в. все виды современного транспорта (городской, железнодорожный, автомобильный, воздушный, речной и трубопроводный, а также различные промышленные виды транспортировки, как ленточные канатно-подвесной и т.д.) получают широкое развитие, являясь составной частью единой транспортной системы. Он становится не только средством передвижения людей, но и оказывает существенное влияние на развитие и размещение производительных сил в республике, обеспечивает экономические связи между отраслями народного хозяйства, внутренними районами и республиками.

Транспорт является важнейшей составной частью рыночной инфраструктуры. Сегодня в Узбекистане развиты все его виды, которые постоянно находятся в процессе модернизации. Причем транспорт сегодня имеет не только локальное, но и международное значение. Так, Национальная авиакомпания выполняет регулярные рейсы более чем в 40 городов мира, в том числе Америку, страны Европы, Ближнего и Среднего Востока, Юго-Восточной и Центральной Азии, СНГ. Были построены международные центры логистики «Аэропорт Навои» и «Ангрен», создающие единую систему страны, обеспечивающие выход к транснациональным транспортным коридорам и мировым рынкам. Через международный аэропорт г. Навои выполняются регулярные рейсы в такие города мира, как Франкфурт, Сеул, Брюссель, Милан, Бангкок, Дели, Дакка, Мумбаи и др. Оказываются транспортно-экспедиционные, погрузочно-разгрузочные услуги и услуги по хранению грузов через Центр логистики г. Ангрена.

Развитие современного транспорта кардинально изменило традиционную жизнь узбеков.

Во-первых, сжалось пространство и время, которые принципиально отличны в аграрном и индустриальном обществах. Возможность быстрого перемещения на большие расстояния создала предпосылки для динамичного восприятия мира и перемен. Во-вторых, благодаря современному транспорту пространство и время становятся все более однородными по принципу «в любое место в любое время». Благодаря этому многие жители, в том числе и сельские, могут работать в городах или районных центрах, удаленных от места жительства. Занятие малым и средним бизнесом также требует постоянного оперативного передвижения от рынка закупки к рынку продажи. Во многих областных центрах курсируют маршрутные такси, что, в конечном счете, удовлетворяет и эти потребности людей. Конечно, данный принцип пространственно-временной однородности еще относителен, если говорить о международных поездках, однако по сравнению с видами транспорта XIX в.

и XX в. и особенно в наши дни современный транспорт обеспечивает передвижение населения в том числе и за рубеж. В-третьих, знакомство с другими культурными ареалами (Россия, Кавказ, Прибалтика и другие советские республики, а после независимости и страны дальнего зарубежья – США, Западная Европа, Южная Корея, Индия, Китай и т.д.) позволило расширить культурные контакты. То же самое можно сказать о постоянных контактах сел и городов (прежде всего столицы Ташкента), в которых проживало большинство представителей различных этнических групп. Посредством постоянных поездок также транслируются столичные культурно-бытовые нововведения в отдаленные районы. В-четвертых, современный транспорт позволил многим людям в более полной мере реализовывать свои духовные и ритуальные потребности. Это – посещение святых мест, которые рассредоточены по всем областям Узбекистана и соседних стран, а также важный для всех мусульман хадж.

В годы независимости Узбекистан прошел сложный путь от решения задач макроэкономической стабилизации и ускоренного развития базовых отраслей (в основном нефтяной и газовой), оживления экономики за счет расширения импортозамещения до обеспечения темпов экономического роста преимущественно за счет экспортной ориентации промышленности. Одной из задач современной экономики Узбекистана является ее структурная перестройка. Так, доля промышленного производства в ВВП с 14% в 2000 г. увеличилась до 24% в 2009 г., транспорта и связи – с 7,7 до 12% (Структурные преобразования...). Наряду с этим важнейшими направлениями современной экономической политики являются модернизация, техническое и технологическое обновление производства и ресурсосбережение, а также дальнейшая либерализация экономики. Меняется и облик рабочего-узбека, прошедшего путь от ручного труда к механизированному производству, от механизации к автоматизации и производству на основе современных информационных технологий.

СЕЛЬСКОЕ ХОЗЯЙСТВО

В XX в. в сельском хозяйстве республики и жизни узбекского дехканства произошли коренные изменения. Это был период большой реконструкции в земледелии и животноводстве, который имел существенные последствия для всего хозяйства и образа жизни узбеков. Аграрные реформы 1920–1930-х годов, коллективизация сельского хозяйства резко изменили социальную структуру кишлака, систему организации труда, буквально в одночасье был осуществлен переход от индивидуальной трудовой деятельности к коллективному ведению хозяйства. Однако объединенные в колхозы дехканские хозяйства, в силу новых способов регулирования и оплаты труда, не дающих материальные стимулы, не были заинтересованы в повышении производительности труда в общественном производстве, предпочитая трудиться на своих личных участках.

Коллективизация сопровождалась «раскулачиванием» и выселением в другие регионы страны тысяч семей. При этом отсутствовали четкие критерии, кого считать кулаками. Раскулачивали за религиозность, проявление недовольства действиями администрации, нередко просто сводили личные



Механизованная обработка хлопкового поля. Вторая половина XX в. Кашкадарьинская область

Из фотоальбома «Қарши – 2700». 2006 г.

счеты. Крестьяне, в том числе середняки и даже бедняки, опасаясь попасть в списки кулаков, сужали свою хозяйственную деятельность. Тяжелый удар по сельскому хозяйству нанесли массовые репрессии и аресты многих организаторов колхозного движения. В целом политика «сплошной коллективизации» сопровождалась снижением жизненного уровня дехкан и объема произведенной сельхозпродукции, массовым голодом 1932–1933 гг.

В ходе коллективизации решалась и другая большая задача – расширение хлопковых посевов и достижение хлопковой независимости СССР. Традиционные отрасли земледелия при этом сокращались, значительно менялась структура посевных площадей. Доля хлопка в структуре посевов неуклонно возрастала, дойдя в 1986 г. до 75% от общей посевной площади республики. Уменьшение площадей под личными подсобными хозяйствами, которые на протяжении советского периода были одним из главных источников дохода дехкан, вело к ухудшению их материального состояния.

Вместе с насильственной коллективизацией утвердились жесткие неэкономические рычаги управления сельским хозяйством. Административно-командные методы сохранялись и в последующие годы, нанося интересам колхозников огромный урон, сдерживая их инициативу, обостряя продовольственный дефицит, тормозя социальное и экономическое развитие села.

Вместе с тем обобществление мелкого индивидуального хозяйства дало возможность использования современной техники, а также применения новых агротехнических способов введения хозяйства. В течение многих десятилетий была проделана большая работа по механизации сельскохозяйствен-

ного производства. На конец 1986 г. на полях республики работало 192,8 тыс. тракторов, 14,2 тыс. хлопкоуборочных машин, 37,9 тыс. зерноуборочных комбайнов. Большинство этой техники было произведено в Узбекистане, в котором сформировалась собственная индустриальная база. Техническая оснащенность позволила механизировать основные работы во всех отраслях сельского хозяйства.

Широко стали использоваться минеральные удобрения, выпускаемые химической промышленностью республики, что повлияло на повышенные урожаев. Но в погоне за перевыполнением планов злоупотребление минеральными удобрениями, которые превышали всякие нормы, приводило к истощению почвы, ухудшало здоровье людей.

В советское время началась работа по селекции новых сортов растений, а также пород животных. Увеличилась общая посевная площадь, благодаря ирригационно-мелиоративным работам в посевной оборот были введены 2 млн га новых земель. Но непомерное увеличение орошаемых площадей имело и пагубные последствия. Это заболачивание и засоление земель, нерациональное использование водных ресурсов Сырдарьи и Амударьи, что привело к катастрофическому уменьшению бассейна Аральского моря.

Господство государственной и колхозной собственности на землю, командно-административная система управления, жесткие госзаказы на производство продукции и регулирование цен государством явились причиной кризиса в сельском хозяйстве.

В годы перестройки начинаются реформы в этом секторе (арендный подряд), которые более активно продолжились с первых лет независимости. Сегодня сельское хозяйство по-прежнему является важной составной экономики современного Узбекистана, на него приходится 30% ВВП, 60% валютных поступлений. В 2008 г. в сельском хозяйстве занято 27,5% работающих (Узбекистан в цифрах. 2009. С. 45).

Были приняты законы «О земле» (1990), «О разгосударствлении и приватизации» (1991), «О дехканских хозяйствах» (1992), «О хозяйственных обществах и ширкатах» (1992), «О земельном налоге» (1993), «О воде и водопользовании» (1993) и другие, ставшие правовой основой перемен в сельском хозяйстве. Конституционно закреплено, что земля не подлежит продаже в частную собственность, а может лишь передаваться на условиях ее долгосрочной аренды. Земля предоставляется в пожизненное пользование с правом наследования.

Принятые законы и постановления правительства заложили основу для создания в сельском хозяйстве фундамента многоукладной экономики. Изменения претерпели система управления и методы хозяйствования.

18 марта 1998 г. был принят Указ Президента Республики Узбекистан «О программе углубления экономических реформ в сельском хозяйстве в 1998–2000 годах». В эти же годы были утверждены «Земельный кодекс» Республики Узбекистан, законы «О сельскохозяйственных кооперативах (ширкатных хозяйствах)», «О фермерских хозяйствах», «О государственном земельном кадастре».

После обретения независимости на месте бывших совхозов и колхозов стали формироваться новые формы хозяйствования, среди которых перспективными были признаны ширкаты, дехканские и фермерские хозяйства.

Важнейшим результатом начального этапа осуществления экономических реформ в Узбекистане явилось наделение населения землей путем расширения личных приусадебных участков, отвода новых, как правило, орошаемых, земель под личные подворья и садово-дачные участки. В эти годы стали формироваться и развиваться дехканские хозяйства, которым давались земли для бессрочного пользования. Если в 2005 г. их насчитывалось 4544,4 тыс., то в 2008 г. их число составило 4703,0 тыс. (Сельское хозяйство..., 2009. С. 35, 160).

Особое внимание уделялось фермерским хозяйствам. Первые фермерские хозяйства в Узбекистане были созданы в форме дехканских хозяйств согласно закону «О дехканских хозяйствах», принятому 3 июля 1992 г. С конца 1990-х годов организация фермерских хозяйств и правовые отношения в области их деятельности регулируются законом «О фермерских хозяйствах» (1998 г., новая редакция – 2004 г.). В отличие от дехканских хозяйств, земля фермерским хозяйствам выдается на определенный срок.

На основании «Концепции развития фермерских хозяйств 2004–2006 гг.» были приняты меры по организации фермерских хозяйств на месте низко rentабельных и убыточных ширкатных хозяйств. В 2005 г. число фермерских хозяйств составило 125,7 тыс., а в 2008 – 218,6 тыс. На каждое фермерское хозяйство в эти годы приходилось в среднем по 26–30 га земли. Земельная площадь, выделенная фермерам, увеличилась с 3775,3 тыс. га в 2005 г. до 5896,8 тыс. га в 2008 г. (Сельское хозяйство..., 2009. С. 35).

Возросла доля фермерских хозяйств в валовом производстве сельхозпродукции. В 2008 г. в производстве хлопка она возросла до 99,1%, увеличился удельный вес фермерских хозяйств в производстве картофеля – до 16,2%, овощей – до 32,9 %. (Сельское хозяйство..., 2009. С. 39).

Для более эффективной деятельности фермерских хозяйств была проведена работа по расширению земельных площадей. В 2008 г. в среднем она составила 93,7 га в хлопководстве и зерноводстве, а в животноводстве – 164,5 га (Каримов И.А., 2009. С. 158).

Изменилась система госзаказов на сельхозпродукцию, исключая хлопок и пшеницу. Госзаказы на пшеницу и хлопок сократились, вместе с тем закупочные цены на них увеличились. Кроме того, сегодня все хозяйства республики освобождены от налогов на доходы и на добавленную стоимость. Дехканину и фермеру дано право на основе договорных цен продавать свою продукцию собственникам акционерных и частных компаний.

Для эффективной работы фермерских и дехканских хозяйств было необходимо создание новой материально-технической базы сельского хозяйства, комплексной механизации производства. За 1995–2000 гг. учеными республики создано более 60 новых машин и усовершенствовано 103 машины. Предприятиями республики обеспечен выпуск пахотных тракторов, плугов, механических и пневматических сеялок, опрыскивателей-опылителей вентиляторных и штанговых, приспособлений для обработки гербицидами и другой эффективной техники. В середине 1990-х годов были налажены поставки из-за рубежа высокопроизводительной техники, учреждены совместные предприятия по их производству и ремонту.

Одной из ключевых отраслей народного хозяйства Узбекистана является водное хозяйство, так как 95% сельхозпродукции собирается с орошаемых полей. В целях управления водными ресурсами в республике построено

много каналов, водохранилищ, гидроузлов, насосных станций. За последние 25–30 лет освоено или улучшено мелиоративное состояние около 2 млн га орошаемых земель.

Узбекистан покрывает основную часть потребности в воде за счет региональных водных ресурсов Аральского моря. 20% воды, используемой в народном хозяйстве, формируется на территории республики, 80% поступает через территории Кыргызстана и Таджикистана. В целях эффективного, рационального и бесконфликтного пользования этими водами между государствами региона была создана Комиссия по координации межгосударственного водного хозяйства (ККМВХ) и объединения водоемов Амударьи и Сырдарьи.

В сельском хозяйстве Узбекистана ведущее место занимает земледелие. В республике возделывают технические растения (хлопчатник, табак, сахарная свекла), зерновые (пшеница, рожь, рис, кукуруза, бобовые), масляные (зигир, махсар, рапс), овощи, картофель, бахчевые, кормовые, выращивают также фрукты и виноград. За последние годы в республике заметно изменился состав посевных площадей. Сократились площади хлопчатника. В целях улучшения обеспечения населения продовольствием увеличены площади зерновых культур, овощей и картофеля.

Ведущей отраслью земледелия является хлопководство. Около 35% самой плодородной земли отведено под хлопок, на ней занята большая часть трудовых ресурсов. Хлопковое волокно – важнейший экспортный товар, по его продаже на мировом рынке республика занимает 2-е место в мире после США. На экспорт хлопка приходится 50% всех экспортных поступлений республики – это 1 млрд долл. (Герман, 2010. С. 102).

В технологию хлопководства вносятся постоянные изменения. С 1996 г. начала применяться апробированная в зарубежных странах и имевшая положительные результаты технология посева хлопчатника под пленку. Учеными



Механизированный сбор хлопка. Конец XX в. Кашкадарьинская область
Из фотоальбома «Карши–2700». 2006 г.



Хирман хлопка. Кишлак Карлук, Касбинский район, Кашкадарьинская область. 2007 г.
Фото А.А. Аширова



Механизированная обработка хлопкового поля
Из фотоальбома «Узбекистан – на пути прогресса». 2001 г.

республики выведено около 175 сортов хлопчатника (более 20 из них тонковолокнистого).

Возделывание технической культуры *кенаф* начато в республике в 1936 г. Из волокна, получаемого из стебля кенафа, изготавливаются ткани, оберточный материал, мешки, брезент, веревки, канаты, нити, кабельные нити.

Табак выращивался на территории Узбекистана издревле. На его производстве сегодня специализируется Ургутский район Самаркандской области, частично табак произрастает в Китабском, Шахрисабзском, Яккабагском районах Кашкадарьинской области. С 1995 г. в качестве эксперимента возделываются сорта *Виржиния*, *Парлей*, турецкие и болгарские сорта. Его перерабатывают и поставляют на Ташкентскую и Самаркандскую сигаретные фабрики. Созданное совместно с компанией «Бритиш Американ Тобакко» (1996 г.) СП АО «УзБАТ» в Самарканде также работает на местном сырье.

В сельском хозяйстве Узбекистана важное место занимает зерноводство. В республике сеют осенние и весенние зерновые: пшеницу, ячмень, рис, кукурузу, пшено, гречиху. Выращиваются бобовые (горох, маш, вигна, фасоль, земляной орех) и масляные культуры (зигир, кунжут, соя, махсар, подсолнечник, индов и др.). В годы независимости была проделана большая работа по развитию отрасли и достижению зерновой независимости. Был взят курс на ликвидацию монокультуры хлопка и увеличение площадей под зерновые. Для этих целей наряду с неорошаемыми стали выделяться под зерновые и орошаемые земли. Общая площадь под зерновые достигла 1300 тыс. га, из них 62% – орошаемых земель. В 2009 г. урожай пшеницы составил около 7 млн т.

Во всех областях Узбекистана развивается рисоводство. Основные плантации риса расположены в Республике Каракалпакстан, Хорезмской, Сырдарьинской, Сурхандарьинской и Ташкентской областях.



Сбор урожая пшеницы

Из фотоальбома «Узбекистан – на пути прогресса», 2001 г.



Урожай арбузов и дынь, г. Маргилан
Из фотоальбома «Маргилан–2000». 2007 г.

Важными отраслями сельского хозяйства Узбекистана являются овощеводство, бахчеводство и картофелеводство. В республике выращиваются морковь, свекла, репа, редька, редис, помидоры, баклажаны, перец, огурцы (всего около 70 видов овощей), кроме этого, бахчевые – арбузы, дыни, тыква, а также лук, чеснок, капуста, листовые овощи (салат, кинза, укроп, петрушка), разные сорта картофеля.

Посадки овощей и бахчевых являются важным источником доходов фермерских и индивидуальных хозяйств. Овощеводство развивается в районах, расположенных рядом с крупными городами и промышленными центрами. Бахчевые сеют в основном в пустынных зонах. Ранние овощи выращиваются на открытых площадях под полиэтиленовой пленкой. В южных областях республики развивается раннее овощеводство (капуста, лук). Если в 2005 г. у дехкан валовой сбор овощей составлял 2716,0 тыс. т, то в 2008 г. – 3470,0 тыс. т; соответственно у фермеров: в 2005 г. – 480,3 тыс. т, в 2008 г. – 1718,5 тыс. т (Сельское хозяйство..., 2009. С. 107). Сегодня дехканские и фермерские хозяйства удовлетворяют почти весь спрос многомиллионной республики.

Валовой сбор картофеля по республике в 2008 г. достиг 1398 тыс. т (Сельское хозяйство..., 2009. С. 103). С 1993 г. в картофелеводстве стали сеять голландские сорта (Кардинал, Диамант и др.). В последние десятилетия в связи с тем, что дехканские и фермерские хозяйства заинтересованы в возделывании картофеля, в республике спрос удовлетворяется за счет собственного картофеля.

Важное место в аграрном секторе занимают виноградарство и садоводство. Общая площадь плодовых садов в Узбекистане составляет 158,9 тыс. га



Виноградник. Ферганская долина
Из фотоальбома «Маргилан–2000». 2007 г.

(Ўзбекистон миллий энциклопедияси. 2006. С. 293). Основное место занимают яблоки, груши, айва, урюк, персики, слива, черешня, вишня, алыча и другие, возделываются и субтропические фрукты – гранат, инжир, лимон, орехи, пекан, фисташки, миндаль, а также ягоды – клубника, малина, смородина, чаканда. Все больше площадей выделяются для растений, привезенных из тропических и субтропических регионов: лимоны, апельсины, мандарины, унаби, пекан. В Андижанской, Наманганской, Сурхандарьинской и Ташкентской областях установлены теплицы – лимонарии.

Виноградарство издревле развивалось в Ташкентской, Самаркандской областях и в Ферганской долине. Общая площадь под виноградниками составляет 96,2 тыс. га. Развиты 4 основных направления: выращивание столовых сортов, изготовление кишмиша и консервной продукции (шинни, варенья, соки), производство сырья для виноделия. Валовой сбор винограда в 2005 г. по республике составлял 641,6 тыс. т, в 2008 г. – 792,5 тыс. (Сельское хозяйство..., 2009. С. 119).

Природно-климатические условия республики, плодородные земли, степи, пустынные и предгорные пастбища, долины рек очень удобны для развития животноводства. На орошаемых территориях развиваются скотоводство, птицеводство, кролиководство, свиноводство, пчеловодство. В степных, пустынных и предгорных районах разводят овец, коз, лошадей, верблюдов. Доля животноводства в валовой сельскохозяйственной продукции сегодня составляет 45%.

В годы независимости уделяется большое внимание частному сектору животноводства, где наблюдаются коренные преобразования. Согласно по-

становлениям правительства «О мерах по углублению экономических реформ в животноводстве республики» (1993 г.) и «О мерах совершенствования экономических реформ в животноводстве и защите интересов дехканских (фермерских) хозяйств и приватизированных ферм» (1994 г.) 1499 убыточных ферм были отданы в качестве частной собственности коллективам рабочих данных ферм и фермерам. Приватизация убыточных ферм проходила быстро, путем распределения поголовья скота по домашним хозяйствам. В результате 94% мяса и 96% молока, производимого в республике, приходится на долю частного сектора (Ўзбекистон Республикаси. 2006. С. 295).

Важное место в животноводстве занимает скотоводство (75–80% всего производимого мяса и 99,9% молока). В различных природно-климатических районах республики откармливают крупный рогатый скот на молоко (кизилчул, бушуев), молоко-мясо (швиц) и мясо (козоки окбош, сантагертруда, аберидин-ангус). Для увеличения производства молока и мяса используются лучшие породы скота (голштин, англер, австрийская и Американская селекции породы швиц). В 2005 г. в республике осуществляли деятельность 184 скотоводческо-племенных хозяйств, выращивалось 57,2 тыс. голов крупного рогатого скота, в том числе 21,3 тыс. коров, средний надой которых составил 1074 кг (Ўзбекистон Республикаси. 2006. С. 296).

В 2006 г. была разработана и принята государственная программа по стимулированию развития в личных подсобных дехканских и фермерских хозяйствах поголовья скота, в первую очередь крупного рогатого. Для осуществления этой программы в сельской местности бесплатно предоставляли крупный рогатый скот малообеспеченным и многодетным семьям. Поголовье крупного рогатого скота по республике в 2008 г. составило 8026,3 тыс. голов.

Овцеводство. В Узбекистане овец выращивают в основном на пастбищах. Развиты отрасли овцеводства – каракулеводство, мясо-сальное и производство шерсти.

Порода каракулевая – результат народной селекционной работы. Каракуль продается на рынках меха, в частности на ярмарках в Санкт-Петербурге, Копенгагене (Дания) и на аукционах Финляндии, международных ярмарках и рынках Америки и Европы.

Важное место в овцеводстве республики занимают породы *хисари* и *жайдари*, откармливающиеся на мясо и сало. Около 5 млн голов овец с курдюком и обильной шерстью содержатся фермерскими хозяйствами и населением, 26,8 тыс. голов – ширкатными хозяйствами. Практически половину всех овец, содержащихся на приусадебных участках, составляют овцы породы жайдари.

Одна из важных отраслей сельского хозяйства Узбекистана – шелководство. Шелк, получаемый из кокона, используется в различных сферах промышленности и техники. Узбекистан занимает 4-е место после Китая, Японии и Индии по производству кокона и сырого шелка. Шелкопряд выращивается в весенний период в специальных помещениях, в частных домах, дехканских и фермерских хозяйствах и является важной статьей дохода сельских семей. В 2005 г. в республике выращено 16211 т кокона (Сельское хозяйство..., 2009. С. 28).

Развитие сельского хозяйства в годы независимости связано не только с продовольственным самообеспечением республики, освоением новых видов растениеводства и пород скота, но и его интеграцией с обрабатывающей промышленностью, позволившей перейти от сырьевой направленности экспорта сельскохозяйственной продукции (овощей, фруктов и т.д.) к созданию высокотехнологических производств и экспорту конечной продукции (соков, джемов, молочных изделий и др.).

ТРАДИЦИОННЫЕ РЕМЕСЛА В ПЕРИОД НЕЗАВИСИМОСТИ

В 1920-х годах состояние кустарных ремесел стало определяться экономической и социальной политикой советского государства. Программы по коллективизации, индустриализации страны, процессы урбанизации также изменили социально-бытовой уклад населения Узбекистана. Соответственно выросла потребность в целой категории хозяйственных и бытовых изделий, который стал удовлетворяться наплывом промышленных товаров из России и других регионов СССР. В то же время спрос населения на многие виды хозяйственных и бытовых изделий – сельхозинвентарь, домашняя утварь, бытовые предметы, мебель, одежда – удовлетворялся продукцией местных артелей ремесленников. Их создание было связано с установившейся монополией государственной собственности и фактической ликвидацией системы частных кустарных промыслов. Домашнее ремесло сохранялось, но большей частью для нужд семьи. Такова была ситуация с изделиями ковровщиц и вышивальщиц, которые традиционно создавались молодыми девушками для собственного приданого. Сохранялась традиция производства конского снаряжения, в процессе которого был задействован целый ряд специалистов – шорников, кузнецов, ковровщиц, т.е. мастеров по изготовлению седел, стремян, подков, попон и т.д. Однако продажа продукции ремесла на рынке была ограничена и такая деятельность рассматривалась как запрещенное частное предпринимательство. Реформы по отмене частной собственности и налоговая политика отрицательно сказались на развитии в прошлом рентабельных видов художественных промыслов – ювелирного искусства, ковроткачества, производства дорогих шелковых и хлопчатобумажных тканей, золотошвейного искусства, резьбы и росписи по дереву и т.д. К 1950–1960-м годам в Узбекистане практически не осталось работающих на дому ювелиров, чеканщиков. Так, в 1976 г. во время экспедиции Государственного музея искусств Узбекистана в Сурхандарьинскую область не было зафиксировано ни одного работающего мастера-ювелира и чеканщика. Однако у населения еще сохранялись традиционные ювелирные украшения из серебра и золота, которые были созданы в начале XX в. Спрос населения на ювелирные изделия из драгоценных металлов стал частично удовлетворять созданный в середине XX в. в Ташкенте завод ювелирных изделий.

В конце 1930-х годов и особенно в послевоенное время в Узбекистане создается собственная художественная промышленность. Здесь открываются шелкомотальные и ковроткацкие фабрики, в промышленных масштабах налаживается производство тканей. В середине XX в. в Узбекистане было налажено собственное фарфоровое производство: в 1953 г. фарфоровый за-



Изготовление кошмы. Кишлак Ташкурган, Яккабагский район, Кашкадарьинская область. 1978 г.

Фото С.Н. Иванова. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

вод был открыт в Ташкенте, в 1960 г. – в Самарканде, в 1978 г. – в г. Куvasай Ферганской долины. В 1970-е годы было налажено производство изделий из стекла и хрусталя на ташкентском заводе «Миконд».

В 1961 г. в сфере производства ремесленной продукции произошла еще одна крупная реформа. В республике были созданы Министерство бытового обслуживания и Министерство местной промышленности, в введение которых перешла большая часть ремесленников. Они стали работать во вновь созданных комбинатах бытового обслуживания и фабриках системы местной промышленности. Эта реформа имела негативное значение для сохранения локальных традиций ремесла, особенно для тех видов, в которых проявлялись художественные качества. Пострадали такие виды, как поливная керамика, ручная вышивка, ковроделие, поскольку местные мастера были вынуждены создавать изделия по эталонам, которые вырабатывались в Центральном художественно-конструкторском бюро в Ташкенте без учета локальных художественных особенностей региональных ремесел. Такой же была участь

знаменитой риштанской голубой поливной керамики, исконные традиции которой утрачивались в рамках промышленного производства Риштанской керамической фабрики. Ее чудом удалось спасти в конце 1970-х годов.

Таким образом, к 1980-м годам в республике в сфере ремесленной продукции сложилась следующая ситуация. Массовая ремесленная продукция, в том числе художественного значения (художественная промышленность), поставленная на конвейерную основу, создавалась на предприятиях Министерства легкой промышленности (в основном фарфоровые изделия и ткани), Министерства местной промышленности и Министерства бытового обслуживания. В характере продукции косвенным образом отразилась политика, нацеленная на нивелирование этнокультурных особенностей и ориентация на создание некоего общенационального узбекского стиля. Это ярко проявилось в дизайне национальных тканей, фарфоровых изделий, ковров и ювелирных украшений.

Общее снижение социального статуса ремесел, изменения в укладе жизни населения Узбекистана привело к упадку или полному исчезновению целого ряда традиционных технологий и приемов. Тем не менее, благодаря сложившемуся вековому традиционному укладу, многие виды ремесел в формах домашнего производства еще сохранялись. Это касается традиционной вышивки и ковроделия. В ограниченных масштабах сохранялось производство ремесленной продукции бытового назначения. Это была хозяйственная посуда из неполивной керамики – хумы, корчаги, кувшины, продукция мастеров кузнечного дела – конское снаряжение, мотыги, серпы, замки, ножницы, ножи, самовары и т.д., изделия жестянщиков – желоба для стока воды, тазы, корыта, кровля для крыш и т.д., мастеров деревообработки – предметы быта



Изготовление кошмы. Узбеки-тагчи (катаган). Кишлак Ташкурган, Яккабагский район, Кашкадарьинская область, 1978 г.

Фото С.Н. Иванова. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой



Юные вышивальщицы. Тюрки-барласы. Кишлак Гашкалак, Китабский район, Кашкадарьинская область. 1957 г.

Фото Г.А. Аргиропуло. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

и мебель – двери, ворота, колонны, традиционные кровати (суры), обеденные столики (хан тахта), детские люльки (бешики), изделия для пряжи и очистки волокон хлопка, образцы традиционной обуви (ичиги, махсы), отдельные виды тканей и т.д.

Развитие туризма в 1960–1980-е годы привело к формированию национальной сувенирной отрасли, в рамках которой стали развиваться отдельные виды художественного ремесла, потерявшие практическое значение в бытовом укладе населения, – это предметы чеканки и керамики, золотшвейные изделия и т.д.

Объявление Узбекистаном своей независимости в 1991 г. стало важным событием, во многом определившим характер последующего развития традиционных ремесел. Несмотря на огромные экономические трудности, с которыми столкнулось государство на первых этапах своего суверенного развития, экономическую ответственность за состояние

культуры и искусства, в том числе и за отрасли художественных ремесел, оно взяло на себя. Важным было и обстоятельство идеологического характера – исторически закономерный рост национального самосознания вызвал повышенный интерес к культурному наследию и традиционным ценностям. Два эти фактора сыграли значительную роль в изменении статуса узбекского традиционного художественного ремесла. Примечательно, что почти одновременно в первой половине 1997 г. были приняты два Указа Президента Узбекистана и соответственно правительственных постановлений. Первый Указ о создании Академии художеств Узбекистана, содержание которого было направлено на повышение социального и профессионального статуса народных мастеров-ремесленников в связи с избранием их действительными и почетными членами Академии. Росту социального статуса народного мастера содействовало и впервые законодательно учрежденное в республике почетное звание «Народный мастер», которое присваивается за выдающиеся заслуги в развитии традиционного народного прикладного искусства. Второй Указ Президента Узбекистана имел непосредственное отношение к поддержке, в том числе экономической, развития традиционных художественных ремесел.

Речь идет о мерах по дальнейшему развитию народного прикладного искусства, в соответствии с которым создавались новые и реформировались прежние институции народных мастеров (Ассоциация «Хунарманд», Объединение «Муссавир») и самое главное – были созданы льготные условия для реализации изделий народных мастеров. Это решение правительства заметно стимулировало развитие художественных ремесел.

В результате деятельности государственных, общественных, частных и международных организаций за годы независимости в Узбекистане накопился позитивный опыт управления в сфере возрождения и развития традиционных художественных ремесел. В ряду положительных итогов в сфере прикладного искусства следует отметить регулярные ярмарки-продажи, проекты по восстановлению утраченных традиций народного искусства, в которых принимали участие международные организации. Например, проект возрождения Нуратинской вышивки (Швейцарское Агентство по развитию и сотрудничеству), который изначально был глубоко продуман и научно выверен. За основу для создания вышивок были взяты лучшие образцы нуратинской вышивки конца XIX – начала XX в. С этой целью, на первом этапе, были возрождены традиционные технологии изготовления тканей и приготовления растительных красителей, а на втором были внимательно изучены цветовые и орнаментально-композиционные особенности этих образцов. Рынок мгновенно отреагировал на этот творческий проект – стоимость изделий, варьирующаяся от 200 до 500 долл. США, оказалась достаточно реальной и изделия стали очень хорошо раскупаться. Средства, выделенные на первые опыты, дали ожидаемый эффект – мастерицы со временем перешли на самокупаемость.

Более существенной оказалась помощь международных организаций в возрождении ремесел Байсуна. В 2006 г. по инициативе представительства ЮНЕСКО в Узбекистане при спонсорской поддержке других международных организаций был создан Центр возрождения ремесел в Байсуне, восстановлена керамическая мастерская И. Эшанкулова и открыт Музей народного прикладного искусства Байсуна. В Центре ремесел Байсуна на основе научной методики изучения маркетинга был проведен ряд тренингов среди молодых мастериц. Их обучали приемам окраски нитей растительными красителями, составлению на основе старых уникальных образцов узоров ковров и вышивок. Результаты оказались успешными – в салоне при Центре новые, сделанные на основе растительных красителей ковровые изделия и вышивки продаются в 5–6 раз дороже, чем прежние изделия, создававшиеся из фабричных материалов и искусственных красителей. В рамках проекта ЮНЕСКО мастером из Маргилана Р. Мирзаахмедовым восстановлены старинные рецепты окрашивания нитей природными красителями. Им были обучены мастера Бухары, Хивы, Байсуна, Маргилана и других центров производства ковров, тканей, набоек и т.д.

Примечателен опыт Шафирканской потомственной вышивальщицы (Бухарская область), мастерицы Зухры Облабердиевой. В начале 1990-х годов она работала с искусственными красителями (акрил) и изредка продавала свои изделия. В 1997 г. она открыла у себя школу вышивки, в которой обучалось 150 вышивальщиц, разделенную на четыре группы. В 2002 г. стала победителем республиканского конкурса «Ташаббус», изделия этой школы относительно неплохо реализовывались, получали и международные призы.

Об их хорошем качестве можно было судить на прошедшей в 2007 г. в Ташкенте выставке-ярмарке народных ремесел.

Государственная поддержка и помощь международных общественных организаций ЮНЕСКО, Швейцарского бюро по сотрудничеству и развитию. Особое значение для развития традиционных ремесел страны имеет деятельность созданного в 2004 г. Фонда Форум культуры и искусства Узбекистана. Фонд активно поддерживает мастеров-ремесленников – созданы специальные номинации в различных отраслях традиционного ремесла, победителям которых выдаются гранты. При Фонде организована Ассоциация художников, искусствоведов и народных мастеров, создан Центр национальных традиций, проводятся аукционы по продвижению на мировой рынок шедевров народного традиционного искусства.

В настоящее время в Узбекистане продолжают развиваться свыше 20 видов традиционных художественных ремесел. Остановимся лишь на наиболее распространенных.

Художественная керамика. Спад в развитии традиционной керамики Узбекистана наблюдается со второй половины 1980-х годов и начала 1990-х годов, когда наступил общий экономический кризис в бывшем СССР. Положение стало выравниваться с 1993 г., когда произошла стабилизация социально-экономической ситуации в Узбекистане. Мастера Риштана У. Ашуров, И. Камиллов (младший), Ш. Юсупов, А. Таиров, Р. Усманов, А. Исанов, Н. Кадыров и другие восстановили технологию изготовления ишкоровой глазури и основные традиционные формы изделий. В настоящее время здесь изготавливают два типа керамической посуды: плоские (чаши, блюда и др.) и вытя-



Изготовление керамических изделий. Риштан, Ферганская область. Конец XX в.
Из фотоальбома «Узбекистан – на пути прогресса». 2001 г.

нутые вверх (кувшины, хумы и др.). С 1990-х годов в декоративное оформление плоских блюд ряд мастеров Риштана (А. Назиров, А. Исанов и др.) стали включать каллиграфические надписи арабской вязью, расширять спектр используемых приемов и орнаментальных узоров. Другим признанным центром ферганской керамики является Гурумсарай. С начала 1990-х годов здесь остался один мастер М. Турапов, но в 1998 г. его не стало и продолжателем традиции гурумсарайской керамики стал мастер В. Бувасв. Гурумсарайскую керамику отличает большой консерватизм, более тесное следование и приверженность исконным традициям, вся процедура изготовления изделия осуществляется одним мастером. Известная обособленность этого центра способствовала определенной консервации традиционных элементов. Основными центрами хорезмской керамики является село Мадыр, близ районного центра Ханка и селение Каттабаг, близ районного центра Янгиарыка, а также Каттабаг. По своим формам изделия бухаро-самаркандской школы в 1990-х годах развивают традиции предшествующих десятилетий. Техника нанесения узоров в различных центрах бухаро-самаркандской школы носит специфический характер. Так, мастера Гиждувана и Шахрисабза используют в основном роспись кистью, а мастера Ургута и Денау часто используют и гравированный орнамент. Неполивная керамика сегодня представлена крупными хозяйственными изделиями, пользующимися в быту сельского населения, – это хумы (большие корчаги для хранения продуктов и воды), тандыры – печи для изготовления лепешек, кувшины и т.д., которые выделывают мастера в некоторых центрах Узбекистана. Одним из таких малочисленных мест является Касби – известный в прошлом центр производства неполивной и глазурованной керамики. Здесь успешно работает династия керамистов Очиловых – это 3–4 дома, расположенные вдоль дороги. Можно остановить машину, зайти к ним и заказать или купить понравившееся изделие. По словам мастера Тахира Очилова, летом лучше продаются хумы, офтоба – кувшины для воды, а весной вазы для цветов – гульдоны. Таким образом, общая динамика развития традиционной керамики за последнее столетие свидетельствует о сокращении центров керамического производства. В то же время меры, предпринимаемые



Гончар за гончарным станком. Самарканд. Конец XX в.

Архив отдела этнологии Института истории АН РУз; Инв. № 82. Коллекция «Ремесло».

Гончар за гончарным станком. Самарканд. Конец XX в.



Лали – поднос. 1967 г.

Из фотоальбома «Народное искусство Узбекистана». Ташкент. 1978 г.



Офтоба – сосуд для воды. 1976 г.

Из фотоальбома «Народное искусство Узбекистана». Ташкент. 1978 г.

правительством и рядом международных организаций в деле развития народных художественных промыслов, вселяют надежды на восстановление и развитие лучших традиций узбекского керамического искусства.

Художественная чеканка. В 1990-х годах чеканка активно развивается в Бухаре, возрождена чеканка в Маргилане, Хиве, Ташкенте. Изделия современных мастеров представляют в основном выставочный или сувенирный характер. Материалом для современной чеканки служат чаще латунь, бронза, реже медь, алюминий, мельхиор. Для инкрустации некоторых частей изделий используются серебро, медь, перламутр, бюрюза и эмаль. В 1990-х годах традиции кокандской школы чеканки продолжает развивать мастер Максуд Мадалиев и его семья, создающие элегантные по формам и изысканные по орнаментике изделия. В сложных композициях он нередко применяет элементы орнамента различных школ, но удачно избегает эклектичности стиля. В настоящее время в Узбекистане производятся разнообразные виды чеканных изделий: высокие сосуды для чая – чойдиш, для воды – офтоба, обдаста и кумган, чайники – чойнак; кувшины – куза, тун; тазики для умывания – дастшуй, селобча; чашеобразные сосуды для соков – шарбаткоса, для фруктов и сладостей – мискоса. Появились нетрадиционные для чеканки формы и комплекты изделий – сервизы из высоких

кувшинов и пиал, декоративные чеканные панно и др. Орнаментальный строй каждой школы сохраняет свои прежние каноны. В Бухаре мастера используют традиционные узоры «бодом», «занжира»; архитектурные памятники и т.д. В Хиве по-прежнему излюбленными являются изображения «айланмайслими», «савр» и геометрические мотивы. В Коканде и Маргилане предпочтение отдается маргиланскому «қалампир», полюбившейся миндалевидной формы узора, в других школах называемого «бодом». В Ташкенте больше обращаются к вариантам маргиланского узора «қалампир» и растительному узору «ислими».

Ювелирное искусство. В настоящее время в Узбекистане работает большое количество народных мастеров, продолжающих развивать традиции ювелирного искусства. В Ташкенте работают мастера Н. Холматов, Ф. Дадамухамедов, Г. Ташева, пытающиеся сочетать в своих изделиях вековые традиции узбекского ювелирного искусства с индивидуальными творческими поисками.

Ножи. Традиционные узбекские ножи различаются по форме, материалу, декору и технике изготовления. Разнообразными были лезвия ножей, отливавшиеся из высококачественной стали или изготовлявшиеся из железа. Рукоятки делались из металла, дерева, кости и декорировались растительным и геометрическим орнаментом. В 1990-е годы искусство изготовления художественных ножей продолжает сохраняться и развиваться в Андижане, Коканде, Маргилане, Чусте и Ташкенте.

Золотошвейное искусство. В 1990-е годы золотое шитье становится широко распространенным видом художественного ремесла. Кроме исторически сложившегося центра в Бухаре, оно стало развиваться в Андижане и селе



Пичок – ножи. 1958 г., 1959 г.

Фото в кн.: «Народное искусство Узбекистана». 1978 г.



Золотошвейное ремесло.
Мастерица со своей ученицей

Из фотоальбома «Карши-2007».
2006 г.

Девушки из Сурхандарьи за
вышивкой золотошвейных
изделий. 2009 г.

Фото А. Хакимова



Мархамат Андижанской области, Учкургане и Касансае (Наманганская область), Язьяване (Ферганская область), Самарканде, Ургуте, Карши, сегодня мастерицы золотошвейного искусства работают практически во всех областях Узбекистана. Ведущими современными мастерами-золотошвеями являются Б. Джумаев, С. Акбарова, Т. Садыкова, Г. Бозорова, Г. Пиримкулова.

Ковроделие. В настоящее время живет и развивается искусство ковроделия в Хорезме, Самарканде, Ургуте, Нурате, Ферганской долине, Кашкадарьинской и Сурхандарьинской областях. Народные мастера, создавая новые ковровые изделия, заимствуют и возрождают глубокие традиции технических приемов и художественные принципы орнаментации ковровых изделий. Особым спросом традиционные ковры пользуются у таких узбекских племен, как кунграды, каттаганы, мангыты и другие, проживающих преимущественно в южных и юго-западных регионах Узбекистана. Узбеки Ферганской долины выделывают ковровые изделия, в которых ощущаются традиции соседних киргизских центров ковроткачества.

Художественные ткани и набойка. В 1990-е годы в связи с возрождением традиционных обычаев и празднеств, заслуженным вниманием к национальной одежде усилился спрос на художественные шелковые ткани ручного производства. В различных регионах Узбекистана, особенно в городах Ферганской долины – Маргилане, Коканде, стало восстанавливаться производство ручных шелковых тканей. Они пользуются большим спросом не только у иностранных туристов, но и местного населения. Яркие, красочные шелковые ткани идут на изготовление женских летних шарфов, платков, активно используют различные шелковые ткани современные модельеры Узбекистана.



Изготовление кошмы в кишлаке Мунчок. Байсун. 2003 г.
Фото А. Хакимова



Палас. Самарканд. 1940-е годы
Фото А. Хакимова



Палас, сделанный из хлопка. Байсун. 2002 г.
Фото А.А. Аширова



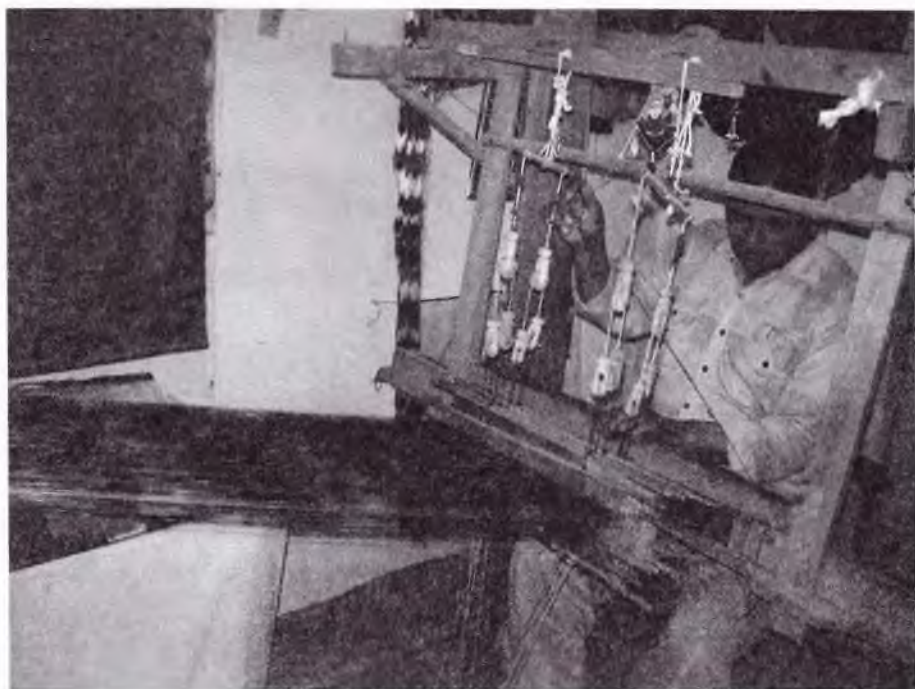
Войлок с вкатанным узором. Узбеки-кунграт. Урочище Хамкан, кишлак Байназар, Шерабадский район. 1966 г.

Фото М.Б. Смирнина. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

В последние годы интерес к традиционным шелковым тканям Узбекистана проявляют известные итальянские, французские, японские и американские кутюрье. Особой популярностью пользуются ткани известного маргиланского предприятия по изготовлению ручных шелковых тканей «Ёдгорлик» (Наследие).

Одной из разновидностей традиционных художественных тканей являлись ткани с набивным рисунком – набойка. Цвето-колористический спектр орнаментированных набивных тканей был довольно широк – от красно-черной, многоцветной набойки до выразительной, интенсивной по гамме сине-черной – индиговой. Изготовление набоек в 1930-е годы было приостановлено, но в 1990-е годы возрождаются древние традиции набойки. Творчески используя традиционные мотивы и технологические приемы, современные мастера создают новые красно-черные и желто-черные набивные ткани в Ташкенте (А. Рахимов) и красно-черную и сине-черную набойку в Маргилане.

Ручная вышивка. В настоящий период вышивальный промысел продолжает свою жизнь в системе промышленного производства и в форме домашнего рукоделия. Современная вышивка, развивающаяся в форме домашнего промысла, претерпела некоторые изменения. Настенная вышивка крупных форм (типа сюзане) все больше стала локализоваться в таких городах и пригородных зонах, как Ургут, Нурага, Каттакурган, Байсун, Денау, Шерабад, Шурчи, Сарыасия, Китаб, Шахрисабз, Касан, Камаши, Гузар, Наманган, Андижан, Галлаарал, Бахмаль, Шафиркан. Из них самым крупным центром стал Ургут и прилегающие к нему кишлаки: Гус, Испензе, Суфлен, Пайшанба. Стиль их вышивок продолжает традиции самаркандской вышивки конца XIX в. Крупные центры по вышивке продолжают функционировать в Чусте, Касансае, Маргилане, Андижане, Шахрисабзе, Китабе, Байсуне. Вышивка, предназначенная для украшения отдельных деталей одежды и мелких бытовых вещей,



Изготовление адраса. Бухара. Ремесленный центр. 2004 г.
Фото А.А. Аширова

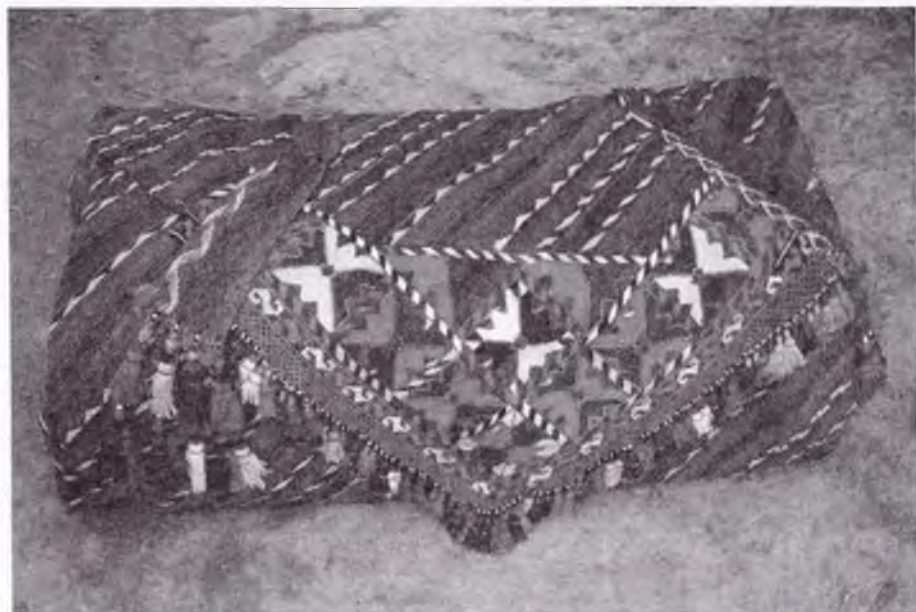


Изготовление атласа. Маргилан. 2006 г.
Фото А.А. Аширова

Изготовление отделочной
тесьмы. Сурхандарья. 2000 г.
Фото А. Хакимова



Бугжама – образец народной
вышивки. Байсун. Сурхандарьинская область. 1996 г.
Фото А. Курбанова





Современная вышивка

Фото в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962 г. Т. 1

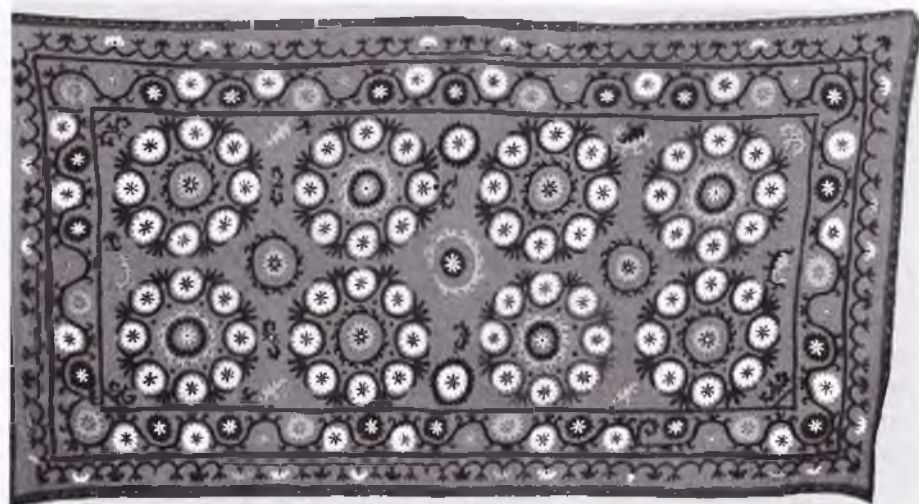


Современная мастерица по вышивке

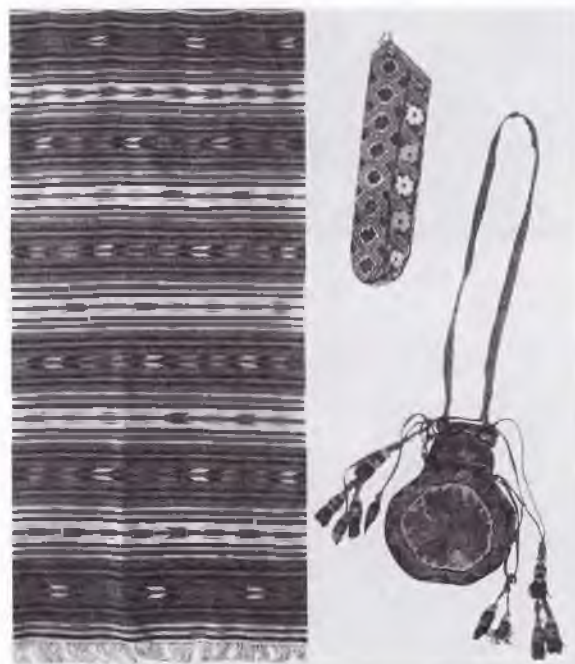
Из фотоальбома «Карши-2700». 2006 г.



Сюзане. Кашкадарья. 1960 г.
Фото А. Хакимова



Сюзане. Кишлак Кучкак. Байсун. 1980 г.
Фото А. Хакимова



Художественные изделия.
Кашкадарья. 2000 г.
Из фотоальбома «Карши-2700».
2006 г.

Вышитая сумочка, пенал и
тканая дорожка. Кашкада-
рья. 2000 г.
Из фотоальбома «Карши-2700».
2006 г.

существует почти повсюду. Как и прежде, вышивка на дому производилась по рисункам народных рисовальщиц – чизмакаш. В настоящее время производятся следующие виды вышивок: сюзаны, молитвенные коврики, покрывала на подушки и на постель, поясные платки, тубетейки, тесемки для одежды.

Резьба по дереву. В настоящее время в сельских районах местные мастера создают изделия из дерева с использованием техники резьбы – это деревянные двери, колонны для жилых домов или местных мечетей, бытовые изделия и т.д. Наиболее активно этот вид искусства развивается в Ташкенте, хотя мастера по резьбе работают и в таких признанных центрах, как Хива, Коканд, Самарканд, Бухара.

В Ташкенте наряду с известным мастером, академиком Академии художеств Узбекистана А. Файзуллаевым, успешно работает группа его учеников – Г. Юлдашев, А. Азларов, С. Рахматуллаева и др. Они создают лавхи – подставки для книг, сувенирные резные блюда, шкатулки, пеналы и т.д. В Хорезме плодотворно трудятся О. Якубов, У. Машарипов, Х. Багибеков, К. Курбанов, в Андижане – Й. Утолонов, в Намангане – Н. Муйдинов.

Вышитые изделия: хуржун, чехлы
для ножа и других предметов. Каш-
кадарья. XX век
Из фотоальбома «Карши-2700». 2006 г.



Мастера резьбы по дереву. Ташкент.
1970-е годы
Из фотоальбома «Ташкент-2000». 1983 г.



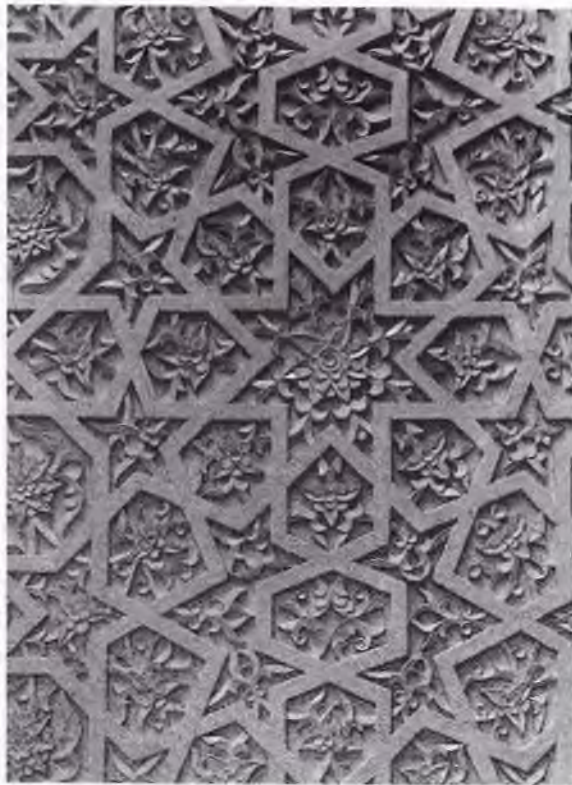
Роспись деревянных колонн народным мастером Усто Абду-Вакилем. Ташкент
Фото в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962 г. Т. 1



Деревянные колонны. Ташкент. 1998 г.
Фото в кн.: «Atlas of Central Asian Artistic Crafts and Trades. Concern Sharq»

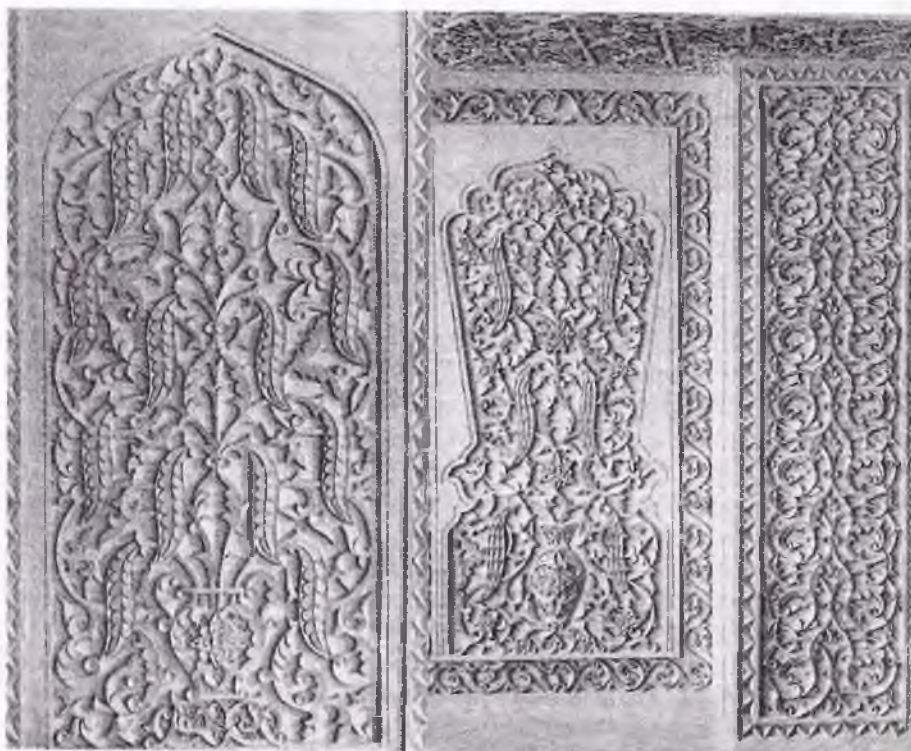
Традиционная орнаментальная роспись по ганчу

Фото в кн.: «Atlas of Central Asian Artistic Crafts and Trades. Concern Sharq»



Роспись по ганчу

Фото в кн.: «Atlas of Central Asian Artistic Crafts and Trades. Concern Sharq»





Изготовление и продажа колыбели. Джизак. 1995 г.
Фото в кн.: «Atlas of Central Asian Artistic Crafts and Trades.
Concern Sharq»

товления бытовых изделий, узбекские мастера резьбы по дереву участвуют в орнаментальном декорировании ряда архитектурных сооружений как в Узбекистане, так и за его пределами.

Роспись по ганчу и дереву. В 1990-е годы орнаментальная роспись по ганчу и дереву остается одним из ведущих видов народного декоративно-прикладного искусства Узбекистана. Продолжают сохраняться и развиваться такие ее центры, как Хива, Бухара, Самарканд, Ташкент, Коканд, Маргилан, Наманган, Фергана, Андижан, Чуст, Алтыарык, Риштан и др. Опытными мастерами, развивающими традиции локальных школ, являются А. Ильхамов, А. Акпаров, А. Мухитдинов, А. Хусайнов, М. Хусайнов, М. Эралиев, Р. Захидов, З. Салиев, О. Якубов, Э. Сапаев и др.

Сегодня традиционная орнаментальная роспись практикуется в основном в интерьерах архитектурных сооружений – кафе, ресторанах, театрах, музеях, в ряде случаев роспись по дереву и ганчу используется в оформлении интерьеров культовых сооружений – современных мечетей.

Резьба по ганчу. В 1990-е годы резьба по ганчу остается одной из ведущих видов народного декоративно-прикладного искусства Узбекистана. Основными центрами резьбы по ганчу остаются Хива, Бухара, Ташкент, Самарканд, Андижан, Наманган, Коканд. Тем не менее ее роль в оформлении архитектурных сооружений меняется. Современными мастерами резьбы по ганчу, снискавшими известность своими работами и продолжающими худо-

в Джизаке – Ш. Маметов, в Коканде – М. Джалалов, О. Умаров, А. Абдуллаев, Х. Умаров и др. Следуя многовековым художественным традициям, узбекские мастера нового поколения вносят свой неоценимый вклад в сохранение такого уникального вида народного искусства, как резьба по дереву. Современная узбекская школа резьбы отличается большим разнообразием фоновой резьбы по дереву с плоско-рельефным узором, которая требует от мастера большого технического мастерства и профессионального совершенства. Преимущественно использовались для резьбы дерева ореха, чинары, бука. Орнаментальное решение работ узбекских мастеров определяет гармоничное сочетание растительных и геометрических мотивов, в зависимости от конкретной резной поделки. Помимо изготов-

жественные традиции различных школ, являются М. Усманов, З. Юсулов, У. Тахиров, М. Каримов, Х. Абдуллаев, А. Султанов, М. Усманов, А. Пулатов, М. Рахматов, Х. Мурадов, М. Султанов, О. Якубов и многие другие.

Этот вид народного промысла в период независимости стал активно применяться в архитектурных сооружениях как культурно-просветительского или административного, так и религиозно-культурного и мемориального назначения. Примером могут служить ряд современных построек в Ташкенте – Государственный музей истории Темуридов, Выставочный зал «Культура и искусство Узбекистана», здания Олий Мажлиса, Сената, Ташкентского хокимията (муниципалитета), Мемориальный комплекс на площади Мустакиллик (Независимости) и др. Среди культовых или мемориальных построек следует выделить построенный в Самарканде мемориальный комплекс Имама Бухари, восстановленный религиозно-культурный комплекс Хазрати Имам в Ташкенте, а также большое количество реконструируемых мечетей и медресе в разных городах Узбекистана, в которых современные мастера резьбы и росписи по дереву и ганчу демонстрировали свое искусство.

В настоящее время во многих областях Узбекистана возродились традиционные семейные ритуальные праздники и обычаи, что вызвало потребность в ряде традиционных изделий мастеров-ремесленников. В частности, стали широко изготавливаться традиционные бешики – колыбели для детей, кокандские телеги (арава), изделия ковроделия и вышивки для приданого невесты и другие предметы.

В целом, общая политика, направленная на укрепление социального статуса традиционного народного ремесла, вкуче с организационными мерами и налоговыми льготами дали возможность народным мастерам заметно поправить свое материальное положение и более уверенно представлять свои изделия на рынке. В то же время сохраняются и традиции прежних времен, когда мастера сами вынуждены были заниматься реализацией своей продукции. Создание условий для развития частного предпринимательства, предоставление экономических и налоговых льгот мастерам прикладного искусства стимулировали развитие и возрождение традиционных художественных ремесел Узбекистана.

ЧАСТЬ III

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА УЗБЕКОВ



ГЛАВА 7

ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩЕ

ПОСЕЛЕНИЯ (ГОРОДА И СЕЛЕНИЯ)

Территория современного Узбекистана является одним из древних очагов человеческой цивилизации. Народы, живущие здесь издавна, занимались земледелием, животноводством, ремеслом и торговлей. Они строили города и создавали многочисленные селения. Еще в период античности и раннего Средневековья в среднеазиатских оазисах возникли многочисленные города-крепости и крупные торговые пункты. В средневековую эпоху здесь функционировало более 200 городов. Такого их количества не было ни на Ближнем, ни на Среднем Востоке. Наблюдается бурный территориальный рост самих городских центров, особенно в IX–X вв. В первую очередь это происходит за счет разрастания ремесленного производства, торговых базаров, караван-сараяв. Исследователи отмечают, что если крупные городские центры Востока, такие как Дамаск, Алеппо и другие, вырастают на 30–40%, то население Бухары в это время увеличивается в 15 раз, Самарканда – в 3–4 раза, Бинкета – в 20 раз (Большаков, 1970. С. 98, 99).

На протяжении XIII–XVIII вв. в результате непрерывных нашествий и междоусобных войн города нередко подвергались разрушению, но затем поднимались из руин, восстанавливались или строились рядом со старыми городами, но уже с более укрепленными оборонительными сооружениями. Большинство населения региона с давних времен жило в сельской местности – в кишлаках. Оседлое население было сосредоточено главным образом в древних земледельческих оазисах. Однако оседлость населения в оазисах во многом зависела от социально-экономической и политической жизни страны. В период относительного затишья, с развитием земледелия, ремесла и торговли численность населения, а следовательно, и кишлаков в оазисах увеличивалась, и наоборот, во время войн и династийных интриг разрушались орошаемые сети и селения.

Во время междоусобных войн в Бухарском ханстве в начале XVIII в. были значительно разрушены ирригационные сети в Средней Зарафшанской долине, в связи с чем происходило опустошение большей части сельскохозяйственных оазисов. Население этих районов, преимущественно оседлое, было вынуждено покинуть насиженные места (Кармышева, 1969. С. 32). После

преодоления разрухи запустевшие районы постепенно восстанавливались, строились новые каналы и кишлаки. Была восстановлена Даргомская плотина (1743–1749 гг.) и проведена работа по восстановлению заброшенной оросительной сети, проводилось строительство новых каналов. Некоторая часть населения, покинувшая эти места в годы бедствий, возвращалась в родные места. В центральных районах долины Зарафшана поселилась группа туркмен из средней Амударьи. Сюда же переселились таджики из верхнего Зарафшана и Каратегина, среднеазиатские арабы из Кашкадарьи, некоторые узбеки-тюрк из районов Гиссара и Уратюбе и др. В районах орошаемого земледелия Зарафшанской и Ферганской долины осели группы кипчаков и каракалпаков с берегов Сырдарьи (*Наливкин*, 1886. С. 17; *Шаниязов*, 1974. С. 103). После проведения каналов Ханарык в Ташкентском оазисе, Улуг-Нахр в Ферганской долине, на орошаемых ими территориях возникли десятки новых селений. Новые селения возникли и в Хивинском ханстве, главным образом в районах новых орошаемых каналов (*Сухарева, Турсунов*, 1982. С. 31).

Во второй половине XVIII в. в среднеазиатских ханствах произошли определенные позитивные процессы. Расширение ирригационных сетей, оседание кочевых племен на землях, развитие товарно-денежных отношений и усиление экономических связей с Россией (соседних стран) стимулировали хозяйственное развитие в ханствах, появилась тенденция к централизации власти. Постепенно налаживалась жизнь в городах. Во второй половине XVIII в. городская жизнь была восстановлена в Самарканде, Хиве, Термезе. Развивался и город Ташкент (*Сухарева, Турсунов*, 1982. С. 11).

В первой половине XIX в. в Хивинском ханстве насчитывалось 25 городов, в Кокандском – 20, в Бухарском – 19 (*Данилевский*, 1851. С. 109–114; *Тимаховский*, 1843. С. 78, 79). Крупными городами считались Бухара, Самарканд, Ташкент, Хива, Коканд, Наманган, Андижан, Шахриябз, Карши. Существовали малые города. Значительная часть городов в Кокандском ханстве имела не более 500 домов. Незначительными по размеру были и малые города в Хивинском ханстве.

Хивинские города скорее всего имели сходство с небольшими крепостями. Жилых построек в них было мало, но и они огораживались высокими глинобитными стенами с закрывающимися на ночь воротами. В таких городах еженедельно устраивались один-два (а в отдельных городах и три) базарных дня, в них было множество торговых лавок, несколько мечетей, а в некоторых из них – медресе. Одним словом, несмотря на свои малые размеры, они были ремесленными, торговыми, а также культурными центрами, в которые съезжались живущие в ближайших и дальних селениях, а также скотоводы кочевых степей.

Средневековые города в прошлом были не только крупными центрами ремесленного производства, но и являлись крупными узлами караванной торговли, через которые народы Средней Азии поддерживали постоянные связи с народами других стран и государств, что способствовало экономическому и культурному развитию ханств.

Во многих среднеазиатских городах сохранилось древнее деление их на две и четыре части (*даха*). Так, например, Ходжент, Шахриябз, Хива состояли из двух частей; Коканд, Маргелан, Чуст, Ташкент, Самарканд и Андижан – из четырех частей (*Сухарева, Турсунов*, 1982. С. 20; *История Андижана*. 1980. С. 11). Четырехчастное деление имелось в прошлом и в Бухаре, но здесь оно

сохранялось слабее, чем в других среднеазиатских городах. Зато в городе намечалась традиция членения на 12 районов. Такая структура сложилась в Бухаре позднее и оказалась неустойчивой, а в начале XX в. она исчезла (Сухарева, 1976. С. 63–66; Сухарева, Турсунов, 1982. С. 20).

В каждую часть города входило определенное число кварталов (*маҳалла*) и в целом по городу их было значительное число. Например, Ташкент состоял из 280 кварталов, Бухара – 220, Самарканд имел около 100, Шахрисябз – 52, Андижан – 43, Китаб – 42, Гиждуван – 12 кварталов (Сухарева, Турсунов, 1982. С. 21). Число кварталов в городах свидетельствует об общественно-экономическом значении города, его древности и степени развития городской жизни.

Кварталы (*маҳалла*) представляли собой исторически сложившуюся административно-бытовую ячейку города, в которой нашли свое отражение цеховая структура общества, родоплеменная организация отдельных групп населения и потребности административно-налогового управления. Жилой квартал был не только территориальной единицей города. Его жители объединялись в квартальную общину, внутри которой протекала жизнь населявших квартал семей, связанных между собой взаимной помощью и поддержкой. В колониальный период каждой частью города ведали волостные управители, а махалли возглавляли (и в ханствах) квартальные старшины (*оқсоқоллар*) (Ремпель, 1981. С. 116).

Средневековые города Средней Азии отличались своей замкнутостью, скученными строениями, изолированными от улиц высокими стенами. Дома и двор, располагавшиеся внутри каждого квартала, были размещены вплотную один к другому, во многих случаях имели общую стену или ограду с соседними дворами. Но фасад имел глухую гладкую стену, оштукатуренную глиной с саманом. Богатые дома стояли на высоких кирпичных цоколях с массивными прогонами (*таг синч*) в основании каркасных стен, с монументальными, чаще резными дверьми с большими кольцами (*халқа*). Внешний вид и внутреннее устройство городских домов подчинялись особенностям уклада жизни, установленным законами ислама. Окна в стенках, выходящих на улицу, отсутствовали. Парадного входа в большинстве случаев не было. С улицы через ворота сначала проходили во внешний двор (*ташқари*), а оттуда во внутренний (*ичқари*).

По мнению специалистов, замкнутость жилого комплекса не только была вызвана специальными условиями, но и являлась ограждением, препятствующим проникновению во двор уличной пыли, иными словами, для создания необходимого микроклимата. Двор играл роль термического регулятора, удерживая до полудня охладившийся за ночь воздушный слой. Вечерняя поливка увлажняла и охлаждала его (Воронина, 1982. С. 51).

Дворы отдельных городов (например, Ташкента и Самарканда), при наличии поблизости оросительных каналов и арыков, озеленялись кустами винограда, фруктовыми деревьями и цветочными клумбами. Города Бухара и Хива были лишены обильных зеленых насаждений ввиду отсутствия проточных вод. Во вновь образовавшихся городах (Коканд, Наманган) дома планировались так, чтобы внутри стен двора оставались орошаемые участки земли для сада. В этих садах выращивались фруктовые деревья и виноградники. Городами-садами, не имеющими ограждений, были Андижан, Наманган и Маргелан.

Те городские семьи, в домах которых не имелось земельных участков, имели их за городом. Они летом уезжали в пригородные сады и усадьбы (*дала, дала ҳовли*), занимались земледелием, обеспечивая семью овощами, фруктами, а в некоторых случаях зерновыми культурами. Бедные семьи горожан, имея лишь небольшой дом без земельного участка, жили весьма скудно, нанимаясь на любую работу в хозяйстве баев и богатых горожан.

Во второй половине XIX в. происходит заметное развитие среднеазиатских городов, усиление их экономического и культурного значения. В них строятся предприятия фабрично-заводского типа, число которых с каждым годом растет. Строительство Закаспийской железной дороги, а также Оренбургско-Ташкентской линии железной дороги еще больше способствовало росту промышленных предприятий в городах. В 1900 г. в Туркестанском крае было более 100 фабрично-заводских предприятий, а в 1913 г. их насчитывалось уже 702 (не считая предприятий добывающей промышленности).

Фабрично-заводские предприятия в основном были расположены в городах и поселках городского типа (городках). Например, в Ташкенте, по данным 1905 г., было 53 промышленных предприятий, а в 1913 г. число их увеличилось до 111 (*Заорская, 1915. С. 23*). В Самарканде в конце XIX – начале XX в. было около 50 фабрично-заводских предприятий, в которых работали 1,5 тыс. рабочих (*Узбекская советская... 1977. Т. 9. С. 297*), в Коканде – 45 (*Узбекская советская энциклопедия. 1980. Т. 14. С. 464*). Ряд предприятий фабрично-заводского типа возник в Маргелане, Джизаке и в других городах.

С завоеванием Российской империей Средней Азии на азиатские рынки ввозится все большее количество российских фабрично-заводских товаров, на которые был большой спрос у местных жителей. На городских базарах были широко представлены фабричные ткани, платки различных расцветок, отвечающие спросу и вкусу местного населения. Однако основными покупателями привозных товаров были баи и местные чиновники, которые приобретали дорогие ткани, посуду, строили дома в европейском стиле и др.

С развитием торговли и промышленности и ростом городского населения городская застройка выходит далеко за пределы его стен. Города стали терять отличавшие их раньше черты средневекового города. Окружавшие их высокие стены с запиравшимися на ночь воротами потеряли практическое значение. Они постепенно разрушались. Рядом со старым городом, где жило в основном местное население, появились новые кварталы (например, в Ташкенте, Самарканде), строившиеся по плану с широкими прямыми улицами, по обеим сторонам которых были проведены арыки и посажены деревья. В новых частях городов жили представители российской интеллигенции и чиновничества, находившиеся на службе в колониальных государственных учреждениях (*Народы Средней Азии... 1962. С. 218, 269*).

Процветание городской торговой буржуазии очень заметно сказывалось на размахе городского строительства, стиле архитектуры. Зажиточная часть населения европейского происхождения и часть местного начала воздвигать большие дома европейского и полувосточного типа с остекленными окнами, железной кровлей, изменилась и отделка жилых помещений. Состоятельные горожане соперничали между собой в возведении новых больших домов. Кирпичные здания торговых фирм появились не только в городах Туркестанского края, но и в столицах Бухарского и Хивинского ханств.

Социальная структура городского населения во второй половине XIX – начале XX в. была неодинаковой. Значительное количество городских жителей составляли ремесленники и торговцы. Например, в Намангане 64% населения было занято ремеслом, 9,9 – торговлей; в Коканде – 52 ремеслами и 16 – торговлей; Маргелане – 50 ремеслом и 18 – торговлей; Самарканде – 29,5 ремеслом и 21 – торговлей; Андижане – 45 ремеслом и 17% – торговлей (*Сухарева, Турсунов, 1982. С. 29*). Остальная часть населения состояла из земледельцев, разного рода обслуги (цирюльники, банщики и др.) и духовенства.

Этнический состав городского населения также был неоднородным. Большинство жителей городов составляли узбеки, а в некоторых городах (Самарканде, Бухаре и Чусте), наряду с узбеками, значительное количество городских жителей составляли таджики. Отдельные города были по своему составу многонациональными. Например, в Бухаре, помимо узбеков и таджиков, жили незначительное количество туркмен, среднеазиатских арабов, евреи, ирани, русские, татары, афганцы, индийцы, лезгины и др. Проживало здесь также некоторое количество узбеков, принадлежащих в прошлом к различным родоплеменным группам – мангыты, кенегес, буркут, кырк, юз, дурмен, катаган, калмак и др. Основной состав жителей г. Карши составляли исконно оседлые узбеки. Но, наряду с этим, жили здесь некоторые группы узбеков, являвшиеся в прошлом выходцами из Дашти Кипчака – мангыты, каучин, уймаут, кунград и др. Наряду с узбеками в конце XIX – начале XX в. жили в городе и представители других наций и народностей – уйгуры, ирани, среднеазиатские евреи, русские, украинцы, татары, армяне и др. (*Сухарева, 1956. С. 123–181; Сухарева, 1958. С. 74–90, 109–127; Ремпель, 1981. С. 117*). Этнический состав населения Шахрисябза в конце XIX – начале XX в. был узбекским. Жившие здесь таджики еще к концу XIX столетия полностью смешались с узбеками. В Шахрисябзе жили значительные группы узбеков из племени кенегес (и их роды очамайлы, чуют, кайрасаллы), мангыт, сарай, кунград, а также незначительное количество среднеазиатских евреев (*Сухарева, 1958. С. 129–135*). В г. Самарканде помимо узбеков и таджиков (по данным 1916–1917 гг.) находились русские, армяне, ирани, среднеазиатские евреи и незначительное количество евреев европейского происхождения, поляки, литовцы, грузины и др. (*Зарубин, 1926. С. 23*). Основными жителями г. Ташкента были узбеки, но в формировании населения этого города участвовали (как это видно из названия некоторых его улиц) отдельные группы племен – канглы, кият, кипчак, курама и др. (*Поливанов, 1926. С. 27*). В городе жили также русские, армяне, татары, казахи, среднеазиатские евреи и др.

В конце XIX – начале XX в. сельское население в среднеазиатских ханствах значительно увеличилось в основном за счет перехода к оседлости в прошлом полукочевых и полуоседлых групп узбеков, особенно тех, в хозяйстве которых преобладали каракульские породы овец. В суровые зимние годы, когда выпадало много снега или когда длительное время была гололеда, а также ввиду скудности кормов, наблюдался массовый падеж скота. Лишившиеся значительного поголовья овец, скотовладельцы, особенно бедные слои, вынуждены были переходить к оседлости и заниматься земледелием, образовав в оазисах новые селения.

Основную массу сельских жителей составляли узбеки. По данным начала XX в. они составляли 608 590 хозяйств или 79,4% хозяйств сельской местности возникшей Узбекской республики (Материалы Всероссийских переписей...

1924. С. 20). Историческими условиями формирования хозяйства и культуры, этническим составом населения, а также природно-географическими условиями занимаемого пространства определяется плотность населения. Исходя из этого, можно выделить четыре группы районов расселения населения в начале XX в.: районы наибольшей плотности населения – от 70 человек и выше на 1 км²; средняя плотность населения – от 20 до 70 человек на 1 км²; малонаселенные – до 20 человек на 1 км²; наименее населенные районы – 1 человек и менее на 1 км² (*Кузнецов–Угамский, 1929. С. 36, 37*).

К районам наибольшей плотности населения относились Ташкентский оазис (вместе с г. Ташкентом), культурные оазисы Ферганской долины, междуречья Нарына и Карадарьи, Наманганский оазис, бассейн Зарафшана (особенно районы Миянкаля) Бухарский оазис. Это места наиболее интенсивного орошаемого земледелия, развитой культуры и ремесленного производства. К районам средней плотности населения относились южные части Ташкентского оазиса, окраины названных выше культурных оазисов, Каршинский оазис, Каракульский оазис, правый берег средней части Сурхандарьи, Северная Фергана по Гавасаю и др. Эти районы большей частью были расположены на территории орошаемого земледелия, а некоторые вплотную подходили к полосе богарного земледелия, выгонного и пастбищного скотоводства. Районы малонаселенные охватывают: западную часть Кураминского хребта (на границах Ташкентского и Ходжентского округов и между долиной Ангрена и Северной Ферганы на востоке), Голодную степь, отроги Туркестанского и Мальгузарского хребтов, Нуратинских гор, округи Гиссарского хребта и Верхней части бассейна Кашкадарьи и Гузардарьи, окраины долины Сурхандарьи, оазис Шерабаддарьи, верховья рек Тупаланг и Сангардака, отроги Зарафшанского хребта к югу от Зарафшана и др. Малонаселенные районы расположены, главным образом, в полосе богарного земледелия, а также выгонного и пастбищного скотоводства.

Наименее населенные районы занимали обширные территории Узбекистана. Сюда относятся предгорья Чаткальского хребта, средняя Ферганская пустыня, наименее населенные части Гиссарского хребта, Кызылкума, пустынная часть Сурхандарьинского округа. Районы наименее населенные были расположены, главным образом, в горных и пустынных зонах, где основным занятием населения является отгонное скотоводство (в основном овцеводство).

Наиболее распространенным видом поселения сельской местности является кишлак, состоящий из усадеб. В 1926 г. на территории Узбекистана было зарегистрировано 12 811 кишлаков, в абсолютном большинстве из которых жили узбеки. Больше всего кишлаков насчитывалось в Самаркандском, Бухарском, Кашкадарьинском и Заравшанском округах. Значительная часть их была малонаселенной. Кишлаки, расположенные в Ферганской, Андижанской и Ташкентском округах, были более густонаселенными (*Шаниязов, Исмаилов, 1981. С. 15*).

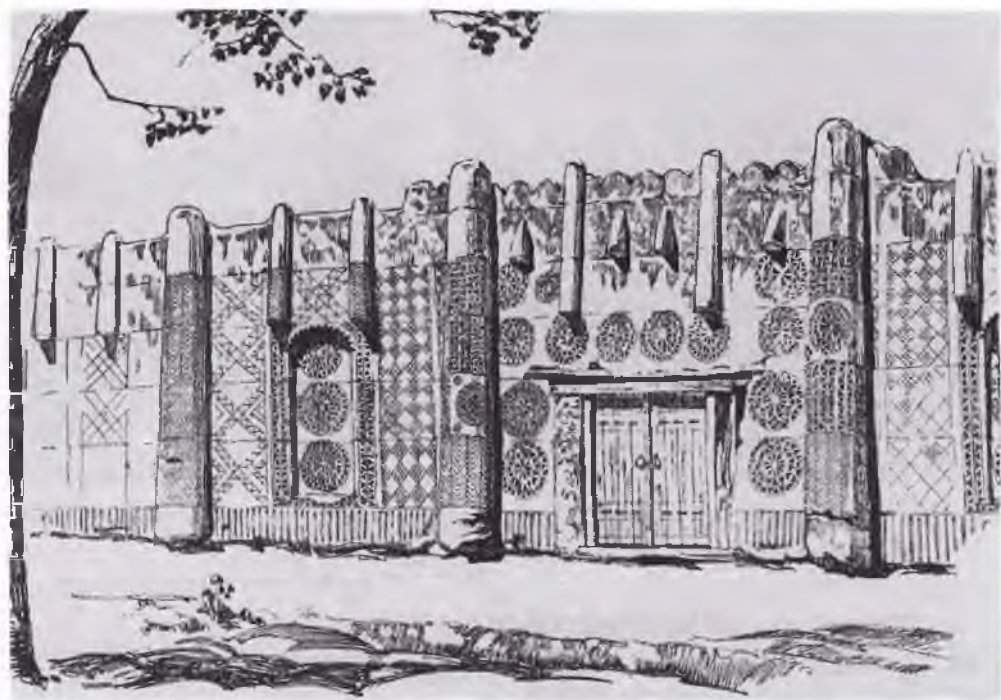
Размеры кишлаков были различны: в них проживало от 10 до 1 тыс. и более человек. Исходя из количества жителей можно выделить пять групп кишлаков: небольшие (карликовые) с числом жителей до 100 человек, мелкие до 200 человек, средние до 500 человек, крупные до 1 тыс. человек, наиболее многолюдные свыше 1 тыс. человек (*Кузнецов–Угамский, 1929. С. 36, 37*).

Восточные округа Узбекистана, являвшиеся древними очагами орошаемого земледелия, отличались высокой численностью населения. Средняя населенность кишлаков Андижанского округа была 782,5 человек, Ферганского – 673,3 и Ташкентского – 495,6 человек. Некоторые кишлаки этих округов являлись более многолюдными. В Андижанском округе в 25 кишлаках Избасканского района жили 36 656 человек, что составляло 76% населения, в 32 кишлаках Наманганского района – 57 459, или 72,1%. В Ферганском округе в 18 кишлаках Андижанского района было 50 360 человек, или 90,9%, в кишлаках Ферганского района – 17 282, или 46,6%. В Ташкентском округе наиболее многолюдными были кишлаки, входившие в Паркентский район. В восьми из них жили 22 939 человек, или 87% населения, в семи кишлаках Янгиюльского района – 26 009 человек, или 62,5% населения данного района.

Кишлаки Бухарского, Зарафшанского и Самаркандского округов были преимущественно небольшими, их население не превышало 200 человек. Однако в этих округах имелось несколько кишлаков с населением свыше 1 тыс. человек. Подобные очаги сосредоточения населенных пунктов с большим количеством жителей имелись в юго-западной и западной части Узбекистана. Примером могут служить Бешкентский и Касанские районы Кашкадарьинской области. В первой из них было зафиксировано 15 кишлаков с общим количеством жителей 26 512 человек, т.е. 47,2% всего населения указанного района. В 11 кишлаках Касанского района жили 19 913 человек, или 47,4% населения этого района. Другой район повышенной плотности населения – Шафирканский район Бухарского оазиса, где насчитывалось 14 крупных кишлаков с общим количеством населения 17 576 человек, или 36,2% жителей данного района. Высокой плотностью населения отличались и Пастдаргамский и Акдарьинский районы Самаркандской области. В трех крупных кишлаках первого количества жителей составляло 5058 человек, или 14,7%, а в двух селениях Акдарьинского района было зафиксировано 4129 человек, или 14,2% населения этого района (*Шаниязов, Исмаилов, 1981. С. 14*).

Выделяются четыре группы оседлых кишлаков, расположенных в разных условиях рельефа местности: поселения в оазисе, в предгорных равнинах, горной местности и степных зонах. Такое расположение кишлаков, несомненно, связано с историческими условиями сложения узбекской народности, а также с хозяйственной деятельностью разных групп узбекского населения.

Большинство оседлых поселений находилось в оазисах, где жили, главным образом, земледельцы и ремесленники. Селения, находившиеся в зоне орошаемого земледелия, располагались в основном вдоль каналов и проездных дорог, окруженные пахотными полями и насаждениями. Основными водными источниками этого типа поселений были проточные арыки, родники, искусственные водоемы, а в маловодных селениях – колодцы. Поселения были неодинаковыми по своему размеру. Среди них выделяются наиболее крупные ремесленные и торговые селения, которые соединяли в себе черты города и кишлака (*Народы Средней Азии...*, 1962. С. 274). Обычно они находились поблизости от древних поселений-крепостей и образовались, видимо, на развалинах последних. К их числу относятся: Вабкент, Ромитан, Шафиркан, Гиждуван, Каракуль и другие в Бухарской области; Иштихан, Чархин, Ургут и другие в Самаркандской области; Маймана, Касан, Бешкент, Гузар и другие в Кашкадарьинской области; Денав, Шурчи, Шерабад и другие в Сурхандарьинской области; Пскент, Паркент, Тойтепа и другие в Ташкентской



Фасад самаркандской пригородной усадьбы

В кн.: Воронина В.Л. «Народные традиции архитектуры Узбекистана». 1951 г.

области; Касансай, Чуст, Шаханд, Шахрихан и другие в Ферганской долине. В центре таких поселений на пересечениях двух–трех и более улиц находилась обычно базар, ремесленные мастерские и торговые лавки. Только в Ферганской долине в начале XX в. насчитывалось 78 рынков. Многие поселения оазисного типа были небольшими (Абдуллаев, 2005. С. 221).

В описанном оазисном типе поселения у оседлых узбеков выделялись две формы усадеб: с оградой и без нее.

Замкнутая усадьба обносилась высокими глинобитными стенами и имела главный вход – ворота (*дарвоза*). Такие усадьбы в прошлом были широко распространены в долине Зарафшана, Хорезма, Ферганской долине, других областях и различались внутренней планировкой. Во многих усадьбах двор делился на две части: внутреннюю (*ичкари ҳовли*) и внешнюю (*ташқари ҳовли*). Во внешнем дворе обычно находились помещения, предназначенные для приема гостей (*мехмонхона*), конюшни и навесы для лошадей, а во внутренней части двора – жильё, помещения, хозяйственные постройки различного назначения. У некоторых усадеб позади дворов был участок с бахчевыми посевами, виноградниками и фруктовыми садами с выходом через калитку. В некоторых селениях Ферганской долины (например, в селении Миндон) фруктовый сад и виноградники были расположены во внутренней части замкнутого двора. В отдельных дворах виноградники были отгорожены от жилой части глинобитными заборами.

В замкнутом типе усадьбы, с разделением двора на *ичкари* и *ташқари*, выделяются одиночные усадьбы типа крепости (*қўрғон*, *қалъа*), бытовавшие еще до 60-х годов XIX в., и усадьбы, имевшие оборонительные назначения.



Фасад хорезмской усадьбы. Пышканик, близ Хивы

В кн.: *Воронина В.Л.* «Народные традиции архитектуры Узбекистана». 1951 г.



а) угол двора в кишлаке Сохтари. Гиждуванский район, Бухарская область; б) дом хивинско-го узбека – «хаули». Окрестности Хивы, 1922 г.

В кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана. 1962». Т. 1

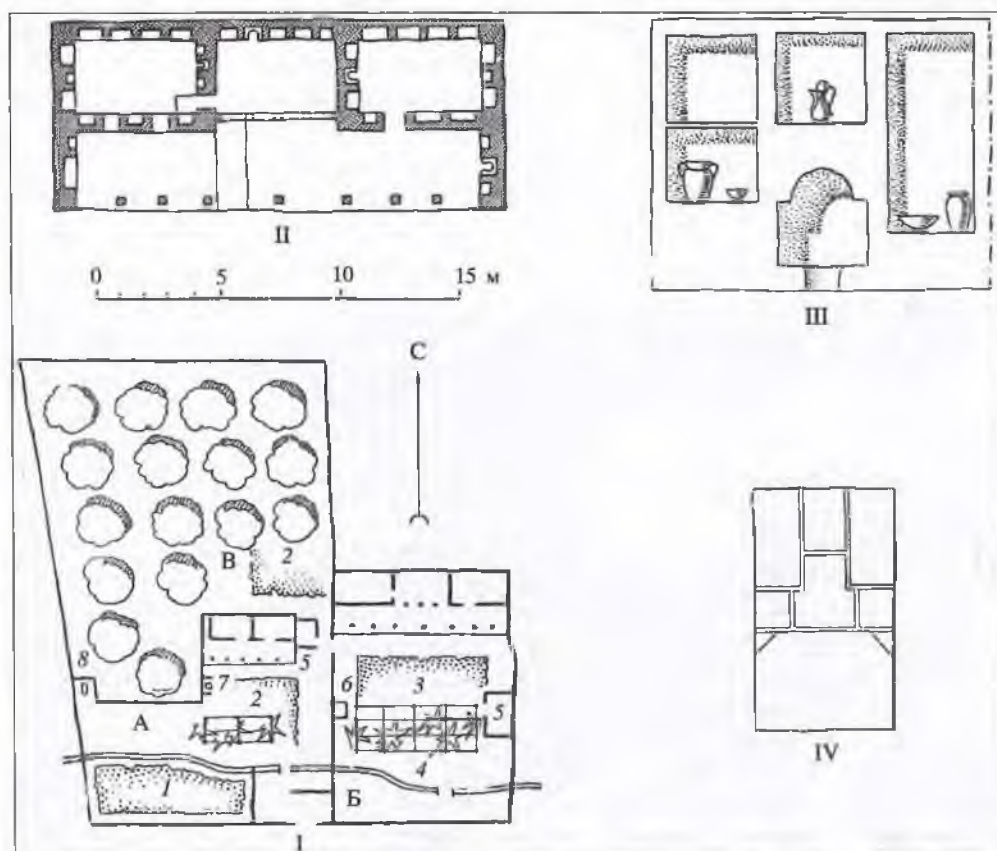
Они были огорожены высокими массивными стенами. Курганы являлись резиденциями отдельных знатных людей и предводителей некоторых узбекских племен (кипчаков, кирков, юзов, найманов, мингов, ктай и др.).

Усадьбы типа оборонительных крепостей бытовали в прошлом (вплоть до конца XIX в.) в средней части долины Зарафшана в Гиждуванском, Шафирканском и других районах (на границах со степью) Бухарского оазиса и в некоторых районах Ферганской долины (*Наливкин, Наливкина, 1886. С. 6*). Наличие укрепленных крепостей не только обеспечивало оборону от нападения врагов, но и служило гарантией благополучного исхода грабительских набегов на поселения (*Гребенкин, 1871*). Одиночные подворно-гнездовые усадьбы типа курганчи, также обнесенные высокими стенами, многие из которых украшены орнаментом, являлись основным двором и жилищем населения Хорезма и многих жителей бассейна среднего Зарафшана и отчасти Бухарского оазиса (*Жданко, 1952. С. 522*). Несколько усадеб объединялись в одну водоземельную общину (*элат*). В южном Хорезме насчитывалось 1355 общин-элатов с числом хозяйств 54 529 (*Военно-статистическое описание... 1902. С. 116, 117*).

Дома-усадыбы состоятельных семей представляли собой замкнутый комплекс, окруженный со всех сторон толстыми пахсовыми стенами и полуколоннами. На верхней части последних очень часто делались ложные башенки. Фасады и внутренние стены богатых домов орнаментировались. Ворота-двери, колонны айвонов были покрыты художественной резьбой (Сафонова, 1952. С. 295–301).

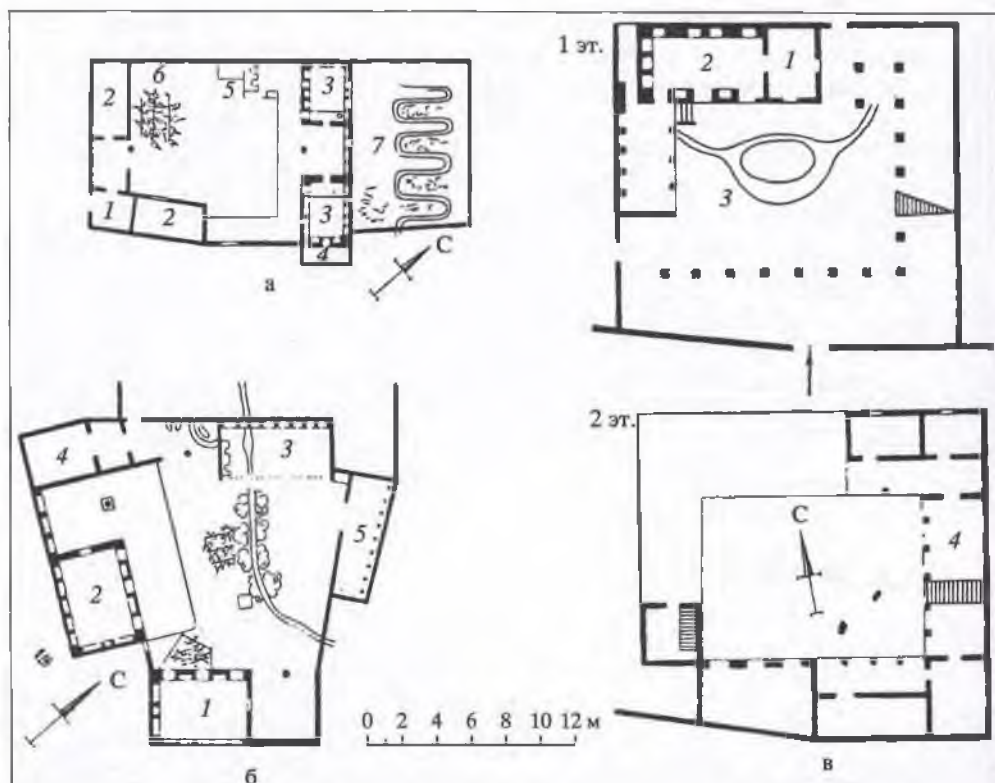
Ховли состоятельного владельца делилось на две половины: внешнюю – мужскую (*дишан ховли*) и внутреннюю – женскую (*ичкари ховли*). Каждая часть дома в свою очередь имела зимнюю (*қишки уй*) и летнюю (*ёзги уй*) части. Вход в дом осуществлялся через ворота, от которых шел крытый проход – *далан*. По обеим сторонам *далана* располагались хозяйственные помещения и помещения для гостей (*мехмонхона*). Во внутреннем дворе были расположены жилые помещения, кухня, кладовка и другие подсобные помещения. Здесь же находилась открытая терраса-терс айван или навес-чортоқ.

В замкнутой усадьбе без разделения двора на *ичкари* и *ташқари*, без участка сада, виноградника и огорода все жилые и хозяйственные постройки



Планировка узбекской усадьбы и дома в селении Вуадиль, Ферганская область. I – План усадьбы; А – ташқари; Б – ичкари; В – сад; 1 – кукуруза; 2 – огород; 3 – цветник; 4 – виноградник; 5 – скотник; 6 – курятник; 7 – хлебная печь; 8 – уборная; II – План жилого дома; III – Часть стены внутреннего айвана с нишами и каминном; IV – Ниша с деревянными полочками в комнате

В кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962 г. Т. I



Планировка ичкари и ташкари в Шахрисябзе. а) первый дом: 1 – вход, 2 – хозяйственные помещения, 3 – комнаты, 4 – мадонн, 5 – очаги, 6 – виноградник, 7 – огород; б) второй дом: 1, 2 – комнаты, 3 – кухня, 4 – подсобное помещение, 5 – скотник; в) ташкари дома: 1 – дахлиз, 2 – мехманхона, 3 – водоем, 4 – болахона

Фото в кн.: «Среднеазиатский этнографический сборник». М., 1959. Т. П

размещались в одном небольшом дворе. Выделяются три разновидности таких строений.

Первая – усадьба-*ҳовли*, огороженная стенами (высотой 5–6 м) и во многом напоминающая *қургонча*, но в отличие от последней без разделения двора на *ичкари* и *ташқари*. Подобные усадьбы зафиксированы в Гиждуванском, Вабкентском районах, а также в Ферганской долине. Большинство их находилось в оазисах и принадлежало крупным землевладельцам, главам отдельных групп узбекских племен.

Вторая – замкнутая усадьба-*ҳовли*, огражденная высокими стенами (1,5–2 м). Этот вид постройки встречался у полуоседлых и отчасти оседлых узбеков. Усадьба последних состояла из комплекса жилых и хозяйственных построек. Во дворе и около двора замкнутых усадеб имелись искусственные водоемы (*ховуз*) или колодцы (*қудуқ*). Этот вид усадьбы бытовал во всех регионах.

Основным жилищем в таких усадьбах полуоседлых узбеков была войлочная юрта (*қора уй*, *кийгиз уй*), а в некоторых районах – шалаш (*капа*). Юрта или *капа* устанавливалась в центре двора *ҳовли*. Хозяйственные постройки, в некоторых и *мехманхона*, были расположены вдоль стен – справа и слева при

входе во двор (Этнографические очерки..., 1969. С. 128). Многие семьи, живущие в этих усадьбах, весной кочевали вместе со скотом на летние пастбища, а осенью и зимой находились в своих усадьбах.

Третья разновидность – когда в замкнутой усадьбе все постройки находились под сплошным покрытием, а во дворе росли одно-два фруктовых дерева (чаще всего тутовник или урюк) или был разбит небольшой цветник. При круговой застройке задние стены этих помещений служили одновременно и стенами усадьбы. Такие усадьбы бытовали в начале XX в. на территории Ферганской долины, Ташкентского оазиса, в долине Зарафшана, Кашкадарьинской и других регионах и в них жили в основном состоятельные землевладельцы.

Описанный здесь вид двора имеет близкое сходство с так называемым припамирским типом, все постройки которого также находились под одним сплошным покрытием. Этот тип считался наиболее древним. Такая усадьба в прошлом была распространена в Западном Припамирье, Восточном Туркестане, в других районах Средней Азии, на южных склонах Гиндукуша (Андреев, 1958. С. 267–273, 423–425; Кисляков, 1939. С. 149–170; Моногарова, 1959. С. 43).

Замкнутые усадьбы без ограды бытовали в прошлом у узбеков и других народов Средней Азии (Антитина, 1962. С. 209, 210). Наблюдалось два вида расположения жилых домов и хозяйственных построек: 1) усадьба, в которой жилой дом и хозяйственные постройки были сосредоточены под одной крышей, а в плане расположены: а) на одной прямой линии; б) Т-образно; в) П-образно и Г-образно; 2) усадьба, где жилые помещения и хозяйственные постройки располагались раздельно. Подобных усадеб в прошлом было



Бухарский дом с открытыми террасами

В кн.: Воронина В.Л. «Народные традиции архитектуры Узбекистана». 1951 г.



Айван в жилом доме в Коканде, имеющий в центре приподнятый кайвон
Фото В.Л. Ворониной в кн.: «Среднеазиатский этнографический сборник». М., 1954. Т. I

много на всей современной территории Узбекистана, что объясняется их приспособленностью к быту сельского населения.

Постоянные поселения второго типа располагались на окраинах оазисов и в пригородных районах, в полосе богарного земледелия. Многие усадьбы этого типа возникли в конце XIX – начале XX в., а некоторые из них гораздо раньше. Поселения, а также усадьбы описываемого типа, образовались в результате перехода к оседлости бывших кочевых и полуоседлых узбеков и потому в их усадьбах, вплоть до начала XX в., наблюдались следы их прошлого скотоводческого быта. Следует отметить, что бывшие скотоводы переходили к оседлости на местах их зимовок в течение долгого времени – в некоторых районах до 20–30-х годов XX столетия (Этнографические очерки., 1969. С. 127, 128; Шаниязов, 1964. С. 91), и продолжали жить в юртах, устанавливая их в центре усадьбы. Те, кто переходил жить в глинобитные жилища, строили обычно однокомнатные, в некоторых случаях и двухкомнатные жилые помещения. Во многих сельских районах Кашкадарьинской, Сурхандарьинской, Бухарской и Самаркандской областей усадьбы строились без террасы-айван, а усадьбы этого типа в предгорных районах Ферганской долины и в Ташкентском оазисе строились с айваном. В последнем, несомненно, сказывалось влияние архитектурной традиции оседлого населения оазисов.

Таким образом, в описываемом типе поселения наблюдаются усадьбы как с глинобитными жилищами, так и с юртой вместо глинобитных жилищ. Встречались также усадьбы переходного характера от юрты к глинобитному жилищу. В них одновременно с юртой бытовало и глинобитное жилище.

В юрте обычно продолжали жить главы семьи (мать-отец с несовершеннолетними детьми), а для женатого сына строили глинобитное жилище.

Поселения предгорных районов можно разделить на три вида.

К первому относятся поселения, где усадьбы располагались компактно в одну или две линии и тянулись вдоль дороги, берегов горных рек или саев. Этот вид селения условно назван «линейным» (Шаниязов, Исмаилов, 1981. С. 14). Однако линейность не всегда строго соблюдалась: одни дома располагались ближе к источникам воды или проезжей части дороги, другие находились вдали от них. В начале XX в. в них жили как полуоседлые, так и оседлые узбеки.

Второй вид поселения представлял собой несколько (3 и более) усадеб, которые располагались отдельными компактными группами на расстоянии 100–200 м и более одно от другого. Каждая такая группа в отдельности называлась *тўп*, а у отдельных групп узбеков (кипчаков, кунградов, найман и др.) – *овул*. Несколько аулов или топов составляли кишлаки, которые обычно не имели улиц. От одной группы домов к другой вела дорожка или тропинка. В каждом топе или ауле жила одна семейно-родственная группа (Шаниязов, 1974. С. 219).

Третий вид поселения предгорных районов – одиночно-разбросанного типа, при котором каждая усадьба располагалась на значительном расстоянии одна от другой (до 150–200 м и более). Эти поселения занимали огромную площадь. Такой вид поселения появился, видимо, в прошлом у полуоседлых и полукочевых узбеков в результате перехода их к оседлости. Он был расположен в долинах горных речек при выходе их на предгорную равнину и на самой равнине, а также у родниковых ручьев. К примеру, в Ферганской долине они располагались по Сумсар-саю, Резак-саю, Чадак-саю и др. Многие селения Нуратинских гор расположены у родников.

В постоянных поселениях горных районов этого типа выделяется несколько видов. Первый – отдельные усадьбы, расположенные одна от другой на значительном расстоянии (1–2 км и более). Десятки таких разбросанных усадеб зафиксированы в западной части Туркестанского хребта. Усадьба этого подтипа была образована в процессе перехода в прошлом полукочевых узбеков к оседлости. Другой вид – усадьбы, беспорядочно разбросанные на склонах гор по берегам речек на расстоянии 50–100 м и более одна от другой. Большей частью они образовались в результате перехода полуоседлых и полукочевых узбеков к оседлости. Во многих поселениях такого типа обособленно жили либо отдельные узбекские роды, либо родовые подразделения. Эти селения часто носили название того рода, который проживал там.

Постоянные поселения, расположенные в степной зоне, возникли на местах зимовок в прошлом кочевых, полукочевых групп узбекских племен. Жители этого типа поселений (полукочевые узбеки) вплоть до начала XX в. занимались исключительно животноводством. К такому виду поселения относятся кишлаки Кукдала, Талактева, Майлиджар, Кошкудук, Шуркудук и другие Каршинской степи, в которых жили группы из племени *найман*, частично и из племени *сарой*.

Усадьба четвертого типа поселения состояла исключительно из юрт и отдельных глинобитных построек: помещения для содержания лошадей (*отхона*), для хранения топлива (*ўтинхона*, *тезак хона*, последняя для хранения сухого помета животных), а также загоны (*қўй хона*, *қўтон*) для мелкого

скота. Усадьба этого типа, как у богатых, так и у бедных семей, почти ничем не огораживалась. Основными источниками водоснабжения здесь были глубокие колодцы, у которых устанавливали специальные приспособления — *чигир*, для выкачивания воды при помощи животных.

СТАЦИОНАРНОЕ ЖИЛИЩЕ

Конструкции узбекского жилища были просты и выполнялись из местных строительных материалов. Таким материалом является в первую очередь лёссовая глина (*пахса*), из которой возводили глинобитные стены, изготовляли сырцовый кирпич (*гишт*) квадратной или прямоугольной формы, овалы комья *гувала*. Жженный кирпич квадратной формы, обжигаемый в печах *хумдон*, применялся почти исключительно в монументальном строительстве. Из древесных пород на конструкцию стен и кровли шел, главным образом, тополь. Раствором служила глина; штукатурили глиной с саманом. Для архитектурной отделки помещений в богатых домах употребляли алебастр (*ганч*).

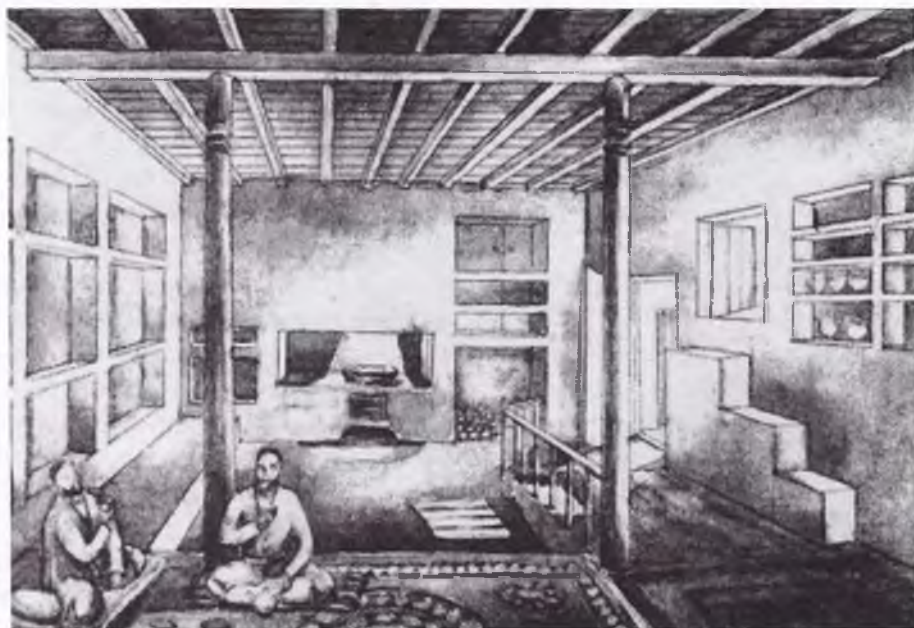
Дома ставили обычно без фундамента — подготовка грунта сводилась к выравниванию и трамбовке строительной площадки. До середины XIX в. цоколь в домах либо отсутствовал, либо делался очень низким; под стены укладывали ряд булыжника или один-два ряда жженого кирпича. Лишь кое-где наличие грунтовых вод и почвенных солей заставляло поднимать цоколь и употреблять изоляцию в виде камышовой прокладки. Со второй половины XIX в. в городах крупные торговцы начали строить дома с невысоким цокольным этажом, который использовался в качестве складского помещения.



Стена из битой глины типа «пильгалик-пахса-девор» в Маргилане. 1939 г.
В кн.: «Среднеазиатский этнографический сборник». М., 1954. Т. 1



Стена из гувалья (кесак девор) в Маргилане. 1939 г.
В кн.: «Среднеазиатский этнографический сборник». М., 1954. Т. 1



Жилая комната. Верхний Зарафшан
В кн.: *Нозилов А.* «Марказий Осиё меъморчилигида интерьер». 2005 г.



а) деревянный каркас дома в кишлаке Сохтари. Гиждуванский район, Бухарская область; б) дом в кишлаке Муминабад. Сурхандарьинская область
В кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962. Т. 1



В Бухаре в полуподвальных помещениях, где летом прохладно, а зимой тепло, иногда жили или устраивали здесь мастерскую.

Пол дома приходился почти вровень с землей. Обычно он был земляной, хорошо утрамбованный, иногда обмазанный глиной, в городских домах состоятельных людей его выстилали жженым кирпичом.

Наиболее распространенной конструкцией стен жилища был каркас, состоящий из верхней и нижней обвязки, между которыми укреплялись стойки и подкосы с жердями. Различался каркас однорядный (*яккасинч*) и двухрядный (*қўш-синч*). Его заполняли кладкой из сырца или *гуваля*. Кладка стен из сырца на современной территории Узбекистана встречалась преимущественно в Фергане. Из гувалья стены возводили тоже, главным образом, в Фергане (притом в восточных ее районах), отчасти в долине Кашкадарьи (Гузор). Пахсовая кладка стен применялась в сельских усадьбах.

Плоская крыша покоилась на деревянных балках (*устун, болор*), поверх которых укладывали мелкие горбыльки (*васса*) – те и другие образовывали открытый ребристый потолок. Поверх *васса* настилали камышовую плетенку (*бўйра*), затем делали земляную засыпку, довершаемую глиносаманной обмазкой. Вода с крыши отводилась деревянными желобами или керамиче-

скими трубами. Саманную обмазку кровли приходилось ежегодно обновлять, что доставляло много хлопот и требовало немалых расходов.

Простая внешняя архитектура дома оживлялась воротами, лоджией второго этажа, а иногда возвышающимся над домом затейливым надочажным колпаком с ажурными стенками. Входные ворота в домах крупных городов обычно располагались в нише, иногда с парой стоек и глинобитными скамьями по обе стороны. На ворота бухарских и хивинских домов навешивали бронзовые и железные молотки или кольца.

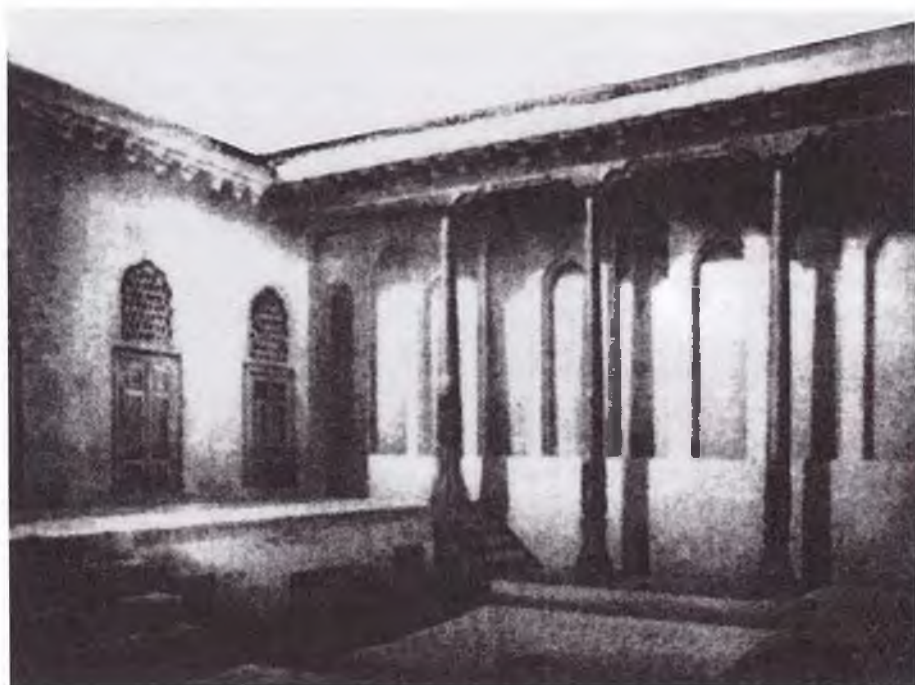
Жилое помещение (*уй*) дома старинного типа имело по фасаду два-три оконных проема и двери (*эшик*), выходящие в переднюю или на террасу-*айвон*. Сходные по форме и размеру двери и ставни (*дарча*) начинались от пола; различие между ними заключалось в том, что ставни открывались наружу, а дверь – внутрь. Оконный проем снизу закрывали иногда решеткой или доской; над проемом оставляли фрамугу (*тобадон*), через которую проникал свет при закрытых ставнях, её закрывала вделанная наглухо деревянная или алебастровая решетка. У входа в помещение устраивали прямоугольное углубление (*пойгак*), куда ставили обувь. В Бухаре и Самарканде его покрывали мраморной плитой, в Хиве делали специальные керамические покрывки для водосливов (*адан, тошинав*). Пропорции комнат обычно представляли собой наиболее простое и удобное отношение 2×3 . Размер их определялся числом балок потолка, как правило, всегда нечетным (7, 9, 11).

По условиям климата в узбекском жилище издавна видную роль играла крытая терраса (*айвон*). Иногда ее заменяла открытая площадка *суна* –



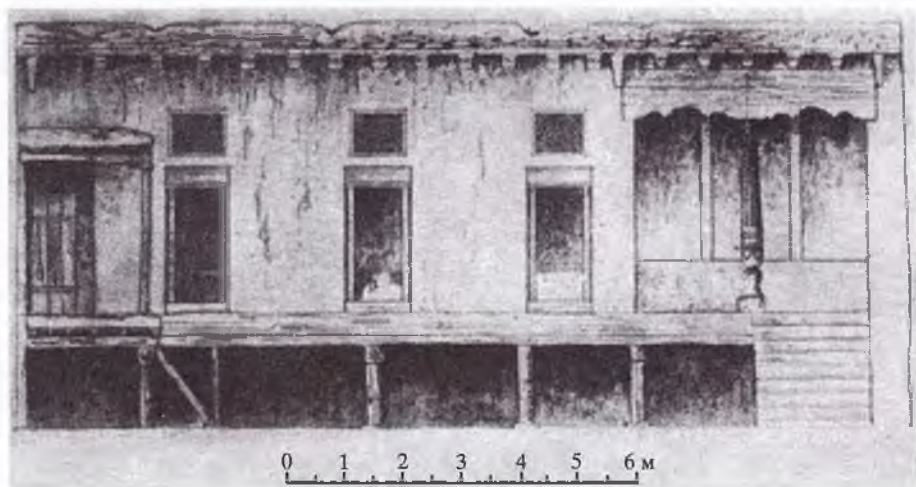
Айван. Ташкентская область. Бостанлык

В кн.: Нозилов Д.А. «Марказий Осие меъморчилигида интерьер». 2005 г.



Айван жилого дома. Хива

В кн.: *Нозилов Д.А.* «Марказий Осиё меъморчилигида интерьер». 2005 г.



Айван дома половины XIX в. в Шахрисабзе

В кн.: *Воронина В.Л.* «Народные традиции архитектуры Узбекистана». 1951 г.

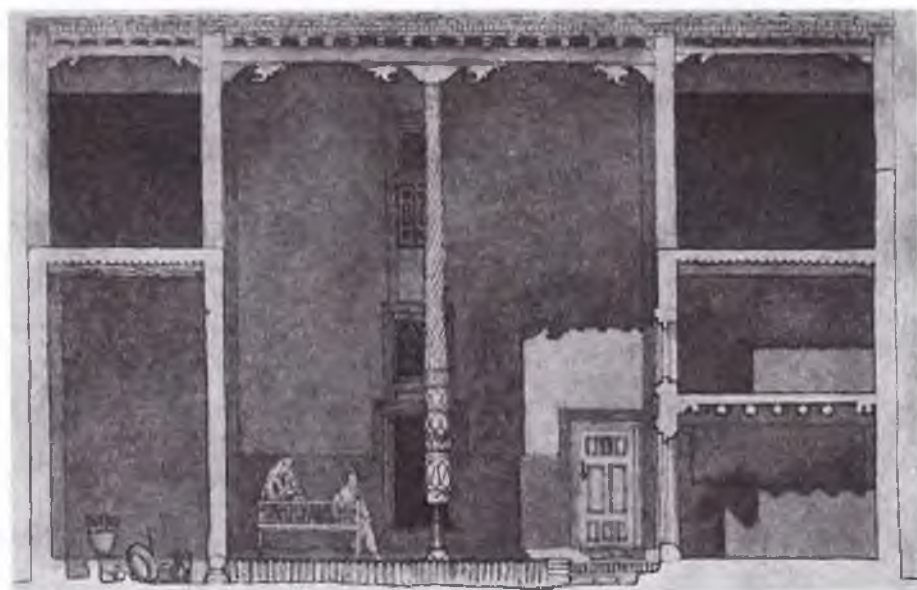
возвышение из кирпича и глины. В зависимости от сложившейся в каждой области старой традиции, айван располагали либо в одну линию с комнатой, либо под углом к ней.

Характерной чертой планировки усадеб больших городов – Ташкента, Бухары и Хивы, где дворы были очень малы или вовсе отсутствовали, было наличие различно ориентированных жилых помещений, которые использова-

лись в соответствии со временем года. Обращенные к северу летние комнаты были выше, вместительнее и богаче отделаны. На противоположной стороне двора ставили зимние помещения, фасадом на юг.

Чрезвычайно декоративно было убранство жилища, тесно связанное с его конструкцией. Отделке комнат всегда уделяли особое внимание. В домах с двухрядным каркасом вдоль всех стен были устроены прямоугольные или стрельчатые ниши (*тахмон*, *токча*), в которых размещали предметы домашнего обихода. Бедняки ограничивались глиносаманной штукатуркой стен; в домах людей среднего достатка стены покрывали грубой ганчевой штукатуркой; у состоятельных их затирали чистым мелкоотсеянным ганчем, который предоставлял широкую возможность для тончайшей художественной декорации. Затеяливые ячейки ниш оформляли тонкой ганчевой дощечкой с фестончатым прорезом, решеткой или пластинкой с ажурным рисунком в форме кувшинчика. Иногда ниши или каминные богатых домов завершались сталактитовым полукуполом (Маргилан, Коканд).

Стены жилых комнат в состоятельных домах украшали росписью и резьбой по алебастровой штукатурке. В Бухаре более тщательно отделывали жилую комнату внутреннего двора, в восточных районах – *меҳмонхона*. В Бухаре в первую очередь покрывали орнаментом стены, а потолки большей частью даже у богатых оставались неукрашенными; в Фергане и Ташкенте, наоборот, потолкам уделялось особое внимание, и они в первую очередь разрисовывались. Для домов богатых ферганцев характерны фигурные, подчас сложного профиля, расписные потолки, и пышные сталактитовые капители колонн и айванов. Резьба и роспись применялись в Ташкенте, Бухаре, Самарканде; в конце XIX в. техника их отличалась богатством и разнообразием. В Хорезме потолки и стены комнат не декорировались совсем. Там все старания



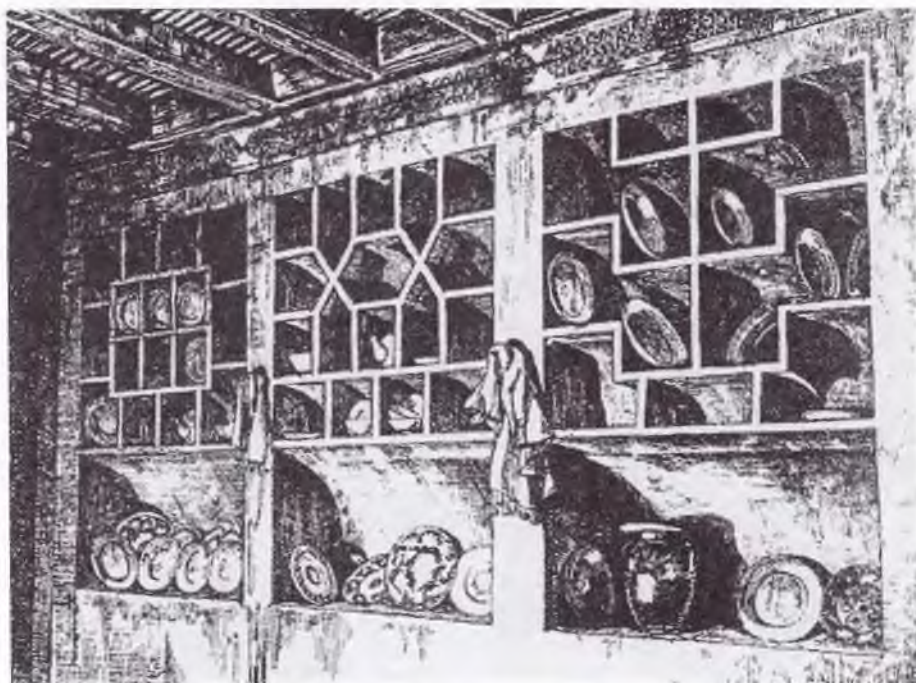
Большой айван Хивинского дома

В кн.: *Воронина В.Л.* «Народные традиции архитектуры Узбекистана». 1951 г.



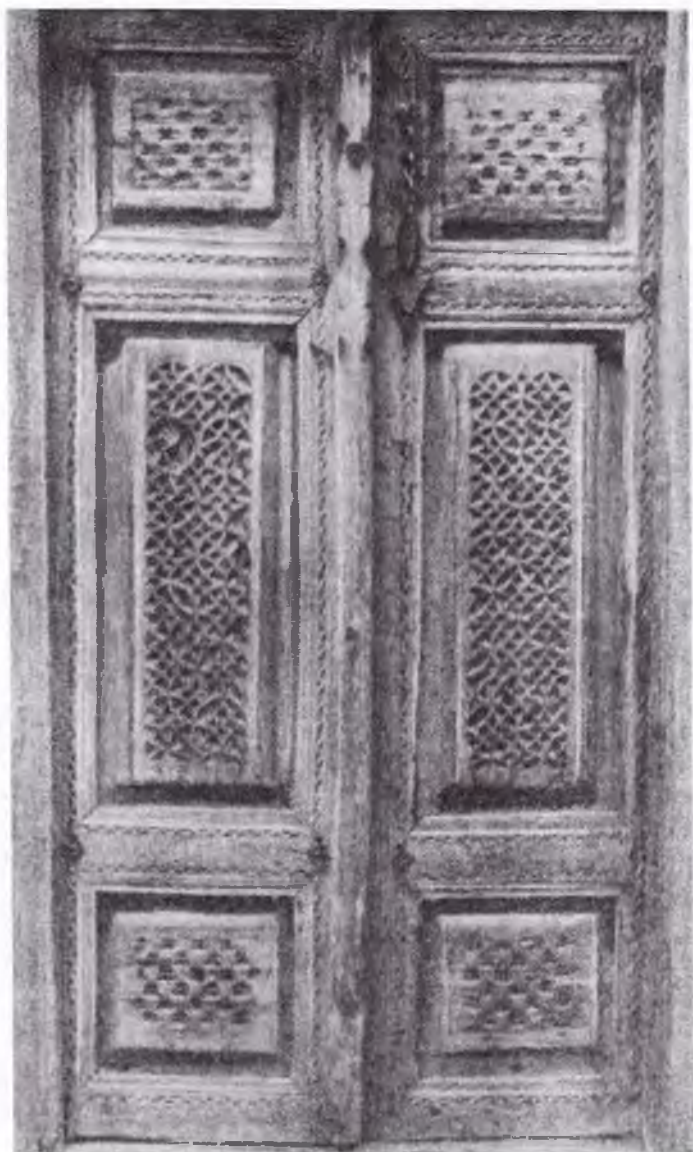
Жилой дом. Гостиная. Самарканд

В кн.: *Нозилов Д.А.* «Марказий Осиё меъморчилигида интерьер». 2005 г.



Стена жилой комнаты. XIX в. Фергана

В кн.: *Нозилов А.* «Марказий Осиё меъморчилигида интерьер». 2005 г.



Двухстворчатая филленчатая дверь с орнаментом. Ташкент
В кн.: «Среднеазиатский этнографический сборник». 1959. Т. II

были направлены на отделку художественной резьбой деревянных частей дома – дверей, колонн и подбалок.

Для обогрева в зимнее время в начале XX в. почти повсеместно употреблялся *санда* – низенький столик, установленный над углублением в полу, куда насыпались горячие угли. Семья усаживалась вокруг столика, протягивая ноги под наброшенное поверх него одеяло; возле сандала и спали. В Фергане и некоторых других районах, помимо сандала, в домах устраивали камин, где готовили зимой пищу. В Хорезме в комнате рядом с водосливом находился очаг (*ўчоқ*), а перед ним была расположена небольшая прямо-

угольная или овальная площадка (*тандирча*), куда выгребали уголь и вокруг которой грелись.

Внутреннее убранство жилища было своеобразно декорировано. Полы покрывали плетеными из камыша циновками, а поверх них – кошмами, паласами или (в более богатых домах) коврами.

Мебель в узбекских домах в старину отсутствовала. Обитатели дома сидели на полу, на постланных вдоль стен длинных ватных одеялах (*кўрпача*); во время еды на полу обычно расстилали скатерти. Лишь зимой ели за сандалом; в Ташкенте и Бухаре имел некоторое распространение низенький столик. В большие ниши (*тахмон*), которые устраивали обычно в передней стене, против входа на уровне пола, ставили сундук и на него укладывали сложенные на день постели. Во многих местах одеяла и тюфяки перекладывали плоскими подушками с красивыми вышитыми краями, виднеющимися между одеял. Иногда постель закрывали вышитым покрывалом – *сўзана*. В нишах меньшего размера, которые в богатых домах разделялись на отделения разной формы и размера – *майда токча*, *реза токча*, *косамон*, расставляли мелкую посуду – пиалы, чайники и пр. Большие нижние полки были предназначены для деревянных ларцев, подносов, блюд, кувшинов, иногда самовара. Оформленные с большим художественным вкусом, такие ниши представляли собой очень красивое зрелище. По стенам комнаты на колышках и протянутых веревках и жердях развешивали одежду, мелкие вышивки и разную домашнюю мелочь.

Наиболее почетным местом в комнате считалось то, которое находилось в самой удаленной от входа части (*тўри*). Здесь сидели гости, а в отсутствие гостей – хозяин дома.

Во второй половине XIX в. в узбекском жилище начали применять кирпич заводского обжига, кровельное железо, остекление окон, но все эти усовершенствования главным образом происходили в богатых городских домах.

ПЕРЕНОСНОЕ ЖИЛИЩЕ

В конце XIX в., с интенсивным переходом некоторой части полукочевых и полуоседлых узбеков к оседлости, юрта постепенно вытеснялась глинобитными домами. У отдельных групп узбеков (карлук, кунграт, найман, сарай, каучин, мангыт и др.) юрта в качестве основного жилища бытовала вплоть до начала 1930-х годов. Нередко этот тип жилища встречается и в настоящее время у узбеков, уходящих летом пасти скот на пастбища. Он используется теперь лишь как летнее жилище и не имеет былого значения.

Войлочная юрта у узбеков называлась *уй*, а новая, свадебная юрта – *ўтов* или *оқ-уй* (белая юрта). Многие полуоседлые полукочевые узбеки *ўтов* приобретали при женитьбе сына. Установка свадебных юрт (*ўтов тиклаш*) являлась большим семейным праздником (*Задыхина*, 1952. С. 359).

Деревянные части юрты заказывали мастерам, которые имелись почти среди всех полукочевых групп узбеков, или покупали на рынке. Покров, крепление и все предметы внутреннего и внешнего декора изготовлялись в семье искусными руками женщин. Юрту убрали орнаментированными украшениями из шерстяной или хлопчатобумажной ткани, завешивали специально сотканными коврами, кромки которых украшали бахромой. Все стенные укра-

шения для юрты были темно-красного или бордового цвета в сочетании с белыми полосками или орнаментом. Исходя из особенностей цветовой гаммы, процесс убранства новой юрты отдельные группы узбеков (кипчаки, сарай и др.) называли *уйни қизил қилиш* (буквально – сделать юрту красной).

Покров юрты для новобрачных по традиции шился из белого войлока. Однако в бедных семьях вместо этого поверх войлочного покрова нашивалась белая хлопчатобумажная ткань ручного или фабричного производства. Юрта узбеков (Задыхина, 1952. С. 355–359; Кармышева, 1954. С. 133; Шаниязов, 1964. С. 95–100; Васильева, 2000. С. 20–49) отличалась от юрт соседних народов-туркмен, киргизов, казахов, каракалпаков лишь незначительными отдельными деталями орнамента, внутреннего и внешнего убранства.

Узбекская юрта, как и у других народов Средней Азии, состояла из деревянной части (*уйнинг суяги*), кусков войлока определенного покроя для покрытия остова, а также средств крепления – тесьмы различной ширины и назначения, веревок, шнурков и т.д. Остов юрты состоял из складных решеток (*керега*), образующих стены юрты. Керегу устанавливали, соединяя несколько отдельных решеток (*қанот*). Решетка делалась из узких планок, скрепленных крест на крест с помощью сыромятных ремней. Высота установленной решетки достигала 1,2–1,3 м. Отдельные части кереги при установке юрты



а



б

а) переносное жилие узбеков-карлуков. Касанский район, Сурхандарьинская область; б) юрта узбеков Кунград. Камашинский район, Кашкадарьинская область

В кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962. Т. 1



Шивная кошма ойма-кийиз. Узбеки-кунграты. Узунский район, Сурхандарьинская область. 1952 г.

Фото Н.В. Темпова. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

прикреплялись одна к другой при помощи узкой (около 2 см) орнаментированной тесьмы (*тангич*). Верхнюю кромку кереги снаружи обтягивали узорным поясом шириной около 20 см (*бош тортгич*, *бош-кур*, *бош-белли*), длина которого у узбеков-карлуков равнялась окружности юрты (*Шаниязов*, 1964. С. 95).

Снаружи стенки юрты покрывались камышовыми циновками (*чий*), которые обтягивались шерстяной узорчатой лентой-поясом (*бог*, *айил*) шириной 8–10 см. Оба конца ленты прикреплялись к боковым стенкам дверного косяка.

Каркас перекрытия юрты состоял из гнутых жердей (*уук*, *увуг*). Количество их, как и решеток, зависело от величины юрты. Юрта небольшого размера (диаметром 4–5 м) состояла из 4 решеток, а большого – из 6–8. По изгибу жердей протягивалась широкая (около 30 см), богато орнаментированная шерстяная дорожка (*богиш*), несколько выше ее проходила длинная узорчатая лента. Крепко обтягивая жерди, она придавала куполу юрты необходимую устойчивость. Верхние концы *уука* вставлялись в отверстия деревянного обода *чангарак*, который представлял собой деревянный круг диаметром около 2,5 м.

Снаружи юрта покрывалась семью кусками войлока различной величины. Два больших куска, вырезанных в форме широкого полукольца (*узук*), накидывались на верхнюю часть юрты (*орқа уст*, *орқа узук*), другие – спереди (*олди уст*, *олди узук*).

Для покрытия макушки юрты поверх *чангарака* употреблялась четырехугольная кошма (*туйнук*), по углам которой прикреплялись длинные толстые веревки (*туйнук бог*). С их помощью открывалось отверстие в верхней части

юрты (*туйнук*). Во время сильных ветров концы *туйнук бог* крепко привязывались к кольям, вбитым рядом с юртой. Внутри юрта также укреплялась при помощи специальных шерстяных веревок (*элбог, элбов*). Верхний конец *элбог* крепко закрепляли в центре *чангарака*, другой, нижний, натягивали и привязывали к колу у очага. Юрта по кругу покрывалась четырьмя кусками войлока (*ён кийгиз, турлук*). *Ён кийгиз* летом убирались, зимой юрту покрывали поверх камышовых циновок. Нижняя часть юрты снаружи засыпалась землей для отвода воды, стекавшей с кошмы. Вся юрта дополнительно прикреплялась к земле веревками (*оширма*).

Многие узбекские племена (карлуки, найман, сарай, каучин и др.), а также каракалпаки ориентировали дверь юрты на юг, узбеки-кипчаки ставили юрту дверью на восток. Это, видимо, связано с древним поклонением кипчаков культу солнца, сохранявшегося до начала XX в. (*Шаниязов, 1974. С. 37*). Внутренняя площадь узбекской юрты делилась на четыре части: место непосредственно против входа (*тўри* или *тўри жой*); часть помещения, расположенная справа от входа – двери (*юк жой, жук жой*); место, находившееся справа и слева при входе в юрту (*эшик олди*); место у очага (*ўчоқ олди* или *ўчоқ боши*). В глубине юрты находилось почетное место (*тўри жой*), куда обычно усаживали гостей, а при отсутствии их у самой стенки, на почетном месте (*тўри*) сидел глава семьи. Летом юрту застилали паласом, а зимой кошмой. Зимой под кошму на земляной пол укладывали толстый слой сена или камыша, чаще – камышовую циновку (*бордон, бўйра*). Поверх кошмы расстилали ковры, кошмы или паласы.

На верхней части задних стенок юрты, на развилках *кереги* вешали квадратные или прямоугольные сумки (*халта, тўрва, илгич*) (*Кармышева, 1955. С. 145–147; Шаниязов, 1964. С. 99*). Эти сумки делали из кусков ворсовой ткани. Нередко они изготовлялись из разноцветных лоскутов хлопчатобумажной материи (*қуроқ*).

На расстоянии 1–1,5 м, несколько левее от входа, устраивался очаг в виде ямы овальной формы, обведенной глинобитными бортиками с трех сторон. У некоторых групп узбеков (например, у кипчаков) очаг имел вид неглубокой ямы (8–10 см). В таких случаях при варке пищи над очагом ставили железный треножник (*уч оёқ*). Площадь вокруг очага (*ўчоқ боши*) была местом, где хозяйка юрты готовила пищу, кипятила чай и т.д. Позади очага располагалась различная посуда (*идиш*) и котел (*қозон*). На стене этой части юрты вешали несколько сумок (*қоп, халта, тўрва* или *осмоқ*) – мешки для деревянных ложек (*қошиқ*), половника (*чўмич, сусоқ*) и шумовки (*капгир*) назывались *чўмич халта* или *чўмич қоп*. Рядом висел мешок для хранения хлеба (*нон халта, нон қоп, нон тўрва*), а также небольшой шерстяной мешок для соли (*тузлик, туз халта*). Сумку делали из шерстяной полосатой либо однотонной коричневой ткани из верблюжьей шерсти. В летнее время здесь же находился и мешок для хранения кислого молока (*сузма халта, айрон тўрва, чакки халта, айрон қоп, қасма, иркит*) (*Шаниязов, 1974. С. 201*).

Слева от очага размещались различные сосуды для воды, масла, молока и т.д. Здесь же находились некоторые виды домашней утвари: такие как деревянная ступа для толчения зерна (*кели*), сосуд цилиндрической формы для сбивания масла (*куви, гупти*), кожаный мешок для хранения масла (*чаноч* или *саноч*), кожаный сосуд, сделанный из шкур домашних животных, в котором хранились кислое молоко или вода. В юртах многих узбекских семей

(у кипчаков, юзов, мингов и др.) для домашней утвари отводилось место за специальной перегородкой из циновки (*ўрача*), установленной слева от очага (между очагом и стеной юрты) на высоте 1–1,5 м от пола. Делалась она из плетеной камышовой циновки, украшалась разноцветными шерстяными шнурками.

Юк жой находились справа от входа, примыкая непосредственно к входу. Сюда в определенном порядке складывали постельные принадлежности (ватные одеяла, подстилки из овечьих и козьих шкур, тюфяки, подушки). Предметы, которыми пользовались повседневно, покрывали вышитым покрывалом, а новые постельные принадлежности складывали отдельно, заворачивая их в ковровую ткань, специально предназначенную для этой цели (*бўгжом*). Рядом с бугжомой ставили большой мешок (*напрамач*). Под этим названием он был известен у ряда групп узбеков, например кангли, кипчаков и других, а у кунгратов, локайцев и дурмен – под названием *мапрамач* (*Кармышева*, 1976. С. 145, 147; *Борозна*, 1966. С. 96, 97), у группы узбеков среднего Зарафшана – *напращ* (*Этнографические очерки...*, 1969. С. 116), узбеки-карлуки такой мешок называли *карчин*.

Справа от входа ставили мешки с зерном, запасные сосуды для воды, складывали различные веревки для хозяйственных нужд, ведра, серпы и т.п. За дверью находилась обычно сбруя, слева от входа устанавливалась ручная мельница (*ёргичоқ*, *қўлтегирмон*). Юрта освещалась огнем из очага, а также масляным светильником с ватным фитилем (*қора чироқ*, *жин чироқ*), сделанным из обожженной глины или чугуна. У узбеков бассейна Зарафшана и Кашкадарьи жилище освещалось своеобразным фонарем-светильником (*чўлоқ-хотин*, буквально: хромая женщина), у карлуков низовья Кашкадарьи – *хумай*. Он представлял собой круглодонный глиняный сосуд с отверстиями по бокам и сверху, в нем сжигали сухой верблюжий помет.

У узбеков-кипчаков Булунгурского района Самаркандской области еще в начале XX столетия наряду с обычной войлочной юртой бытовал старинный тип переносного жилища – *кўтарма* (*Шаниязов*, 1974. С. 88, 89, 234, 235). Его перевозили в разобранном виде на повозке. *Кўтарма* относится к типу войлочных юрт. Но в отличие от последней это было неразборное жилище меньшего размера.

Наряду с юртой и кутармой у узбеков бытовали жилища типа шалаша (*капа*, *чайла*, *лочик*). Шалаш ставили как оседлые, так и полuosедлые и полукочевые группы узбеков. Поскольку о шалаше-капе оседлого населения говорилось выше, коротко опишем шалаш переносного типа.

Шалаш-капа являлся одной из древних и наиболее распространенных форм жилища народов Средней Азии. Он бытовал вплоть до 1930-х годов у карлуков, юзов, дурмен, найманов и др. Узбекская капа имела много общего с таким же типом жилища у других среднеазиатских народов, тем не менее, у каждого народа были свои, специфические особенности во внешнем виде жилищ, формах перекрытия и т.д.

Основным материалом для изготовления капы служили жерди (*хода*), камышовые циновки (*бўйра*, *бардон*), тростник (*чий*), войлок, а также канаты и веревки различной величины. Жерди заготавливались из местных материалов – тутовых или ивовых прутьев, карагача, стволов молодого древовидного можжевельника.

Узбеки-кипчаки бассейна Зарафшана строили капу с острым коническим верхом. Размер ее был сравнительно небольшой – диаметр нижней части составлял 3–3,5 м. Для строительства требовалось 8–10 и более жердей длиной до 3–3,5 м, которые втыкались наклонно по кругу в землю, верхние тонкие концы связывали в пучок. Таким образом, верхняя часть укрепленных жердей приобретала конусообразный вид, а нижняя – становилась немного шире.

Капу (как круглую со сводчатым перекрытием, так и с острым коническим верхом) покрывали толстым слоем соломы, камыша и камышовыми циновками. Летом нижнюю часть капы, как и юрты, устилали тонким слоем камышового тростника, на зиму покрывали капу войлоком. Бедные семьи Ташкентского оазиса и бассейна Зарафшана поверх камыша или соломы обмазывали капу саманной глиной.

Вход в капу устраивался между двумя вертикальными жердями, игравшими роль боковых косяков, отстоящими один от другого на расстоянии 50–60 см. Устанавливалась одностворчатая решетчатая дверь (*эшик*). У ряда групп узбеков (кипчаков, сараев и др.) дверной проем капы закрывался при помощи плетеной камышовой занавески. Зимой дверной проем закрывали войлочной занавеской.

Внутри капа украшалась коврами, застилалась камышовыми циновками и кошмами; вдоль стен, как и в юрте, устанавливались *напрамач*, *бўғжама* и другие предметы быта. Однако в отличие от юрты во многих шалашах не было очага для варки, следовательно, отсутствовало и дымовое отверстие (*туйнук*). В центре капы имелось небольшое углубление круглой формы, которое играло роль жаровни, в ней зимой держали горячий древесный уголь. У узбеков, расселившихся в конце XIX – начале XX в. в поймах Сырдарьи (в нынешних пределах Ташкентской и Сырдарьинской областей), бытовала полусферическая капа, имеющая круглый обод наверху и дымовое отверстие, внутри ее строили очаг. В отличие от предыдущего типа верхняя часть капы поверх камыша и циновки обмазывалась саманной глиной.

В Ферганской долине, в некоторых районах долины Зарафшана и в южных районах на современной территории Узбекистана строили прямоугольную капу с двухскатными перекрытиями простой конструкции. Для этого на развилках двух стоек, закопанных в землю на расстоянии 5–6 м, ставили прогон и крепко закрепляли его при помощи веревок или лент из свежей ивовой коры. Поверх прогона клали заранее приготовленные жерди, причем нижнюю утолщенную ее часть втыкали наклонно в землю, а верхние тонкие концы связывали поверх прогона. Задние и передние стенки закрепляли стойками, оставляя при этом дверной проем. Верх закрывали камышами, циновками или соломой. В Ферганской долине для этого использовали стебли риса, которые обмазывали глиной.

Овальная тунелеобразная капа (*эма капа* или *ийма чайла*) была распространена во многих районах Ферганской долины, у групп узбеков долины р. Ангрен и бассейна среднего Зарафшана. Такая же капа бытовала и у узбеков-дурмен Бабатага, но у них она называлась *лочигом* (*Борозна*, 1966. С. 101, 102).

Другим видом переносного жилища типа шалаша является *лочиқ*. Он бытовал в прошлом у некоторых узбекских племен (карлуков, кунгратов, дурмен, юзов, найман и др.) Сурхандарьинской области и в отдельных районах Кашкардарьинской и Самаркандской областей. *Лочиқ* является основным жилищем племени карлук южного Таджикистана (*Кармышева*, 1956. С. 14).

По своей конструкции *лочик* отличался от юрты и капы тем, что покрывался исключительно войлоком. Лочик в прошлом был, видимо, жилищем кочевых и полукочевых скотоводов, а *капа* (отдельные формы капы смазывались глиной) – преимущественно жилищем полуоседлых и оседлых народов. Если капю хотели перенести в другое место, то брали лишь деревянные жерди, а для покрытия использовали местные растения. Кроме того, кошмовый покров лочика закреплялся почти теми же тесьмами, лентами, шнурками, что и юрта. Для устройства лочика очень часто применялись старые детали юрты (решеточные стены, жерди, обод, кошмы).

Главным отличием лочика от юрты было то, что деревянная часть первого составлялась в основном из гнутых дугообразных жердей и лишь в отдельных случаях для стенки применяли решетки (*керага*), а для верхней части в качестве дымохода – деревянный обод (*чангароқ*) от старой юрты. Лочик, для установки которого применялись старые детали от юрты, карлуки низовьев Кашкадарьи называли *чатма* или *чатма лочик*, а группа узбеков среднего Зарафшана (сарай, найман и др.) – *қора лочик*. Ветхая юрта, у которой отсутствовали верхние обручи и другие части, называлась *бурма лочик*.

Одним из типов переносного жилища, бытовавшего в конце XIX – начале XX в., был шатер-*чодир*. Он являлся временным летним жилищем групп оседлых узбеков Бухарского оазиса, среднего Зарафшана и Кашкадарьинской области.

Шатры делали из плотной хлопчатобумажной ткани. Бытовали два типа *чодира*. Первый – небольшой двускатный *чодир* удлиненной формы, весьма сходный с современной туристской палаткой. Он устанавливался при помощи двух-трех жердей-стоек, кольев и канатов и выполнял функцию переносного жилища у среднеазиатских цыган, вмещая до пяти человек. Другой *чодир* представлял собой шатер квадратной формы, более вместительный – до 30 и более человек.

Из всего сказанного следует, что самым распространенным и наиболее совершенным жилищем переносного типа, бытовавшим у узбеков и других народов Средней Азии в конце XIX – начале XX в., являлась решетчатая войлочная юрта. Другим типом был *лочик*. Оба вида жилища были приспособлены к быту в прошлом кочевых и полукочевых народов. Что касается капы, то она в конце XIX – начале XX в. являлась, в основном, жилищем некоторых групп полуоседлых и оседлых узбеков. У последних она обмазывалась глиной и выполняла функцию постоянного жилища.

СОВРЕМЕННОЕ ЖИЛИЩЕ

В XX в. произошли заметные изменения в жилище узбеков. Появились новые стройматериалы (жженный кирпич, кровельное железо, оконное стекло), которые применялись сначала лишь в зажиточных домах, постепенно расширилась зона их использования. Внешний и внутренний вид традиционного жилища начал меняться. Стали строиться дома, фасад и окна которых были обращены на улицу. Новые дома с 1940-х годов как в городе, так и в селе строились по плану. Строительство новых домов проводилось как индивидуальными застройщиками, так и государством, которое выделяло зе-

мельные участки для этих целей. В отличие от старого названия *хавли* вновь построенные дома часто назывались по-русски *участок*.

При возведении новых домов использовали жженный кирпич для фундамента, применялся шифер, кровельное железо, но вместе с тем сохранялись некоторые национальные особенности строительства – сырцовый кирпич, крыши, покрытые глиной, без карнизов. Во вновь построенных домах часто возводили печи-голландки, чугунные печи, иногда сохраняли *сандал* (национальное отопление), в Ферганской долине очаг так называемые *мури*. В довоенное время стали делать потолки из фанеры, с резным орнаментом. Их популярность у населения и широкое распространение в 1960-х годах обуславливались практичностью в условиях частых землетрясений.

Изменилось убранство внутренней части жилища, в которой появились столы, стулья, кровати, в городских квартирах – такие предметы мебели как буфеты, шкафы для одежды. Но многие дома еще долго сохраняли национальные формы убранства – ковры, паласы, узкие туфяки (*кўрпача*), сундуки, столы на низких ножках (*хонтахта*) и др. Посуду продолжали хранить в специальных нишах (*токча*, *тахмон*). Национальным колоритом отличались обычно комнаты пожилых людей, а также новобрачных. Украшением дома по-прежнему была посуда, которая выставлялась в застекленных нишах.

Во второй половине XX в. в крупных городах широко развернулось государственное, плановое строительство сначала 2–3-х, а потом и многоэтажных домов, имеющих все удобства. Землетрясение 1966 г. принесло городу Ташкенту большие разрушения, особенно пострадал центр, сохранивший старую одноэтажную сырцовую застройку и планировку узких улиц и небольших кварталов. После землетрясения массовой перестройке подвергся прежде всего Ташкент. Помимо строительства новых жилых районов – Высоковольного, Рисового, Северо-востока, Юнусабада, Каракамышы – начались работы по реконструкции центра города. (Ташкент. 1983. С. 41.). Здесь возникли новые центры (Ц 1, Ц 2, Ц 3 и др.). В 1970–1980-е годы значительно расширилась индустриальная база строительства, были построены крупные заводы сборных железобетонных конструкций, домостроительные заводы, введены в строй предприятия по выработке цемента и других стройматериалов. Жилищное строительство развертывалось активными темпами, в крупных городах возникли новые, благоустроенные жилые массивы. Однако эти дома не всегда соответствовали образу жизни, специфике быта узбекского населения, которое привыкло жить на земле и иметь двор. Если молодые семьи благодаря этому получили возможность иметь свое отдельное жилье, старшее поколение долго привыкало к новым жилищным условиям. Узбеки часто объединяли комнаты, чтобы сделать одну вместительную (*меҳмонхона*), приспособляли новые квартиры (секции) к условиям традиционного быта. Сегодня строятся, но еще в небольшом количестве многоэтажные дома, отвечающие требованиям национального уклада жизни.

С электрификацией кишлаков, почти повсеместным появлением водопроводов значительно улучшились бытовые условия не только в городе, но и в селе. В жизнь вошли радио, телевизоры, стиральные машины и др.

В условиях независимости Узбекистана большое внимание уделяется проблемам градостроения и благоустройства городов и кишлаков, что сказывается также в постройке отдельных частных жилищ.

В домах, построенных в начале 1990-х годов, широко использованы традиции национальной архитектуры. В эти годы в связи с дефицитом лесных материалов и подорожанием жженого кирпича в различных регионах стены домов строились из пахсы (глинобитный слой) и необожженного кирпича. С целью строительства стойких домов в кишлаках, обеспечения рынка доброкачественным строительным материалом увеличилось количество малых и средних предприятий, выпускавших жженный кирпич.

С первых лет независимости государством большое внимание уделялось улучшению бытовых условий жизни населения, улучшению их коммунального обслуживания. С 1992 г. газификация городов и особенно сел республики, обеспечение чистой питьевой водой, отоплением домов и решение других проблем стали приоритетными направлениями государственной политики. Эти меры по благоустройству жилищ повлияли на их внутренний стиль и структуру. До газификации сел кишлаки отапливались чугунными печами, а в качестве сырья использовались уголь или дрова. Некоторые семьи строили и сандалы. После газификации домов они прекратили своё существование, воздух в домах стал чистым, исчезли темные налеты от печей на стенах. Внутренняя часть жилища стала приобретать современный вид. С газификацией многие семьи предпочли строительство собственных бань, вместо посещения общественных.

В 1990–2000-е годы заметно активизировалось индивидуальное жилищное строительство. Большая часть домов теперь строилась самим населением. Только в 2008 г. было построено 7290 тыс. кв. м жилья, в том числе населением за свой счет 713 тыс. кв. м. В результате в 2008 г. было построено 62,7 тыс. квартир. Большая часть этих квартир была возведена в сельской местности (Узбекистан в цифрах..., 2009. С. 124–126).

В новых домах наряду с традиционными архитектурными элементами присутствуют также современные элементы. Постройка новых жилищ по европейскому типу и евроремонт свойственны на сегодняшний день как городскому, так и сельскому домостроению. Это стало возможным благодаря тому, что строительные рынки Узбекистана насыщены новыми местными и импортными стройматериалами. В республике налажена продукция таких новых кровельных материалов, как металлические, керамические и песочно-полимерные черепицы, мягкие кровельные материалы («Бикром», «Помизол»). Были организованы различные выставки, где широко демонстрировались современные стройматериалы, домашняя утварь, продукция легкой, мебельной промышленности, бытовой техники.

Более активному использованию европейского стиля в современном жилье также способствовало повышение квалификаций отдельных строителей-мастеров в различных городах Узбекистана, Центральной Азии, а также Российской Федерации.

На селе всегда строили, исходя из своих финансовых возможностей. Кто-то возводил сразу большой просторный дом с учетом того, что традиционно узбекские семьи, особенно на селе, многодетны, и, как правило, совместно в одном доме или дворе проживают несколько родственных семей. Кто-то строил дом поскромнее. А у кого-то строительство жилья растягивалось на годы и по мере накопления средств к основному дому пристраивались дополнительные комнаты. В последние годы жители села, пользуясь государственными кредитами, стремятся построить сразу весь комплекс дома. С ростом



Фасад двухэтажного жилого дома, г. Ташкент. 2010 г.
Фото А.Р. Тагаева



Двухэтажный жилой дом с бассейном во дворе, г. Ташкент. 2010 г.
Фото А.Р. Тагаева



Интерьер гостиной комнаты, г. Ташкент. 2010 г.
Фото А.Р. Тагаева

благополучия сельского населения возросла и потребность в современном жилье, построенном с применением современных строительных материалов и располагающим всеми бытовыми удобствами. В доме усадебного типа возрастает значение контура здания. Роль силуэта в восприятии архитектуры сельского жилища значительна, так как в отличие от городского жилой дом на селе не воспринимается фрагментарно, а обозревается целиком.

В последнее время узбеки стремятся иметь дома с большими, просторными комнатами со всеми удобствами. В этом состоит характерная черта современного жилищного строительства. В городских условиях, где земля ограничена, строят чаще всего двухэтажные особняки, с красиво оформленным фасадом. По своему архитектурному стилю эти дома похожи на западноевропейские особняки. Состоятельные семьи, используя современные стройматериалы (мрамор, пластические стройматериалы), в то же время сохраняют и традиционный архитектурный стиль. Например, современные стены домов обклеиваются обоями, но одновременно присутствует традиционная лепка. В состоятельных городских узбекских семьях стало модно строить окна с затемненными стеклами, а во дворе возводить бассейны или маленькие, декоративные пруды. Двор выкладывается бетонным кафелем, в городах традицией становится оформление газонов и посадка круглогодично зеленых елок. Вместе с тем в каждом доме есть виноградник и традиционный цветник.

В современных сельских узбекских домах становится популярным иметь две кухни – зимнюю и летнюю. Летняя кухня в современных усадьбах, как правило, представляет собой комплекс из тандыра и одного-двух очагов, со-

оруженных вблизи дома под открытым небом. Зимняя кухня имеет два вида: специальное помещение вне жилого дома (в одну линию с домом и кладовой, примыкая к ним) или же кухней является одна из комнат жилого дома. В первом случае над тандыром и очагом сооружают колпак для отвода дыма. Во втором – в кухне делают плиту, а лепешки пекут в тандыре летней кухни. Иногда кухней служит веранда (*айвон*).

Неотъемлемой частью быта городских узбеков стали мебель – гарнитуры, шифоньеры, шкафы, а также ковры, паласы, музыкальные центры, теле-видео-аппаратура, компьютер, современные кухонные предметы и т.п. В кишлаках наряду с домашней утварью, изготовленной местными мастерами, можно также встретить домашние предметы быта, изготовленные за рубежом. Произведенные в Китае, Турции мебель, хозяйственные товары нашли свое применение в узбекских домах. Широкое использование новой утвари в быту населения заметно повлияло на внутреннюю структуру современных жилищ, в которых традиция постройки *михрабов*, малых и больших ниш скоро, видимо, полностью исчезнет.

В густонаселенных районах жители с целью продуктивного использования земельного участка и его увеличения стремятся построить двухэтажные дома. Высота комнат второго этажа такая же, как и высота комнат первого этажа. Строится гостиная комната (*меҳмонхона*) у входа во двор, чтобы сохранить национальную специфику, традиционное планирование. Во дворе сажают фруктовые деревья и цветы, розы, базилик (*райхон*), а в приусадебных участках в кишлаках выращивают картошку, помидоры, зелень и другие овощи.

Происходит обогащение традиционного стиля строительства новыми элементами, т.е. идет наслоение современных элементов на старые. В планировке



Жилой дом с болаханой. Постройки 1980-х годов. г. Ташкент
Фото Г.Ш. Зунуновой



Новые сельские постройки. Село Кукунбай, Касансайский район, Наманганская область. 2010 г.

Фото А. Аширова

дома обязательными остаются *айвон*, *дарвозахона* и внутренний дворик, вход в гостиную – *меҳмонхона* по-прежнему изолирован от общего входа. В состоятельных домах имеются две комнаты для гостей: одна обставлена в традиционном стиле, другая – в европейском.

Хотя в последние годы принято строить современные жилища, вместе с тем сохраняются многие традиционные ритуалы и обычаи, связанные традиционными архитектурными типами постройки жилищ. Например, в городе Ташкенте на внешнюю стену современных домов подвешивается перец или *иссириқ* (исфанд) против дурного глаза (Зунова, 2004. С. 79). Подобная традиция оберега от дурного глаза существует практически во всех областях. Также до сих пор имеется некоторое следование обычаям и традициям в планировке дома. При покрытии крыш, как и раньше, используется нечетное количество брусьев – 7, 9, 11. После окончания строительства дома обязательно устраивается *хавли туй* (угощение по поводу нового дома). Узбекские семьи сохраняют обычай строительства нового дома для сына, который женится. В национальном стиле убирают комнаты молодоженов. Характерной особенностью такого убранства являются различные ручные работы, в частности, декоративные вышивки, развешиваемые на стенах.

Большинство населения республики Узбекистан проживает в сельской местности и государство, учитывая этот фактор, придает особое значение благоустройству кишлаков, строительству современного жилья в сельской местности. Это проявилось в том, что 2009 г. был назван правительством «Годом развития и благоустройства села». Было принято несколько Постановле-

ний и Указов, направленных на благоустройство кишлаков. В августе 2009 г. издан Указ Президента Республики Узбекистан И.Каримова «О дополнительных мерах по увеличению объёма жилищ в сельских местностях». Согласно постановлению планируется наладить широкий выпуск быстро восстанавливаемых и стойких стройматериалов, в 2009–2010-х годах в различных регионах республики планируется построить 42 образцовых населенных пункта. Таким образом, в период независимости мы наблюдаем модернизацию жилья при сохранении некоторых традиционных подходов как в архитектуре, так и в убранстве жилья. Как государство, так и само население продолжает уделять большое внимание организации собственной среды обитания, каковым является жилище.

ОДЕЖДА

ТРАДИЦИОННАЯ ОДЕЖДА

Одежда более всех других элементов материальной культуры связана с национальной спецификой и относится к числу устойчивых этнических признаков. Глубокая традиционность форм одежды, отражение в ней ряда особенностей и влияний, связанных с историческим процессом формирования этноса, является одним из источников изучения этногенеза и истории культуры, отражая его образ жизни, эстетические вкусы и национальные особенности. В целом, национальная одежда является своеобразным этнохарактерным символом каждого народа (*Лобачева, 2001а. С. 70*).

Формы одежды, формировавшиеся в течение многих веков, и ее отдельные элементы, декоративное оформление несут на себе отпечаток природно-климатических условий, уровня развития производительных сил и сложившихся исторических традиций (*Шаниязов, Исмоилов, 1979. С. 68*). Особенности одежды определялись возрастом, социальным положением людей, которые ее носили, мировоззрением, горестными или радостными событиями, хозяйственными циклами. Эти нормы и требования влияли на используемые ткани, их оформление и рисунок, расцветку, величину и покрой предметов одежды (*Исмоилов, 1978. С. 3*). Ритуальная одежда и определенные формы комплектов костюма, связанные с исполнением различных обрядов, дают ценный материал для изучения верований и идеологии населения (*Сухарева, 1954. С. 289*).

Национальная одежда – даже в самом ее традиционном виде – не может рассматриваться как неизменная: в ней прослеживается определенная эволюция, а порой и смена форм.

На протяжении длительного исторического развития в традиционной узбекской одежде и составляющих ее частях происходили изменения, проявившиеся в их конструктивно-технологических и композиционных решениях. В особенности в конце XIX–XX вв. происходят грандиозные события, охватившие социально-политическую и культурную сферу жизни общества (*Сухарева, 1982. С. 6; Шаниязов, Исмоилов, 1981. С. 68*). На изменения в традиционной одежде узбеков повлияло завоевание Российской империей Средней Азии и превращение последней в сырьевой придаток метрополии. Приток фабричных тканей из России привел к упадку местных кустарных производств, в частности, ткачества. Использование фабричных тканей, резко отличавшихся от местных по ширине полотна и расцветке, вызвало известные изменения в фасонах одежды как в мужской, так и в женской. Происходило стирание особенностей одежды различных районов, начали широко распространяться элементы общеевропейского костюма. Более тесное общение с другими народами Российской империи отразилось на крое одежды. Появление в советское время текстильной и швейной отраслей промышленности как массового производства, новые технологии и материалы, интенсивные связи между народами, кинематограф и средства массовой информа-

ции с рекламой привели к изменению эстетических вкусов людей, что в свою очередь вызвало коренные изменения в развитии костюма.

Покрой традиционной одежды. Традиционная одежда узбеков состояла в основном из рубахи (*кўйлак*), штанов (*иштон*) и халата (*тўн*) (Исмоилов, 1979. С. 53). При их раскрое ткань измеряли мерами пальцев; так, расстояние между большим пальцем и мизинцем в развернутом виде называлось *қарич*, расстояние между четырьмя пальцами, как в развернутом, так и в сжатом виде, называлось 1, 2, и т.д. (Исмоилов, 1979. С. 53). Одежду кроили обычно при помощи ножа, разрывая ткань по прямой нитке на куски нужного размера, только при работе со скошенными частями одежды пользовались ножницами.

Для кроя одежды даже выбирались определенные дни недели (Устаев, 1989. С. 146). По глубокому убеждению людей, понедельник, четверг и пятница считались «счастливыми», т.е. благоприятными для любых добрых начинаний, поэтому именно в эти дни одежда кроилась и шилась. Вторник и суббота воспринимались как «неблагоприятные дни», следовательно, шитьём не занимались.

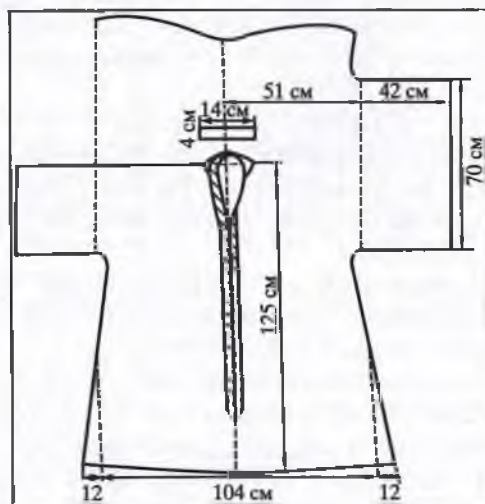
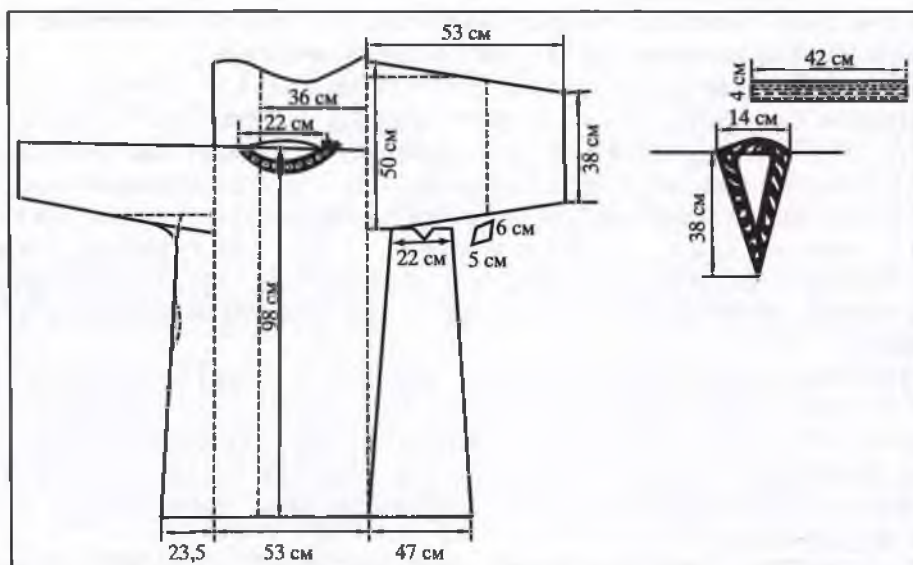
В конце XIX и начале XX в. почти каждая женщина обшивала семью. Также были профессиональные портные, шившие одежду на заказ или на продажу, которых называли *тўнчи*, *паранжи тикувчи*, *мурсак тикувчи*, *бичиқчи*, *чевар*, а с появлением швейной машинки в быту их стали называть еще и *машиначи*.

Ведущее место в Хивинском ханстве занимал пошив мужской и женской одежды. Хивинские портные, как и мастера швейного дела других среднеазиатских государств, специализировались на производстве мужских рубашек, штанов, халатов, чекменей, разных головных уборов, а также женских платьев, камзолов и других наименований одежды.

Хивинские мужские халаты, предназначенные для торжеств, отличались от бухарских наличием серебряной пуговицы. Они пользовались большим спросом и на внешнем рынке (Вельяминов-Зернов, 1856. С. 359).

Несмотря на наличие некоторых национальных и местных особенностей, старинный костюм народов Средней Азии, проживающих на протяжении многих веков в условиях культурного взаимовлияния, имеет одну общую основу покроя, условно названного в этнографии туникообразный – *тўғри бичиқ* (Сухарева, 1979. С. 79). Этот покрой выполняли в двух вариантах. Оба варианта существовали издавна, о чем сообщают настенные росписи ранне-средневековых дворцов и миниатюры XV–XIX вв.

В первом варианте туникообразного покроя *қадди* (перед и спинка) рубахи или халата делали из одной или полутора *точи* ткани (обычно местные ткани были узкими от 24 до 51 см), перегнутой в плечах. На уровне плеч вырезалось место для воротника. *Яхтак* или *халат* тун отличался от рубахи *кўйлак* осевым разрезом спереди и клиньями (*чалгай*), пришитыми к срезам от подола до груди и образующими запа́х халата. Сзади стоячий, суживающийся к концу, продолговатый воротник смыкался у груди с клином. Воротник кроили из двух частей и простегивали частой стежкой на тонком слое ваты, в результате он становился как твердая планка. Его называли в народе *яхтак ёқа*. К бокам стана от проймы до подола пришивали боковины (*ён*) в виде трапеции. Поперечные рукава (*енг*) пришивали к стану прямо по кромке. Эта особенность покроя рукавов по поперечной нити у народов Средней



Покрой мужской рубахи «кўйлак». XIX–XX вв. Мужская рубаха с горизонтальным разрезом ворота «киптаки ёка» и формой воротника с вертикальным разрезом «яхтак ёка», характерным для Ферганской долины

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

Покрой женского халата курта. XIX – начало XX в. Женское платье с прямоугольной полоской ёка, пришитой сзади, у шеи

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

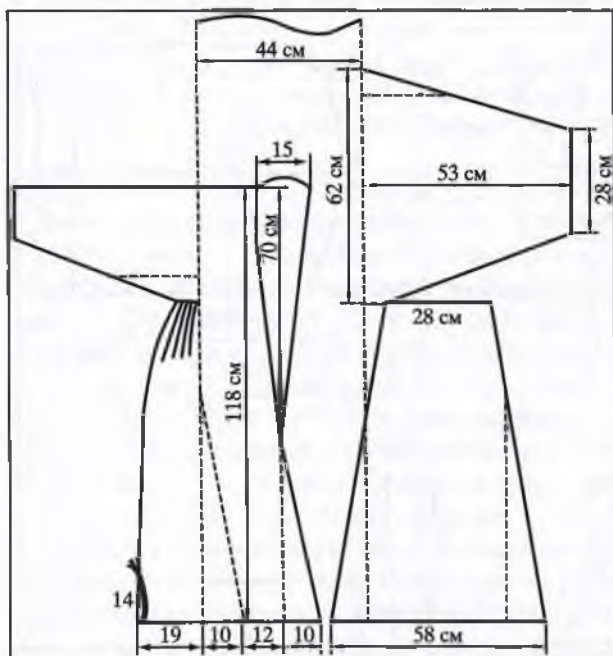
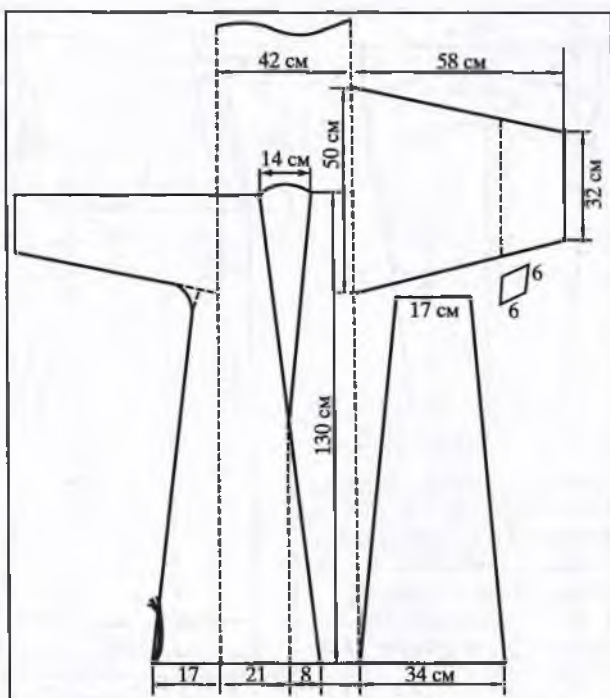
Азии особенно четко была видна в одежде из полосатых тканей. Между рукавом и боковиной пришивали ластовицу (*қўллак*, *қулфак*) треугольной или четырехугольной формы, предохраняющую это место от разрыва. Этот вариант туникообразного покроя распространен во всех регионах Узбекистана. Так как покроем ферганской распашной рубахи (*яхтак*) является основой этого покроя, в некоторых местах его называют еще *яхтак бичиқ*.

Нераспашные рубахи (*кўйлак*) отличались формой воротника: с горизонтальным разрезом (*кифтаки ёка*) и вертикальным разрезом до груди (*олди очиқ*).

Покрой женских халатов *мурсак*, *калтача* и *елақ* отличался от мужского халата глубоким и широким вырезом воротника, откуда виднелся перед нарядного платья с украшениями; накидка *паранджи* имела широкие боковины

Покрой женского халата калтача. Бухара, Самарканд. Середина XIX – начало XX в. Женская верхняя одежда с широкими рукавами и густой сборкой по бокам

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

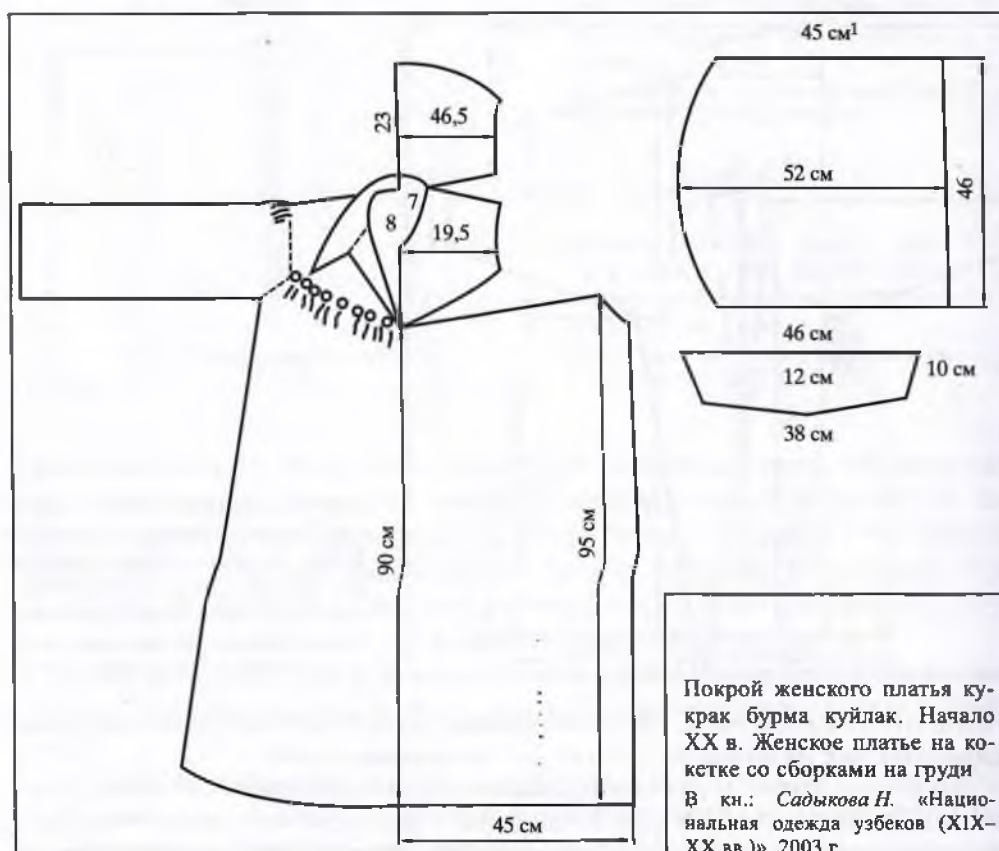
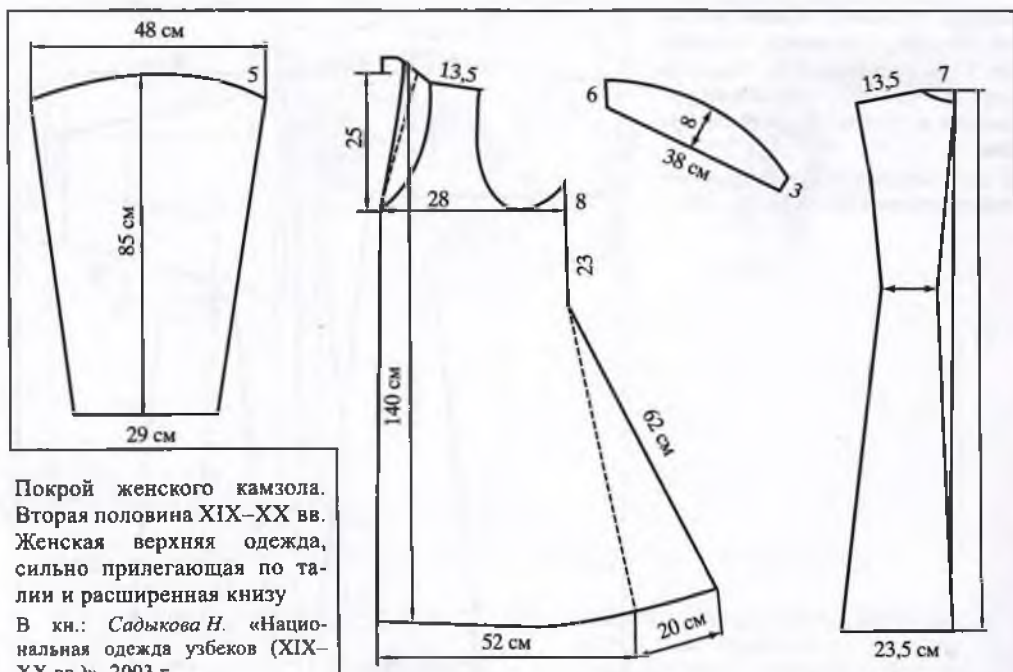


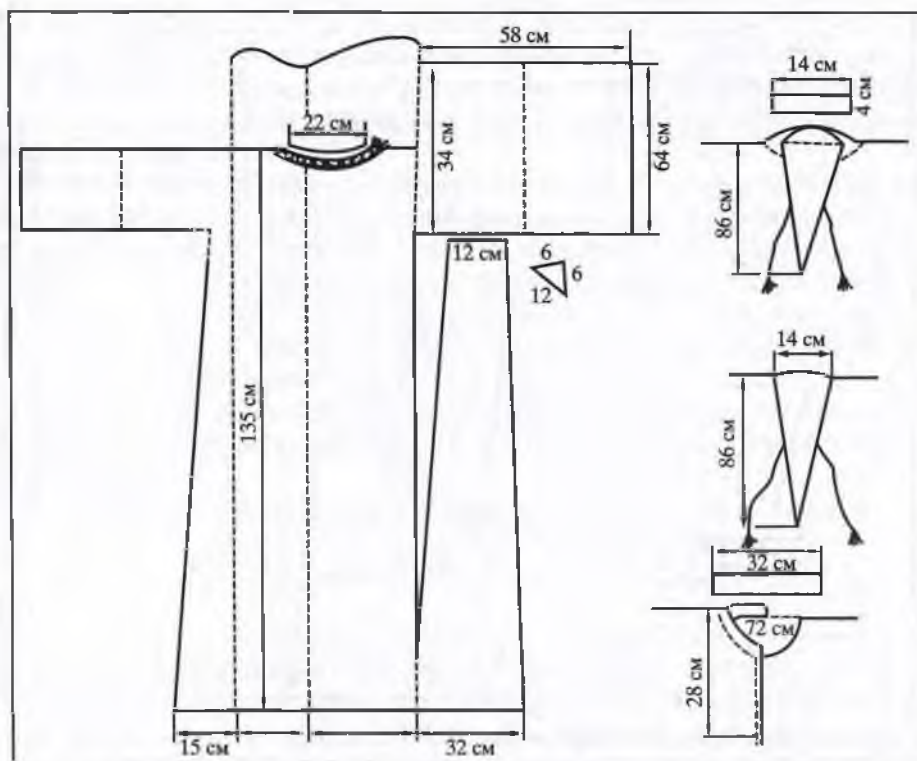
Покрой женского халата мурсак. Ташкент, Фергана. Середина XIX в. Женская верхняя одежда с широким и глубоким вырезом воротника и широкими рукавами

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

и длинные ложные рукава. По бокам мурсака, калтачи и елака делали разрезы (*йиртмоч*), как на мужских халатах, для увеличения шага.

Во втором варианте туникообразного покроя стан и верхнюю часть рукавов халата составляли две или более *точ*и ткани, перегнутые в плечах. Под рукавом срезался клин (*қийтиқ*), обращенный острым концом вниз, который



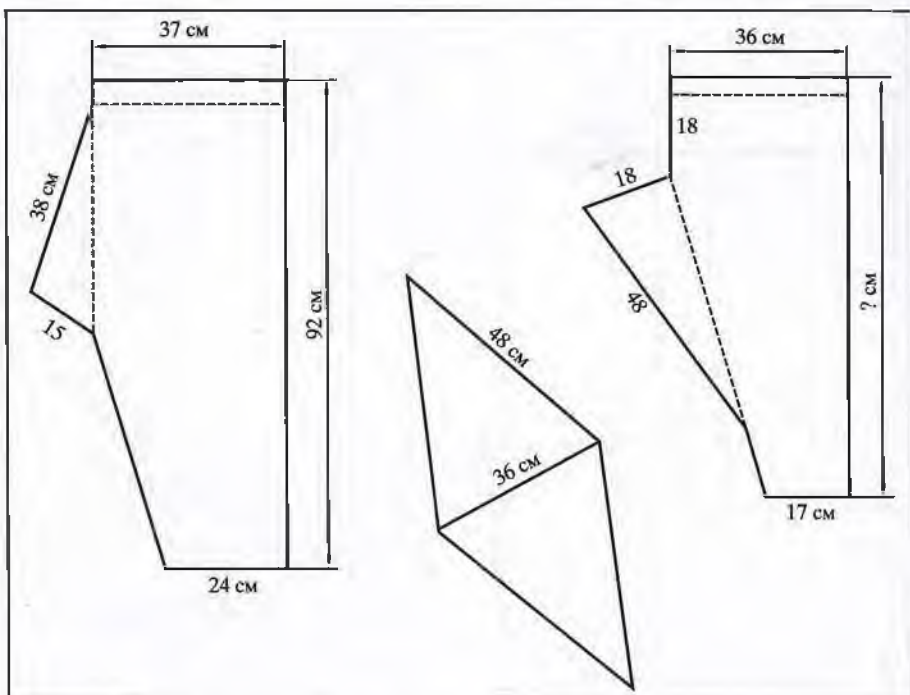


Покрой женского платья. Хорезм. XIX – начало XX в. Женское платье с горизонтальным разрезом «киптаки ёқа». Формы воротников с вертикальным разрезом

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

пришивался к бокам подола. В этом покрое халата отсутствовал передний клин (*чалгай*). На ранних халатах у шеи к спинке пришивали прямоугольную полоску (*ёқа*), позже к вырезу воротника стали пришивать продолговатый воротник *яхтак ёқа*, достигающий до груди. Этот второй вариант туникообразного покроя характерен для бухарской одежды: мужские халаты *тўн*, *жома*, женские платья *курта* из дорогих тканей шили в основном в этом покрое. В некоторых местах его называют *рум бичиқ*. Предпочитали шить в этом покрое также ташкентские мужские халаты из дорогих тканей, особенно парчовые халаты женихов, так как считалось, что он красиво сидит на человеке. В этом же покрое шили и первую детскую рубашечку *чилла кўйлак*, надеваемую в первые 40 дней жизни ребенка.

Одежда каждого региона отличались не только покроем, но еще и шириной, и длиной, а также расцветкой тканей. Одежда бухарцев, кашкадарьинцев, сурхандарьинцев шилась широкой и длинной, из ткани с крупными узорами яркой расцветки. Одежда ташкентцев и ферганцев была средней длины и ширины, шилась из тканей спокойных тонов. На одежду самаркандцев влияли, с одной стороны, бухарцы, а с другой – ташкентцы. Простеганные частой стежкой прилегающие, стройные халаты хорезмийцев шились в основном из местных, сильно лощенных тканей *алача*, в мелкую полоску с преобладанием малиновой расцветки. Женские платья Ташкента, Ферганы, Самарканда и Хорезма были очень длинными и широкими, с длинными и широкими



Покрой женских штанов лозим. XIX–XX вв.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

рукавами. Платья женщин Бухары, Кашкадарьи и Сурхандарьи были более короткими, но с длинными и широкими рукавами, что, очевидно, было связано с климатическими условиями, хозяйственной деятельностью, мировоззрением и образом жизни населения (Давлатова, 2006. С. 213).

Со второй половины XIX в. в моду входит одежда нового покроя, характерные черты которой – разрезное плечо, отдельные полочки и спинка, вшитые в вырезную пройму рукава. Спинка платья свободного покроя была цельной, а приталенного – состояла из двух частей. Воротники были стоячими – *бугма ёқа*, отложными – *қайтарма ёқа*, а также традиционными – *яхтак ёқа*. Новый покрой одежды в народе называли *камзул бичиқ*. В результате новые виды одежды – *тўн*, *пешмат*, *камзул*, безрукавки *нимча* постепенно превратились в традиционную одежду. Особенно халат *тун* нового покроя с традиционным воротником *яхтак ёқа* и поперечными рукавами стал излюбленной одеждой пожилых людей и остается ею по сей день.

Женское платье нового покроя на кокетке *қўкрак бурма*, появившееся в начале XX в., видоизменилось и стало в настоящее время излюбленной традиционной одеждой узбеков. Покрой платья состоял из верхней прилегающей части – кокетки, и нижней свободной части – *этак*, которая присборивается и пришивается к кокетке. Удобное при движении и для жаркого местного климата платье *қўкрак бурма* является популярной одеждой не только узбеков, но и женщин других национальностей, проживающих в Узбекистане.

В начале XX в. в моду вошли укороченные рубашки с отрезными рукавами, со стоячим, так называемым ногайским воротником. Они постепенно превратились в часть национальной одежды. Платья с поперечным вырезом

или с так называемым плечевым воротом, казахским воротом, воротом вакава или с отложным воротником в основном носили пожилые и замужние женщины. Платья с плечевым воротом вдоль выреза обшивались тесьмой – *джияк*, *чироз*, *широз* или украшались особым видом вышивки (*йўрма*) шёлковыми нитками всех расцветок.

Одной из составных частей традиционной одежды являются штаны – *пойжома*, *иштон*, *лозим*, покрой которых состоит из двух штанин. *Лозим* по сей день являются необходимой домашней одеждой пожилых женщин и девочек. Длинные до щиколоток *штаны-лозим*, сшитые из дорогих тканей и отделанные блестящими тесемками понизу, дополняют комплект одежды невесток.

Мужская одежда. Мужская одежда узбеков отличается разнообразием. Для нее характерен одинаковый покрой независимо от возраста, что свидетельствует об архаичности мужского костюма. Отличия и особенности регионов в мужской одежде проявляются в цвете материала и манере носить тот или иной костюм.

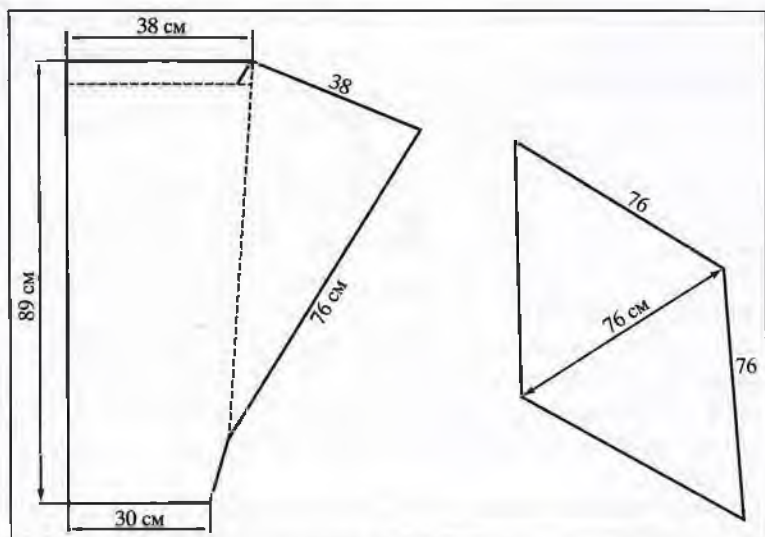
По своему составу мужскую национальную одежду узбеков можно разделить на нижнюю (нательную) и верхнюю – плечевую и поясную.

Нательной одеждой служили нераспашная туникообразная рубаша и штаны.

В старину мужскую рубашу *кўйлак* шили преимущественно из белой одноцветной хлопчатобумажной ткани домашнего, ремесленного или фабричного производства (*Шаниязов, Исмоилов, 1981. С. 68*). По крою рубаша относится к разновидности туникообразной одежды. Она имеет стан из прямого, сложенного пополам полотнища и боковин, расширяющихся к подолу. Ее шили длиной ниже колена, позже она была укорочена до середины бедра. Ворот рубашки был двух фасонов. В Ферганской долине к длинному вертикальному разрезу пришивали воротник, выкроенный из продолговатого куска ткани, разрезанного наискось на два клина, сшитых широкими концами. В рубашках другого фасона разрез был горизонтальный от плеча к плечу – в Ферганской долине и Ташкенте их называли *муллача кўйлак* (*Наливкин, Наливкина, 1886. С. 94*). Под этим названием она бытовала на всей территории современного Узбекистана и многих районах Таджикистана (*Шаниязов, 1974. С. 69*). Покрой этой рубашки восходит к глубокой древности. Об этом свидетельствует рубашка, найденная при раскопках Кеньколского могильника с гуннским захоронением I в. н.э. (*Бернштам, 1940. С. 24*).

Широко была распространена также рубаша со стоячим воротом, у которой к разрезу ворота на груди пришивалась сложенная вдвое планка. Носили ее дети и мужчины средних лет. У кипчаков бассейна Зарафшана рубаша со стоячим воротом называлась *қозоқи кўйлак* (казахская рубашка). Действительно, еще одним видом легкой одежды являлась рубашка, отличавшаяся широкими длинными рукавами и существенной длиной, называвшаяся *қозоқи ёқа*, *қозоқи кўйлак* или *татар жақа* (*Шаниязов, Исмоилов, 1981. С. 70*). В начале XX в. такие рубашки вышли из моды у узбеков, а вместо них у исконно оседлого населения стали популярны так называемые ногайские рубашки.

Применение фабричных материалов привело к изменению формы одежды. Покупные ткани – более широкие и плотные по фактуре, можно было кроить не только по прямой, но и по косой нитке, собирать в складку, вырезать мелкие детали. Это способствовало появлению новых фасонов. Наряду с традиционными туникообразными стали появляться рубашки со скошенными



Покрой мужских штанов XIX–XX вв.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

ми плечиками, с полукруглой проймой и зауженным, собранным на манжет рукавом, с небольшим стоячим воротником и неширокой планкой, аккуратно прикрывавшей разрез на груди.

У ферганских узбеков и узбеков Ташкентской области была широко распространена распашная мужская рубаша *яхтак*. Обычно она использовалась как лёгкий халат без подкладки. Ее шили из хлопчатобумажной ткани (бязь, ситец, шелк). *Яхтак* носили и молодые, и пожилые люди. Такая легкая и удобная рубаша шилась длиной до колен и ниже, ворот ее обшивали с помощью крючка несколькими вертикальными стежками, а в настоящее время застрачивают на машинке плотными швами. На груди пришивали одну пуговицу или самодельную застежку и петлю, а чаще всего – тонкий шнурок из той же материи.

Мужские штаны *иштон* были широкими, книзу сужались и доходили до щиколоток. На верхней кромке делался рубец для протягивания завязки – *иштонбог*. Штаны шили из хлопчатобумажной ткани. Они имели традиционный покрой: к сложенному вдвое среднему полотнищу с двух сторон пришивали прямоугольные штанины; подвижность шага достигалась не только за счет ширины среднего полотнища, но и вставленного между ним и штаниной клина.

В холодное время года поверх штанов носили шаровары *шим* без подкладки или с подкладкой из толстой хлопчатобумажной или шерстяной материи. Штаны, сшитые из войлока, надевали участники конных состязаний при верховой езде в холодную погоду, а охотники надевали шерстяные меховые штаны без подкладки. Эти штаны – древняя одежда мужского населения Средней Азии.

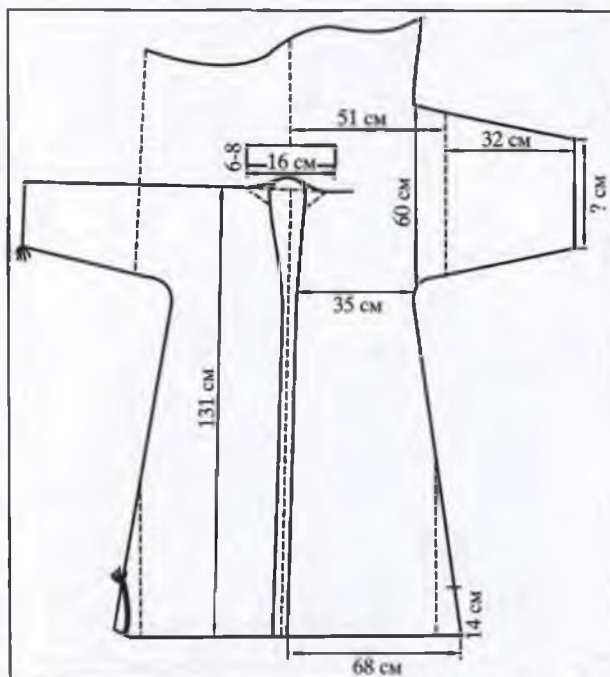
Верхняя одежда мужчин – халаты – была нескольких видов: стеганый на вате *тўн* или *чопон*, без стежки *яхтак* или *авра тўн*, из домотканого сукна *чакмон*, *камзул* – однобортные и двубортные, безрукавки – длинные или короткие и нагольный тулуп *пўстин*. Обязательной принадлежностью любого комплекта мужской одежды являлся стеганый халат из кустарных тканей –

бумажной или полупелюшковой олача, беқасам.

Поверх рубахи мужчины носили распашной халат *чопон*. Халаты шили в основном туникообразного покроя двух вариантов. Первый вариант – халаты кроили из целого полотнища, складывали поперек, образуя перед и спинку без шва на плечах. Перпендикулярно полотнищу стана, без вырезной проймы, пришиваются прямые или несколько суженные к концам рукава. Под подмышкой почти всегда вшивали ластовицу, в бока – клинья в форме вытянутого усеченного треугольника, их пришивали к стану косыми сторонами.

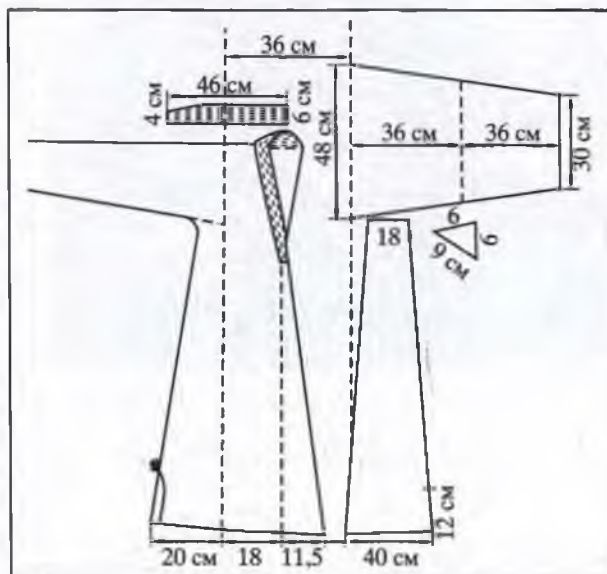
Второй вариант мужских халатов составляют из двух полотнищ, сшитых вместе и одинаковой ширины. Перегнутые вдвое поперек полотнища они образуют спинку (со швом посередине), переднюю и верхнюю часть рукава, которая получается путем вырезания под рукавом клина, обращенного вершиной вниз. В полах халата с обеих сторон делали вертикальные разрезы для увеличения шага. Воротник, полы, подол и края рукавов обшивали узкой плетеной тесьмой или полоской материи, на груди пришивали две завязки. Халаты шили без подкладки, с тонкой подкладкой и теплые зимние халаты на вате.

В Ферганской долине, Ташкенте и Хорезме были



Покрой мужского халата тун. Бухара. Середина XIX в. Мужская верхняя одежда с прямоугольной полоской, пришитой сзади у шеи

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)», 2003 г.



Покрой мужского халата тун. XIX–XX вв. Мужская верхняя одежда с воротником яхтак ёка, широко распространенная в Узбекистане

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)», 2003 г.



Костюм мужчины среднего возраста. Фергана. Начало XX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

широко распространены стеганные халаты, плотно облегающие тело. Шили такие халаты для стариков, чаще всего из сатина черного или синего цвета, однотонного, либо с мелким рисунком. Для молодых, *чопон* изготавливали из полушелкового полосатого *беқасам*, кустарной или фабричной выделки, такой *чопон* назывался *беқасам тўн*. Подкладкой *астар* обычно служит ситец. Весь халат простегивается крупными стежками вдоль точи, таким образом рукава оказываются выстроченными поперек. Традиционность покроя туна наглядно выявляется при сравнении с халатами, изображенными на миниатюрах XVI в. (Пугаченкова, 1956. С. 110, 115, 121, 126, 127).

В прошлом во всех регионах Средней Азии наибольшее распространение имели полосатые ткани. В Фергане их производили особенно много и разнообразных рисунков. Большое внимание обращалось на расцветку полосок, их сочетания и ширину. Излюбленными шелковыми и полушелковыми *бекасабами* считались те, в которых зеленые полоски перемежались с желтыми, розовыми и фиолетовыми, причем небольшой и одинаковой ширины и неконтрастных нежных оттенков. Жители ферганских городов, маргиланцы и особенно ко-

кандцы, предпочитали желтый цвет с фиолетовым и розовым. В наманганских халатах преобладали оттенки зеленого с синим и красным. Тем не менее, несмотря на разнообразие расцветок ферганских тканей, халаты из них славились спокойной строгостью. Последнее качество сконцентрировалось особенно в *бекасабах* с зеленоватым и синеватым оттенками, известных под

названием *мош ранг*. Чапаны, сшитые из бекасаба, получили широкое распространение во всех регионах Узбекистана.

Первые *чупаны* готовили для мальчиков к *суннат тўй*, т.е. мусульманскому обряду обрезания, затем к свадьбе. После свадьбы *куёв тўн* (чапан жениха) обычно и в данное время носят в домашних условиях в качестве верхней теплой одежды. Этот же халат надевается во время траура молодыми мужчинами из близких родственников умершего.

В Ферганской долине в 1920-х годах были модными красные стеганные халаты – длинные, с узкими рукавами. Красные халаты носили и в годы Второй мировой войны. Призывники-кавалеристы уходили на фронт в красных халатах, подпоясанных солдатскими ремнями. Халаты шили из фабричной бязи, окрашенной в бордовый цвет. Наряду с этим, в Ферганской долине бытовал летний халат, так называемый *авра тўн*, который шили из бекасаба и надевали поверх стеганого халата без пояса.

В XIX и в начале XX в. бухарские эмиры носили парадные золотошвейные халаты (*зарчупан*). В дворцовых мастерских были собраны лучшие золотошвеи. Узоры золотого шитья вырезал из кожи или картона художник (*гулбур*), затем они обшивались золотыми и серебряными нитями, что создавало легкую рельефность вышивки *гулдўзи* и *заминдўзи*. Золотом вышивали и на местных, и на европейских бархатах.

В середине XIX – начале XX в. среди представителей городской и сельской администрации вошли в моду камзолы (*камзур*) – прилегающий глу-



Костюм пожилого мужчины. Самарканд. Конец XIX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Костюм мужчины среднего возраста. Хива. Конец XIX – начало XX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

плоской меха. Верхнюю зимнюю одежду носили обычно без пояса.

Для опоясывания рубах и халатов употреблялись пояса. Ими служили кушаки из местной ткани, квадратные платки *белбог*, *белқарс*, *чорси*, украшенные вышивкой (Шаниязов, Исмоилов, 1981. С. 74, 75). Состоятельные люди и чиновники носили *қайиш* – широкие пояса из бархата и позументов с серебряными наборами или вышитые крестом. Эти пояса застегивались

хой сюртук без разреза сзади, без лацканов, со стоячим воротником. Он шился из ткани темного цвета, часто из сатина либо более плотной хлопчатобумажной ткани. Камзолы надевали поверх рубашки под верхний халат, а летом его носили и без халата. Эта одежда была новой для узбеков. Время появления и распространения ее в сельских местностях относится к 30-м годам XX в. (Шаниязов, Исмоилов, 1981. С. 73).

Зимой зажиточные мужчины поверх стеганого ватного халата носили *чакмон*, *кебанак*. По покрою чакмон не отличается от халата, но был значительно шире и просторнее его. Ворот – узкий, сзади стоячий, спереди постепенно сужался и сходил на нет, обычно его обшивали тесьмой *жияк*. Чакмон изготавливали из домотканой материи, из овечьей или верблюжьей шерсти (Шаниязов, 1974. С. 112).

Узбеки, занимающиеся скотоводством, носили шерстяной халат на теплой подкладке *кебанак*. Зимой мужчины среднего и пожилого возраста надевали шубу из дубленой овчины – *пўстин*. Шубу шили мехом вовнутрь, овчину окрашивали в оранжевый цвет. Как и халат, шуба была двубортной и запахивалась слева направо; края бортов, подол и обшлага рукавов обшивались узкой по-

массивными пряжками, покрытыми эмалью, чернью или инкрустацией – *тагнишон*, выполненные местными ювелирами. Зимой мужчины подпоясывали одежду поясом *ўрама белбоғ* из хлопчатобумажной или шелковой ткани. Длина такого пояса доходила до 11 метров.

Обычай, корни которого уходят в ислам, запрещал взрослым мусульманам ходить с непокрытой головой. В теплое время года не только дома, но и за его пределами, мужчины надевали тюрбетейки, называемые по-разному – *дўппи*, *қалпоқ*, *каллапўши* и т.д.

Тюрбетейки бывают разными, в соответствии с особенностями определенных районов, возрастных групп: мужские, женские, детские, в том числе для мальчиков, девочек, грудных детей, стариков. Различны и их формы: островерхние, конусообразные, полусферические, плоскодонные, круглые, четырехгранные и др. Шили тюрбетейки из материи и обычно украшали вышивкой шелковой, золотой и серебряной канителью. Мужские тюрбетейки изготавливали из черного сатина, бархата, женские – из разноцветного шелка, парчи, украшали золотым шитьем. Форма тюрбетеек сначала была остроконечной, приспособленной для ношения под чалму, с широкой тесьмой на околыше. В последующие годы формы тюрбетеек изменились: верх стал круглым или квадратным, тесьма на околыше сузилась. В Ферганской долине и в Ташкенте стали носить тюрбетейки чувского типа – *чуст дўппи* с узором стручкового перца – *қалампир* или миндаля – *бодом*, вышитым белыми нитками на черном фоне, на околыше расположены в ряд арочки. Также распространены многоцветные тюрбетейки,



Костюм чиновника. Бухара. Конца XIX в. – начало XX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Костюм богача и интеллигента. Ташкент. Конец XIX в.
В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

вышитые сплошным швом *ироки*. В Кашкадарьинской области наибольшее распространение получили вышитые ироки тюбетейки типа *гилам дупти*, в Сурхандарьинской – *пилтадўзи*. Наряду с вышитыми в Ташкенте были популярны тюбетейки из бархата. Одна из разновидностей тюбетеек – *шопбуш*, она изготавливается из хлопчатобумажной ткани, простроченной на машинке или вручную. Шопбуш носили зимой под шапкой или одевали на ночь. Некоторые представители аристократии, духовенства и очень старые мужчины носили *кулоҳ* – высокую круглую шапочку, сшитую из четырех- или треугольных кусков материи.

Летом сельское население Ферганской долины предпочитало носить шапку киргизского образца – *қалпоқ*, сшитую из белого войлока, зимой – меховую шапку (мехом вовнутрь) – *тумоқ*, аналогичную казахской. Узбеки Хорезмского оазиса носили *чўгурма* – большую круглую приплюснутую шапку из шкуры барашка с длинной волнистой шерстью. Подкладка чугурма имеет вид круглой войлочной шапочки.

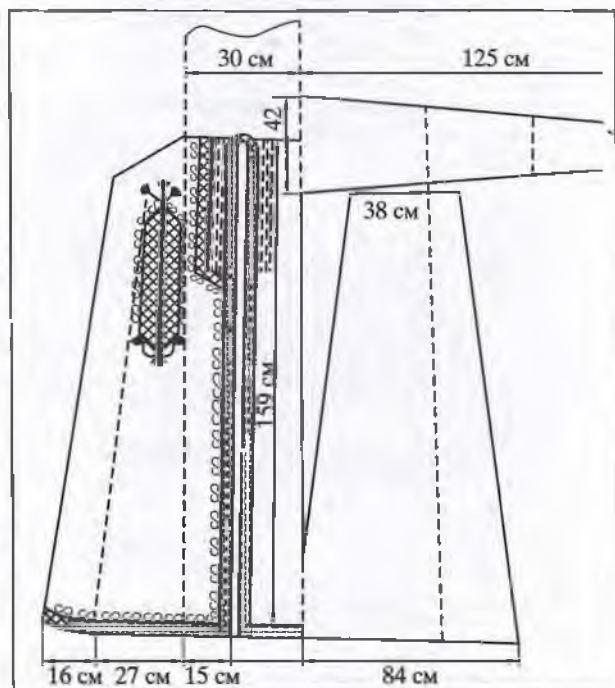
Зимой поверх тюбетейки надевали *телтак* – круглую меховую шапку. В Бухарском оазисе и прилегающих районах носили меховую шапку в форме

полого конуса, верхнюю часть ее шили из каракуля, край отстрачивали мехом выдры. Шапку обычно подбивали бараньим мехом. В Ферганской долине и в Ташкенте носили шапки, верх которых шили из четырех частей материи (обычно черного бархата), а опушку делали из лисьего или куньего меха, иногда из мерлушки. Такие шапки могли носить только люди зажиточные, большинство же носили чалму или обвертывали голову поверх тибетейки платком.

Чалму *салла* изготавливали из хлопчатобумажных, полушерстяных тканей и кисеи *дока*, нередко дорогих сортов. Каждой социальной группе населения был присущ свой способ наматывания чалмы. В Бухаре этим занимались специальные люди, и это занятие называли ремеслом. Во время работы и дома вместо чалмы голову повязывали поясным платком или куском материи. В XIX – начале XX в. чалму носили даже подростки, затем она стала обязательным головным убором стариков и молящихся молодых мужчин. Люди преклонного возраста носили белую чалму, среднего – серую, а молодые – цветную. В некоторых областях Бухарского, Самаркандского районов Зарафшанской долины и на современной территории Таджикистана цветную чалму носили иногда и взрослые мужчины. Зимой предпочитали носить чалму из бумазейной ткани.

В первый раз чалму торжественно надевали во время *суннат туй*, свадьба по поводу обрезания (мальчика), а затем в день свадьбы. Длина ткани, шедшей на чалму, доходит до 6 м. Носят ее с подогнутым концом. Только во время чтения намаза конец чалмы опускается вниз.

Повседневную обувь в начале XX в. составляли *махси ковуш*, *чорик*, *тақаки этик*, *мукки*, *тоштовон*, *чорик-пойнуш* (Шаниязов, 1964. С. 106, 107). Из традиционных видов обуви основной среди лиц преклонного возраста до сих пор являются мягкие сапоги – *махси*, которые носят с резиновыми галошами среднеазиатского типа, пришедшими на смену кожаным *кавушам* с высоким передком. Высота *махси* в среднем 31 см. Особенно ценились ичиги с туфлями, шитыми из лакированной кожи *амиркон*. Мужские ичиги и туфли были длиннее женских



Покрой женской накидки паранджи. XIX – начало XX в. Женская накидка, набрасываемая на голову при выходе на улицу

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Женская шуба. Ташкент. Конец XIX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

ской шкуры. Имеются также различные интересные образцы обуви, вышитые шелком и украшенные золотым шитьем, – чаруки, бытовавшие у народов Средней Азии в XIX–XX вв.

Женская одежда. В женской одежде превалируют традиционные элементы у старшего поколения, реже – среди молодежи и в наибольшей степени в ритуальной одежде.

Состав и покрой одежды различен у разных возрастных групп. Одежда подразделялась на нательную, верхнюю и выходную. Традиционную женскую одежду в прошлом составляли платья туникообразного покроя – *кўйлак* и штаны – *лозим*.

Нательная одежда состояла из туникообразной рубахи, отрезной ниже талии, по талии и отрезной только впереди, с шивными рукавами и рубахи на кокетке.

Верхнюю одежду женщин составляли разнообразные легкие халаты (*мунсак*, *калтача* и другие), широкий халат, стеганный на меху халат, безрукавка – короткая (типа жакета) и длинная. Выходной одеждой являлись *паран-*

и изготавливались из более твердой кожи. В теплое время года носили туфли без ичигов. Кроме того, мужчины носили *этик* – сапоги на высоком каблуке. В сельской местности обувь была проще: кроме сапог здесь носили *чориқ* – грубую, полуоткрытую обувь без голенищ, сшитую из цельного куска сыромятной кожи. Края собирали на узкий кожаный ремешок, для изготовления которого брали кожу лошадей и верблюдов. Короткие сапоги с рантом *мукки* шили без каблуков из мягкой и твердой кожи; в некоторых местностях их называли *тоштовон*. Зимой и в дождь в селениях носили *жаккари кавуш* или *товулдириқ* – деревянные башмаки на трех ножках. Их надевали либо на босую ногу, постелив стельки, либо на сшитые из бараньей кожи мехом вовнутрь ичиги *тери махси*, закрывающие икры, либо на кожаные *ичиги махси*. Во время работы в поле надевали *хом кавуш*, сшитые из сырой коровьей или кон-

джи – халат с ложными рукавами, который накидывается на голову поверх головного убора, лицевое покрывало – *чачвон*.

Платье было длинным, доходившим до щиколоток, с прямым, иногда немного расширяющимся книзу станом. У девичьих платьев разрез ворота делали горизонтальным и обшивали по краю кантом из материи другого цвета или тесьмой. На плече ворот завязывали тесемкой из той же ткани или застегивали на одну пуговицу. Замужние женщины носили платья с вертикальным разрезом, который делали на середине груди, длиной примерно 25 см, и завязывали тесемками, застегивали на одну пуговицу или закалывали брошью. В Бухарской и Самаркандской областях края ворот женских платьев с вертикальным вырезом обшивали *нешкурт* – тесьмой из золотого шитья – и украшали вышивкой. Рукава шили прямыми и длинными, закрывающими кисть руки.

В конце XIX в., когда расширились контакты Средней Азии с Россией, появились платья со стоячим воротником, который позднее украшался плиссированной рюшью. В Туркестанском крае (сначала в городах, а затем и в кишлаках) стал входить в моду высокий стоячий воротник, сочетавшийся с вертикальным разрезом, который прикрывался планкой. Он был известен под названием *нўгой ёқа*, а платья со стоячим воротником в долине Зарафшана назывались *қозоқи кўйлак* (Народы Средней Азии..., 1962. С. 292–295).

Молодые женщины до рождения первого ребенка носили платья со стоячим воротником – *парпара*, отделанным зубцами (в виде множества треугольников, острием вверх) или плиссировкой.

В конце XIX в. появились платья с отрезной кокеткой *кўкрак бурма*, позже прочно занявшие место в женском гардеробе. В XX в. эти платья являлись основной формой



Выходной костюм женщины среднего возраста. Кашкадарья. XX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Выходной костюм женщины среднего возраста. Сурхандарья. Середина XX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

с собой еще несколько платьев и время от времени меняла туалеты. Количество одновременно надеваемых зажиточными женщинами платьев в Бухаре и Самарканде доходило до семи. Иногда под платья на тело надевали рубашку *ички кўйлак* из белой хлопчатобумажной ткани. Длина их была различной. Старые женщины носили платья длиной почти до земли, а молодежь – более короткие.

Вторая основная часть женского костюма – глухие штаны *лозим*, стягиваемые на талии поясом из тесьмы, продетым в загнутый рубцом верхний край штанов. Очень часто штаны шьют из двух тканей: нижнюю часть, видную из-под платья, из более дорогого и нарядного материала, а верхнюю (примерно от середины бедра и до верха) из более простой и дешевой материи. Низ штанин обшивают узкими плетеными и вышитыми тесемками *эсияк*, концы

национального костюма. Были популярны платья со стоячим воротником и рукавами с манжетами. Платья с вертикальным разрезом в ворота или со стоячим воротником без плиссировки продолжают носить только старые женщины.

Носили платья с узкими у запястья и длинными рукавами, поперек которых между локтем и запястьем пришивали узкую вышитую полоску. В старину посередине этой полоски делали разрез, в который при работе просовывали руки, а конец рукава закатывали; такие платья отмечены в основном в Хорезмском оазисе. В настоящее время разрезов на рукавах платья уже не делают и вышитая полоска имеет только декоративное значение.

Дома носили одно платье, в холодное время года – по два. Знатные женщины в праздники и для выхода надевали по три платья одновременно. Причем рукава их были одинаковой ширины, но разной длины, чтобы концы рукавов, украшенные вышивкой, виднелись один из-под другого. Если же женщина хотела показать богатство своего гардероба, то, идя в гости, брала с



Женские шаровары. Бухара. 80-е годы XX в.

В кн.: Садыхова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

которых образуют кисточки. В городах, пригородах и селениях все женщины носили длинные штаны, сейчас их носят старые женщины, а молодежь – более короткие и сужающиеся книзу.

К верхней женской одежде относились стеганные ватные халаты-*чопон*, туникообразного, несколько отличавшегося от мужских халатов покроя. Ворот женского халата, более открытый и широкий, не застрачивали и не вышивали, борта женского халата почти не сходились. Рукава были несколько короче, но свободнее, чем у мужских халатов. Очень интересны и своеобразны женские ватные халаты хорезмских женщин. Вместо ручной стежки здесь сделана более узкая машинная застрочка, а на уровне локтя – горизонтальный вырез для рук. При работе конец рукава застегивали, чтобы он не мешал работать и не пачкался.

Кроме ватных халатов, женщины сельских местностей, особенно Зарафшанской долины, летом носили *делегай* – халат без подкладки. Женщины Бухарской и Самаркандской областей в качестве верхней выходной одежды носили легкие, только на подкладке, длинные распашные халаты *румча*, немного



Костюм пожилой женщины. Мурсак и платье. Ташкент. Середина XIX в.

В кн.: Садыкова И. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

прилегающие по талии, с узкими и короткими (до запястья) рукавами и вырезной проймой. К середине XX в. женский халат вышел из моды и превратился в старушечью одежду (халат был заменен *камзол*).

Халат не был в прошлом единственным видом верхней женской одежды. Наряду с этим женщины носили особого вида халаты *мурсак*, довольно широко распространенные в регионе под разными названиями: в Ташкенте – *мурсак*, в Хорезме – *мисак*, в Самарканде – *мунисак*, *калтача*, в Фергане – *мунисак*, *мунсак*, в Бухаре и Шахрисабзе – *калтача* (Абдуллаев, Хасанова, 1978. С. 7; Бикжанова, 1960. С. 47–53; Шаниязов, 1964. С. 117–119; Сухарева, 1982. С. 34–44). Отличие мурсака от халата состояло в отсутствии воротника. Ткань под рукавами собирали в мелкие складочки, полы внизу расширяли за счет пришиваемых к ним клиньев, одна пола заходила на другую, как и в халатах, по бокам мурсака делали разрезы. Мурсак шили на подкладке и простегивали; в зимний мурсак подкладывали тонкий слой ваты.

В Ташкенте рукава мурсака были немного короче, чем у обыкновенного халата (до второй половины XIX в.).

Позже рукава халата стали шить до

локтя – *тирсак*, отсюда и название *тирсак энг* – долоктевой рукав, из-под него выпускали длинные рукава платья. В Самарканде узкие внизу рукава мурсака доходили до кистей рук. В Бухаре и Кашкадарье носили мурсак с широкими рукавами ниже локтя, из-под которых выставляли нарядные рукава рубахи. В Хорезме от обычного халата мурсак отличался только рукавами.

В старину *мурсак* был обычной выходной женской одеждой. К началу XX в. его стали подпоясывать кушаком и надевали только во время оплакивания покойника. Однако многие женщины старшего поколения надевали *мурсак* (без кушака) на свадьбу или в гости (Самарканд). В Ташкенте уже с начала XX в. *мурсак* перестали носить, но он должен был быть у каждой женщины, потому что им прикрывали умершую. Таким образом, в комплекте женской одежды не халат, а *мурсак* являлся традиционной распашной одеждой, позднее ритуальной, освященной обычаем.

После завоевания Российской империей Средней Азии на смену старой одежде пришел камзол (*камзур*, *камзул*, *пейшмет*) (Абдуллаев, Хасанова, 1978).

С. 7). Он представлял собой прилегающие в талии халаты с короткими и узкими рукавами, вырезной проймой и отложным воротником, иногда с хлястиком, карманами на боках и изредка на груди. Чаще всего камзолы шили из яркого полосатого *бекасама* или цветного бархата, плюша, привозных материалов. В этот же период здесь появляется короткая безрукавка – *нимча* (Ташкент), *камзур* (Ферганская долина). Ее носили и под камзолом и просто на платье. Безрукавку шили преимущественно из темного бархата или плюша, девочки носили безрукавку из черного сатина с вышивкой понизу. Безрукавка стала необходимой принадлежностью национального женского костюма.

Паранджа была обязательной частью в женском традиционном костюме и служила выходной, уличной одеждой женщин – горожанок и богатых сельских женщин. Ношение паранджи регулировалось обычаями, этикетом и суевериями, знание которых прививалось с детства. Паранджа представляла собой большой и широкий халат с откинутыми на спину и скрепленными внизу один с другим длинными и узкими ложными рукавами *сочвок*, скрывавшими фигуру женщины с головы до пят. Лицо женщины закрывала густая прямоугольная сетка *чачвон*, *чимбат* из черного конского волоса, со всех сторон обшитая обычно черной материей, иногда украшенной тамбурной вышивкой или выстроченным на машинке орнаментом. Сетку изредка украшали цветными бусинками, нанизанными на волосинки, как оберег от сглаза. История паранджи длительна и сложна. Слово *фаранжи* (искаженное паранджи) в переводе с персидского означает платье. Фаранжи возникла в Египте, откуда распространилась в другие восточные страны. В Средней Азии при Шейбанидах (XVI в.) фаранжи-халат был одеждой ученых. В Индии и Средней Азии при Захириддина Бабуре и других Тимуридах фаранжи была



Камзол (бешбел). Ташкент. XIX–XX вв.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Выходной костюм пожилой женщины. Паранджа. Фергана. Начало XX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

шол рўмол. Более состоятельные женщины в торжественных случаях носили платки, затканые золотой или серебряной мишурой. Их завозили из России или через Афганистан из Индии. В будничные дни голову покрывали платком из белой кисеи – *дока*, иногда украшенным вышивкой.

верхней одеждой ученых, государственных чиновников и духовенства. Слово *фаранжи* означало и мужскую, и женскую одежду (Сухарева, 1945. С. 38–40).

У среднеазиатской паранджи есть древний прототип. Эта богатая одежда трансформировалась в Средние века, видоизменяясь в соответствии с новыми вкусами, но все же сохраняя древнюю основу. Во времена позднего Средневековья функция паранджи изменилась. Она скрывала женщину от посторонних взглядов. Ношение паранджи соответствовало нормам ислама, требовавшего максимально закрывать лицо и фигуру женщины. В процессе переустройства быта в XX в. паранджа вышла из моды.

Самый традиционный женский головной убор – квадратный или прямоугольный платок *рўмол*, который можно повязывать разными способами. В Бухаре носили большие косынки – *ридо*, в Ферганской долине – *калгай*, в Хорезме – шелковой платок *рўмол*. Наиболее любимыми головными платками женщин были платки производства российских фабрик: шелковые с вытканными цветами того же тона – *фаранг рўмол* или с букетами цветов по углам и круглой розеткой в центре – *чоргул рўмол*, газтовые – *ҳалил* или *ҳарир рўмол* и кашемировые с цветочным орнаментом –

Женская накидка пешвонча. Кишлак Каклятон, Китабский район, Кашкадарьинская область. 1957 г.
Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой



Женщины из Яккабагского района на скотном базаре. Шахрисабз. 1971 г. Кашкадарьинская область
Фото Г.А. Аргиропуло. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой



Платок «чоргул». Ташкент. Начало XIX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Шелковый платок и налобное украшение. Конец XIX – начало XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Женщины в национальных головных уборах

Кашкадарьинская область. 2010 г.

Фото А. Аширова

Молодежь носила в основном тюбетейку – *дўппи*. В старину женщины обычно вместо тюбетеек надевали шапочки, поверх которых повязывали платки или *чалму*. Женскую шапочку *култа*, *кийгич* шили с высоким мягким околышем, плотно облегавшим голову. На макушке старых шапочек оставляли круглое отверстие с наконечником в виде длинного прямоугольного куска ткани; многие узбечки сшивали его, придавая ему форму мешочка с отверстием, через который пропускали косы. Давно вышедшая из употребления девичья шапочка отличалась от женской отсутствием наконечника. Женщины из ханского двора и богатых семейств носили в основном *калтапўшак* с золотым шитьем. К началу XX в. стали широко распространяться вышитые тюбетейки.

В старину основной формой головного убора женщины являлась *салла-чалма*. В Самарканде женщины перестали носить чалму еще в середине XIX в., в Ташкенте и Андижанской области – в последней четверти XIX столетия. У полукучевых в прошлом узбекских племен она сохраняется местами в измененной форме и поныне. Большинство женщин носили ее поверх специального убора – *лачак*. Лачак плотно облегал лицо и прикрывал грудь. У некоторых групп узбеков, в частности в дельте Амударьи, лачак представлял собой кусок ткани, который надевался на голову, задняя часть лачака спадает по спине углом, а передняя, более короткая, закрывает плечи и часть груди. Для лица делался специальный вырез. При надевании *лачак* плотно натягивается подбородком, не прикрывая ушей, сверху закрывается коротким халатом – *култа*. Лачак сходен с казахским и каракалпакским женским убором



Тюбетейки. Ташкент. Фергана. Конец XIX – начало XX в.
В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Тюбетейки. Самарканд. Вторая половина XX в.
В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

Головной убор. Култа. Сурхандарья.
Середина XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Головной убор лачак. Хива. Конец
XIX – начало XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Обрядовый головной убор женщины – баш. Сурхандарья. 80-е годы XX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

кимишеком. В основном лачак шили из хлопчатобумажной ткани *карбос*. В Самарканде лачак шили из продолговатого куска. В Южном Хорезме лачак не носили, там при наворачивании чалмы одну петлю спускали на грудь и проводили под подбородком, обрамляя лицо. Лачак бытовал и у других народов (Ершов, Широкова, 1969. С. 8).

Среди женщин из окрестностей Бухары, узбеков дельты Амударьи, племени карлук бытовали головные уборы *қондон*, *касава* и *шоҳ-бош*. Из-за большого количества платков этот убор достигал почти 50 см в высоту и по своему строению напоминал козынь рога, из-за чего и произошло это название. Иногда женщины из состоятельных семей во время свадебных торжеств наматывали до 20–30 платков разного цвета, придавая значение особой цветовой гамме. Этот головной убор назывался *салла* (*чалма*, *турбан*). У раз-

личных этнических групп и в разных туманах оазиса данный убор назывался по-своему: карлуки Касанского тумана, например, называли его *бош* или *шоҳбош* (Шаниязов, 1964. С. 119).

Жены и дочери высокопоставленных лиц надевали золотошвейные налобные повязки *пешонабанд* и дорогие золотошвейные шапки *теллак* с остроколенным верхом.

В настоящее время большинство узбечек уже не носят старинных головных уборов. В основном преобладают платки из различного материала, разного цвета и величины. Изменились и способы повязывания платков, не отражающие, как прежде, семейное и общественное положение женщин. Платок повязывают так, чтобы было удобно и красиво. Только у женщин старшего поколения сохранились платки из белой кисеи *дока*, которые они носят, перекрестив под подбородком и забросив концы платка на плечи.

В Ферганской долине бытует особый головной убор *рўмол* – квадратной формы платок, сложенный по диагонали и накиннутый на голову, поверх него повязывают *дуррача* – небольшой платок черного или какого-нибудь темного цвета. Его прикладывают ко лбу, концы заводят на затылок, перекрещивают, затем переводят на лоб и завязывают узлом, либо заправляют в складки платка. На этот темный платок крест-накрест повязывают узкий кусок белой ма-

терни локи, концы его закрепляют сзади. В Бухаре вместо локи наматывают длинный кусок марли. В настоящее время повязку на голове *румол* и *дуррача* продолжают носить женщины сельских местностей Ферганской долины и некоторых районов области. В Ташкентской области вместо *румол* повязывают платок фабричного производства, вместо *дуррача* – платок меньшего размера.

Обуви в Средней Азии уделялось большое внимание. Существовала поговорка, что враг первым делом смотрит на ноги, друг – на голову. Женская обувь была разнообразной. В городах и селениях на выход обычно надевали *махси* – *ичиги* с мягкой подошвой и высокими голенищами, в которые заправляли штаны. Ичиги были очень легкой и удобной обувью, приспособленной к среднеазиатским условиям. Ичиги надевали обязательно с кожаными туфлями *ковуш*. Богатые люди, как правило, носили *ироқи махси* – ичиги и вышитые *кавуши*. В зимнее время носили деревянные – *хаккари ковуш*, *ёғоч ковуш* на трех ножках.

Детская одежда. Первой одеждой для новорожденных была *чилла куйлак* – рубашка-сорокодневка из хлопчатобумажной ткани. Обычно такую рубашку шила мать или бабушка. Рубашка шилась без воротника (иногда с воротником) с разрезом вдоль правого или левого плеча. Подол и рукава в основном не подшивались, чтобы рубец не натирал кожу ребенка, кроме того, это было связано с обычаем, согласно которому считалось, что за не подшитой рубашкой последует следующий ребенок. Подобную рубашку надевали в течение 40 дней, отсюда и ее название. Дальнейшая судьба *чилла куйлак* была связана с рядом магических обрядов, что должно было обеспечить ребенку благополучную жизнь в будущем.

Следующая рубашечка, которую надевали на ребенка, была также цельнокроеной (распашонка), с прямыми широкими рукавами и разрезом впереди. В



Костюм пожилой женщины. Самарканд. Конец XIX – начало XX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Головной убор хонпешанбог. Ташкент. Начало XX в.
В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

большинстве случаев вырезали лишь отверстие для головы, но не только горизонтальное, а и треугольное. Цельнокроемый рукав с овальной линией выреза подмышками, как и цельные плечи, сохранялись во всех рубашечках.

Рубашечки (*курта*) для детей 3–4 лет были одного типа, как для мальчиков, так и для девочек. Среди детских рубашек встречаются такие с воротником-стойкой – *қозоқи*. Шьются они с плечевым швом, выкроенным по прямой для широких, несколько суживающихся к концам рукавов, с пристроченным воротником, с планкой на груди вдоль продольного разреза.

После 7–8 лет дети начинали носить одежду для взрослых. Девочки носили рубашки до щиколоток и длинные штаны. Детские штаны *шалвар* шили широкими, примерно до середины голени, где они собираются на резинку. Нижняя

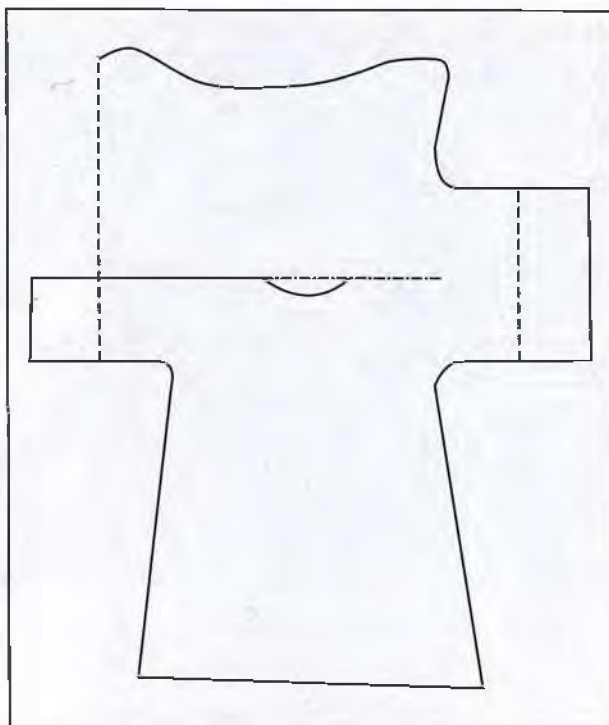
и верхняя одежда для девочек шилась из одноцветной ткани – красной или бордовой. На детей обоих полов старше 10 лет надевали рубашки (*кифтаки*) с воротом горизонтального разреза. Их носили до определенного возраста: мальчики до 16–20 лет, а девочки – до выхода замуж. Головным убором служили тюбетейки с вышитыми узорами.

Из теплой детской одежды следует выделить жилеты и *камзолы*, которые надевали по вечерам и зимой, а также рубашку – *гуптича* – короткую, простеганную по ватной или шерстяной подкладке, с горизонтальным вырезом ворота. Под нее надевали рубашку до колен, служившую и подкладкой для *гуптича*, поверх нее – распашной *тўн*, простеганный с ватой вместе с верхом и подкладкой. Его шили на рост ребенка, поэтому какое-то время им защищали и ножки ребенка, как правило, необутые. Рубашку или верхнюю одежду подпоясывали платком, как только ребенок начинал ходить самостоятельно; эти платочки готовили заранее – к году. Всюду были распространены детские переднички, закрывавшие в основном грудь – *олди*, *ошхўрак*, они предназначались для защиты одежды от загрязнения. Пользование передничками прекращалось годам к трем – реже четырем.

Головным убором для маленьких детей служила тюбетейка *тахья*, стеганая на вате, шапочка *дуппи* и украшенная перьями, кистями или помпонами шапочка. В начале XX в. среди девочек распространился *камзул*, *камзулча* –

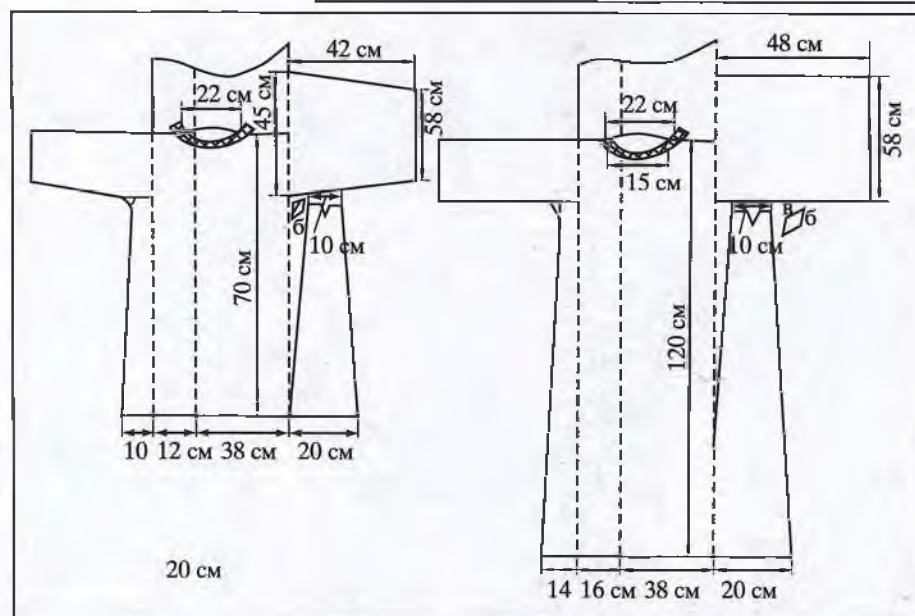
Покрой детской рубашки чилла куйлак. XIX–XX вв.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

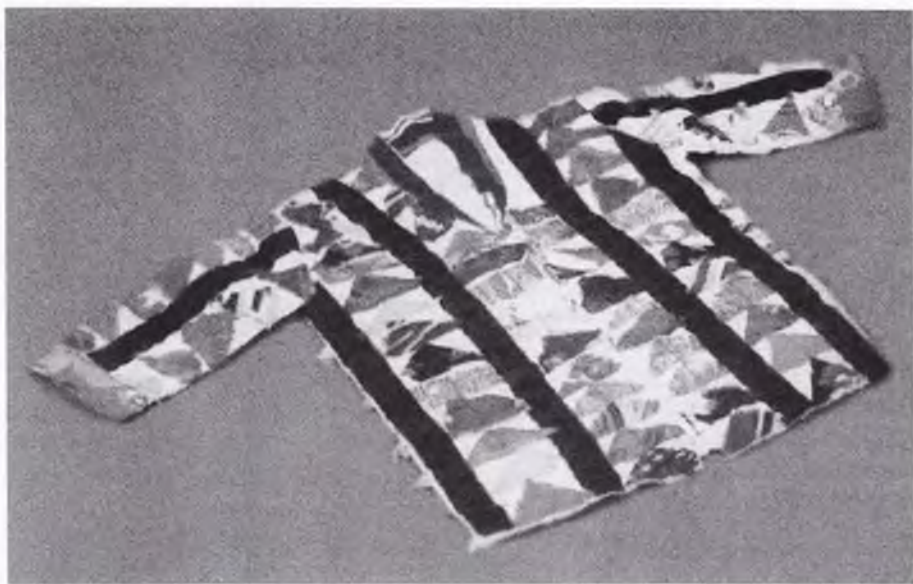


Покрой рубашек куйлак для мальчика и девочки. XIX–XX вв. Рубашки мальчика и девочки с горизонтальным разрезом воротника киптаки ёка

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



жилетка на подкладке. Верхом служил плюш и бархат, иногда шелк, бекасаб или простые хлопчатобумажные ткани. Если верхом служила легкая ткань, жилетку утепляли тонким слоем ваты. Шили ее с плечевым швом и вырезной проймой. Полы застегивались на пуговицы и прорезные петли. Зимней верхней одеждой детей служили стеганные халаты *тўн*, *чонон*. Зимним головным убором являлись стеганные шапочки *тумок*, меховые шапки-ушанки, на



Детская рубашка. Самарканд. Середина XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Детская рубашка. Середина XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

тубетейки нередко наматывали *белбог*, *белқарс*. В холодное время дети обоих полов носили *ковуши*, сапоги, кустарные детские *ичиги* – *махси* местного фасона, которые изготовлялись из красновато-коричневой кожи.

Ювелирные украшения. Комплект женской одежды дополняли ювелирные украшения.

Узбекские женщины имели многочисленные ювелирные украшения: накосные – подвески из бус, монет, бляшек, хистей (массивные серебряные украшения); височные и ушные подвески – серьги ушные и носовые; шейные и нагрудные украшения; украшения для рук – кольца, браслеты; украшения на одежде – луговицы, бляхи, поясные пряжки; амулеты, прикрепляемые к одежде; украшения, прикрепляемые поверх женских головных уборов (*Борозда*, 1974. С. 33; *Фахретдинов*, 1988. С. 79).

Кроме головных уборов молодые женщины, особенно в первое время после замужества, в гостях или принимая гостей, надевали различные головные ювелирные украшения: *тиллақош* (Бухара, Ташкент, Ферганская область) (*Абдуллаев, Хасанова*, 1978. С. 11) – позолоченная ажур-



Мальчик из Андижана. 50-е годы XX в.

Архив отдела этнологии Института истории АН РУз. Инв. № 46. Коллекция «Одежда»

ная диадема со вставками из бирюзы и разноцветных стекол; *осмадузи* (Хорезм) – похожее на бровь налобное украшение с многочисленными подвесками, вставками из полудрагоценных и драгоценных камней; *тиллабаргак* (Бухара, Самарканд, Ташкент и Ферганская долина) – налобное украшение в форме повязки, состоящее из скрепленных шарнирами квадратиков с глазком из мелкой бирюзы вокруг него, иногда с многочисленными подвесками.

Весьма разнообразны и другие женские украшения. Это кольцо (*узук*), носимое на всех пальцах, кроме третьего (на третьем пальце кольцо носили *ассол* – обмывальщицы мертвых), браслеты *билак узук*, *дастпона* различных



Детская обувь. Ташкент. Начало XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Детские сапожки. Кашкадарья. XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

Головной убор невесты у узбеков-карлуков. Кашкадарья

В кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1961. Т. 1



Молодая женщина. Тюрки-барласы.
Кишлак Кудуклук, Сарнасийский
район, Сурхандарьинская область

Фото Н.С. Кармазина. 1964 г. Архив ИЭА
РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой



Старинные серьги бибинок. XIX в. Самарканд. 2008 г.

Фото А. Аширова



Шейный амулет. Конец XIX в.

Фото А. Аширова

размеров и форм. По ширине и объему браслеты иногда были ажурными – *шабака* (Бухара, Самарканд), массивными (Хорезм), очень легкими с резным орнаментом, покрытым чернью (Ташкент, Ферганская долина) и др.

Одним из излюбленных украшений являются серьги *сирга* с несколькими драгоценными камнями – *зирак* (Ташкент), золотые серьги *шибирмак* (Бухара) с большим рубиновым камнем в центре, окруженным жемчугом, лепесткообразной формы с подвесками и *баргак* (Бухара, Самарканд). В Ферганской долине распространены золотые и серебряные серьги *кашқар-болдоқ*, лунообразной формы *болдоқ* и др. Виды и формы серег разные. Женщины украшали нос золотыми серьгами *булоқи*, *холбинди*. Широко были представлены серебряные, позолоченные нагрудные украшения – *зэбигардон*, *нозигардон*, *бўйин тумор*, *қўлтиқ тумор*, *силсила*, *тавк*, *хонабанд*, *тепиш* и другие, шейные украшения – *маржсон*, *позик*, головные – *тахя-дўзи*; поясные – *калит боги*, *камарбанд*; украшения для волос – *туф*, *соқтопук* и др.

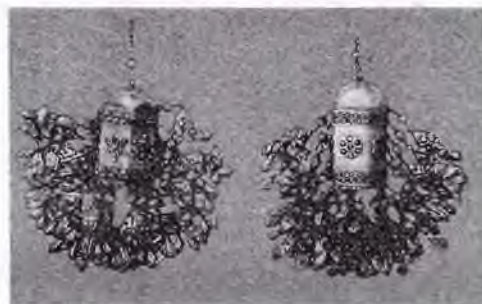
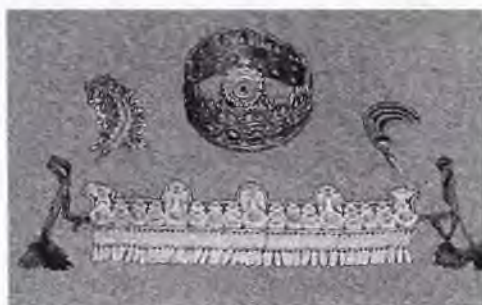
До первой четверти XX в. в комплекте женских украшений важное место занимали такие предметы, как *тиллақош* (позолоченная металлическая подвеска, надеваемая на лоб), *силсила* (цепочка), *гажжак* (завитые колечками хвостовые перья селезня, которые носили женщины в волосах около ушей). Со второй половины XX в. появились украшения нового типа, постепенно

вытеснившие устаревшие, они больше отвечали социально-экономическим и культурным потребностям женщин.

В целом в жизни узбеков ювелирные украшения имели многофункциональное назначение. Ценились их художественная выразительность и искусство мастера, престижная значимость: золотые изделия с самоцветами и жемчугом предназначались для знати. У средних слоев преобладали серебряные и позолоченные изделия с цветными камнями. Самым распространенным материалом для изготовления украшений служило серебро.

Украшения изготавливали разными техническими приемами – ковкой (*хонискори*), литьем (*табанак*), штамповкой (*қолипоки*), ажуром (*шабака*), филигранью (*раҳқори*), зернью (*зигирак*) и др. Ювелирные изделия украшали чеканкой (*кандакорлик*), гравировкой – (*чизма*). Узоры или фон узора покрывали чернью (*совод*) или эмалью (*мийне*), для вставок использовали бирюзу (*феруза*), кораллы (*маржон*), перламутр (*садаф*), сердолик (*хакик*), из драгоценных камней – рубин (*ёқут*), изумруд (*зумрад*), жемчуг (*дур*), часто использовали для имитации стеклянные и мастиковые бусы, цветные стекла и бисер, реже – полудрагоценные уральские камни и т.д.

Ювелирные изделия являлись результатом творческого труда мастеров Бухары, Хивы, Коканда, Самарканда, Шахрисабза, Карши, Ташкента, Маргилана, Намангана, Андижана и других городов Средней Азии, выполнялись в соответствии с требованиями моды и заказами потребителей. В продукции местных мастеров широко отразились культурно-экономические связи и взаимовлияние мастеров-ювелиров соседних стран. Ювелирные украшения служили показателем возрастных градаций и социального положения.



Женские украшения. Хива. Конца XIX в.

В кн.: Садикова Н. «Ўзбек миллий кийимлари. XIX–XX асрлар». 2006 г.

Женские украшения. Хива. XIX в.

В кн.: Садикова Н. «Ўзбек миллий кийимлари. XIX–XX асрлар». 2006 г.



Ювелирные изделия. Ташкент. Конец XIX – начало XX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Женское украшение. Кашкадарья. XX в.
Из фотоальбома «Карши-2700». 2006 г.

Обрядовая одежда. Традиционная обрядовая одежда узбеков делилась на свадебную и траурную.

Приданое девушки начинали готовить задолго до свадьбы. В его состав, наряду с различными материальными ценностями, предметами домашнего обихода, входили также ткани и одежда. В свадебной одежде наибольшее предпочтение отдавали белому цвету, как приносящему счастье: для этого торжества специально шили белое хлопчатобумажное платье. Обычно покроем такого платья был туникообразный с распространенным в тот или иной период фасоном ворота. Платье обязательно шили очень длинное (до щиколоток), с длинными и широкими рукавами, закрывавшими руки. Белые платья сохраняются до настоящего времени. На голову обязательно накрывали белый платок, иногда вышитый. Свадебные штаны обычно были туникообразного покроя из шелковых, хлопчатобумажных тканей, в основном из *хонатласа*. Обувь надевали новую, традиционную – *ичиги* и туфли. Во время переезда в дом жениха на невесту накрывали *паранджу* или халат, лицо закрывали легкой тканью (Самарканд, Бухара). На второй день свадьбы во время церемонии келин салом невестка набрасывала на правую руку вышитый платок.

В приданое невесты входило от 15 до 20 нарядных платьев (покрой их обычный туникообразный) – их шили из местных и привозных тканей. Поверх платья надевали *халат-мурсак*, *камзул*, *нимча*.

Мужской свадебный костюм был проще и однообразнее. Белая рубашка и штаны, белая чалма и тюбетейка. Поверх надевали стеганный халат из местной ткани, который подпоясывали платком *белбог*, и надевали кожаную обувь, в основном сапоги. Свадебную одежду изготовляли с учетом

Костюм невесты. Начало XX в. Ташкент
В кн.: *Садикова Н. «Ўзбек миллий кийимлари XIX–XX асрлар»*. 2006 г.



Костюм невесты. Хива. Конец XIX –
начало XX в.

В кн.: *Садикова Н. «Ўзбек миллий кийимлари XIX–XX асрлар»*. 2006 г.

социального положения: бедные семьи шили одежду из кустарной хлопчато-бумажной ткани, богатые – из полушелкового, шелкового и привозного дорогого материала *фаранги*.

Траурная одежда узбеков предназначалась в основном для женщин, у мужчин специальной траурной одежды не было. Если в семье умирал близкий человек, женщины в течение трех дней шили платье из материи синего или черного цвета. На четвертый день проводили обряд надевания платья и организовывали угощение. Этот день называли *кўк кийди*. По обычаю (*ирим*) края подола и рукавов обрядовых платьев не подшивали. Через год обрядовые платья снимали и проводили обряд надсвания белого платья *оқ кийди*.

В Ташкенте и Ферганской долине поверх платья надевали *мурсак*, который подпоясывали. В настоящее время *мурсаком* покрывают лишь гроб усопшей.

В Самарканде траурную одежду для женщин готовили с ранних лет. В комплект входят платье, мурсак, платок, ичиги и туфли. В других областях Узбекистана такой обряд подготовки траурной одежды не практикуется.

СОВРЕМЕННАЯ ОДЕЖДА

Народная одежда на протяжении нескольких десятилетий XX в. прошла сложный путь развития. XX век был эпохой огромных социально-политических перемен и научно-технического прогресса. Всё это стало причиной заметных преобразований и в узбекской традиционной одежде. Трансформацию узбекской национальной одежды вызвали следующие важные факторы: происходившие в регионе общественно-политические преобразования и идеологическая политика; проводимая в стране политика индустриализации, внедрение современных технологий, а также достижения лёгкой и химической промышленности; массовое производство фабричных тканей и их интенсивное распространение среди населения; расширяющиеся этнокультурные и торговые связи с разными историко-этнографическими регионами; быстрое распространение «городской моды».

В 1920-е годы существенные изменения, особенно изменение и трансформация формы и покроя одежды произошли лишь в мужском костюме, а затем постепенно новшества коснулись и женской. По-разному была представлена одежда и по регионам.

В 30–40-е годы XX в. в республике начала формироваться трикотажная промышленность. В этот период развернули свою деятельность трикотажные фабрики в Коканде, Андижане, Бухаре, Самарканде, на них было налажено производство различной нижней и верхней одежды для мужчин, женщин и детей (*Олимбоев, Давидов, 2002*). Это привело к изменениям в стиле местного населения: в местный гардероб вошла нижняя одежда, а также трикотажные платья, джемперы, носки.

Начиная с первой четверти XX в., традиционная одежда простого покроя заменялась сложным кроем, была утеряна прежняя традиционная гармоничность. Также начали изменяться прежние формы национальной одежды, обусловленные климатическими и социальными условиями. Одежда стала подчеркивать фигуру, женская мода стала более короткой и узкой. Европейские

платья на кокетке и с отложными воротниками постепенно вошли в повседневную жизнь.

Открытие в 1949 г. первого в республике Дома моды положило начало моделированию, созданию новых линий национальной одежды. Постепенно распространялись современные выкройки, что обусловило внедрение обще-европейских компонентов в национальную одежду узбеков.

В 60-е годы XX в. мужские костюмы и брюки стали одеваться как жителями городов, так и кишлаков. Они одевались поверх рубашек с вышитыми воротниками. В 70-е годы среди молодежи стало модно носить брюки-клёш, с нейлоновой рубашкой и широким воротничком. Также вошли в обиход ручные часы. Именно в это время произошли значительные перемены в причёсках, особенно среди молодёжи.

К 1980-м годам прочное место в комплексе мужской одежды заняли джинсы и брюки из шерсти, а также сорочки из хлопчатобумажных тканей и трикотажа. К этому времени воротники рубашек стали значительно уже. Среди учащихся наиболее распространёнными были белые рубашки и чёрные брюки.

Говоря о трансформационных процессах в мужской моде, следует остановиться на комплексе зимней одежды. Начиная со второй половины XX в. сначала городские мужчины, а позднее и сельские, стали носить пальто и плащи фабричного производства. Дополнением к верхней одежде служили шарфы. Именно в этот период в моду вошли джемперы из шерсти ручного и фабричного производства. С 1950-х годов узбекские мужчины покупали обувь фабричного производства, а такая повседневная обувь как *мукки* и *чориқ* полностью вышла из употребления. Именно в это время в моду вошли хромовые сапоги и ботинки. В начале 1990-х годов стало модно носить кроссовки.

Вошла в моду одежда, связанная с профессиональной деятельностью (специальная одежда для рабочих, врачей, продавцов, парикмахеров, учителей и др.).

В 1980–1990-е годы традиционная национальная одежда не менялась в основном у пожилых людей. Юноши и молодые мужчины традиционную одежду надевали, как правило, во время свадебных торжеств и траурных мероприятий (*Давлатова, 2006. С. 24*). Сегодня в городах и в сельской местности все мужчины одеты в основном по европейским образцам. Вместе тем многие носят национальные головные уборы – тюбетейки (*дўппи*) и национальные халаты (*чопон*), а некоторые – национальные рубашки без воротника (*яктак*).

Говоря о трансформации женской одежды, следует отметить, что в конце 20–30-х годов XX в. в результате политико-идеологических процессов и движения «Худжум» в традиционной одежде произошли серьёзные изменения. Исчезали *паранджи* и *чачвон*, а национальные платья простого покроя заменили наряды новых фасонов и сложного покроя.

К 1940–1950-м годам исчезло и традиционное различие между платьями девушек и женщин. В моду вошли платья с вертикальным воротником. С 1960-х годов узбечки стали носить верхнюю одежду европейского образца, которая гармонично сочеталась с традиционным стилем. Среди девушек и молодых женщин стали весьма популярны платья с отложным воротником, длинными рукавами и широкой юбкой в сборку. В эти годы были модны кофты из крепдешина, газовые с люрексом, цветастые шерстяные платки и



Верхняя мужская одежда. Кашкад-
рья. XX в.

Из фотоальбома «Карши-2700». 2006 г.



Верхняя женская одежда. Кашкада-
рья. XX в.

Из фотоальбома «Карши-2700». 2006 г.

шали разных расцветок. Но к концу XX в. головные уборы женщин также подверглись кардинальной трансформации. Девушки перестали носить тюбетейки.

Современные узбечки на работу, на торжественные мероприятия носят в основном платья современного европейского покроя, а также женские костюмы. Широкое распространение нашли в последние десятилетия брючные костюмы и брюки (Ташкент, Самарканд, Бухара). Значительно обогатился гардероб, в который сегодня входит несколько комплектов различных костюмов, платьев как европейских, так и национальных, изделий из трикотажа (джерпера, кофточки, халаты, спортивные костюмы). Верхняя одежда состоит из нескольких пальто (зимнее, осеннее), плаща, куртки. Узбечки наряду с платками (шелковыми и шерстными) носят меховые шапки и шляпы.

Традиционные виды женской одежды сохраняются в сельской местности, в городах женщины надевают их в домашних условиях или когда идут в гости в женской компании. Такой традиционный элемент женского комплекта как *юзим* в XX в. начал в большей части носиться женщинами с домашними платьями – и сегодня он является составной частью традиционного комплекта, но в городе его носят лишь дома, чаще надевают его в кишлаке. Составной частью домашней одежды является жилетка (*нимча*), удобная в работе и теплая.

Начиная с 90-х годов XX в. в моду стала входить одежда, существенно отличная от традиционной. Так, с одной стороны, на рынок хлынул поток западной одежды, обнажающей тело, а с другой – некоторые женщины начали носить восточный *хиджаб*, т.е. покрывала разных цветов, скрывающие фигуру.



Выходной костюм молодой женщины. Фергана. 30–40-е годы XX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Выходной костюм невесты. Самарканд. 80-е годы XX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

После обретения независимости Узбекистаном большое внимание уделяется не только возрождению исторических национальных традиций и ценностей, но и восстановлению национальной одежды. В этот период женщины стали больше носить одежду традиционного покроя, вновь в моду вошли шелка: *атлас*, *адрас* и *бархат*. В работах узбекских модельеров-художников большое внимание уделяется использованию традиционных элементов в новых моделях. Национальная тенденция в одежде стала чаще проследживаться на различных торжествах, народных гуляньях, праздниках республиканского уровня, а также в семейных мероприятиях.

Большие изменения претерпела и детская одежда. Многие родители, вопреки обычаю, еще до рождения ребенка готовят пеленки, распашонки, шапочки, которые покупают в магазине или шьют сами по фабричным образцам. Как только ребенок начинает сидеть и активно двигаться, на него надевают штанишки, платьице или кофточку, теплые шерстяные носочки или башмачки. Ребенок уже в возрасте 1,5–2-х лет имеет полные комплекты одежды для каждо-

го сезона. Начиная с первого года жизни малыша, родители заботятся о его теплой одежде – покупают пальто и теплую шапочку, приобретают туфельки. Почти вся одежда, особенно детей старших возрастов, фабричного производства. Именно поэтому в ней меньше проследживается традиционное.

Однако в сельской местности мальчики надевают *чопон*, стеганный на вате, тубетейку, а девочки – платье с отрезной кокеткой, тубетейку и длинные штаны *лозим*.

В целом комплекс одежды узбеков национального покроя в сочетании с современными фасонами и покроем создали совершенно новое направле-

ние, которое объединяет новые тенденции и в то же время продолжает сохранять структуру, цветовую гамму традиционной одежды, ее этнические особенности.

На основе Государственной программы на 2005–2010 гг. государственный концерн «Ўзбекенгилсаноат» наладил пошив современной национальной одежды в государственных и негосударственных производственных объединениях (например, «Машхура», «Азиза зиё», «Ибратли келин» и др.). Созданием узбекской национальной одежды, внедрением современных дизайнов, отвечающих национальному менталитету узбеков, занимаются такие организации как Республиканский дом моделей, Республиканской дом моделей обуви, Республиканский дом

моделей трикотажных изделий и другие. В процессе сохранения национальных черт в современной одежде важное место занимают Республиканское общество моделей «Осиё рамзи» (Символ Азии) и Ташкенский дом моды.

1 сентября 2005 г. в районе Старого города Ташкента начала свою деятельность Галерея узбекской одежды. Здесь проводятся выставки, конкурсы и фестивали узбекских национальных костюмов и материй, изготовленных на предприятиях легкой промышленности страны и отдельными дизайнерами и отличающихся своей яркой окраской, неповторимостью, красотой и изящностью.

Итак, традиционная одежда узбеков претерпела существенные изменения. Изменился покрой, ткани и фасоны. Возрастные, сезонные и прочие комплекты одежды характеризуются иначе, чем в прошлом. Сезонная одежда в современной жизни стала обязательной в гардеробе каждого человека, независимо от возраста и положения в семье. Благодаря широкому выбору товаров в торговой сети она теперь является более разнообразной и в большей степени приспособлена к изменениям в моде.



Одежда молодой женщины Байсуна. Конец XX в. 2000 г.

Фото А. Арапова

ПИЦЦА

ТРАДИЦИОННАЯ ПИЦЦА

Пищевой ассортимент узбекского народа разнообразен и довольно богат. Он связан, как с природными, так и с хозяйственными особенностями страны.

Своим разнообразием и богатым ассортиментом выделялись кушанья оседлых земледельческих оазисов и городов в прошлом. В их пище большое место было отведено продуктам земледелия (зерновые, овощи, фрукты). Питание полуоседлых узбеков состояло в основном из продуктов скотоводства (мясо, сало, молоко). Однако в процессе слияния земледельческой и полуоседлой части узбекского населения это различие постепенно исчезает, утверждаются единые узбекские общенациональные блюда.

Национальные блюда узбеков имеют большое сходство с блюдами таджикского народа, сравнительно меньше – с туркменским, казахским и киргизским народами. Влияние на составление, способ приготовления пищи узбеков оказали отдельные этнические и национальные группы (например, уйгуры, татары, дунгане). Это говорит о том, что состав и характер приготовления пищи узбеков складывался в результате взаимовлияния и в тесном контакте различных (в основном родственных) народов и этнических групп, проживающих длительный период совместно в Среднеазиатском междуречье.

Растительная пища. Преобладающими в узбекской кухне были зерновые и мясо-молочные продукты, овощи и фрукты, производимые в хозяйствах крестьян. Основными покупателями этих продуктов являлись городские жители, главным образом, ремесленники. Последние, в свою очередь обеспечивали дехкан различными видами сельскохозяйственных орудий труда, ремесленными товарами, кондитерскими изделиями и другой продукцией своего труда. Такой постоянный взаимообмен стимулировал непрерывный рост и обогащение пищевого ассортимента узбеков.

В пище узбеков большое место занимают мучные и крупяные изделия. Мука в основном употреблялась пшеничная (*бугдой уни*), джугарная (*жўҳори уни*), кукурузная (*маккажўҳори уни*), ячменная (*арпа уни*). Нередко использовалась просяная мука (*тариқ уни*), мука из итальянского проса (*қуноқ уни*), чечевицы (*ясмиқ уни*) и др. Из круп употреблялись в основном рис (*гурунч*); готовились блюда также из маша, ловия, гороха (*нўхот*) и др. В настоящее время мука, получаемая из ячменя, чечевицы и проса в пищу почти не употребляется. Очень редко стали использовать муку, получаемую из джугары и кукурузы.

Большое значение в питании узбеков издавна имел хлеб – *нон*, выпекаемый, главным образом, из пшеничной муки. Хлеб выпекался из кислого теста (*хамиртуруш*, *ачитқи*), оставляемый от предыдущей выпечки.

Для семьи пекли обыкновенную круглую лепешку (*нон*, *чурек*, последний – в Хорезме) разного размера и вида. Когда эти же лепешки готовились специально для гостей, семейных праздников или для продажи на рынке



Приготовление теста. Кишлак Бойназар, Шерабадский район. 2003 г.
Фото М. Файзуллаевой



Женщина кладет на голову скатерть, на которой замешивалось тесто для того, чтобы хлеб (достаток) постоянно был в се доме. Начало XXI в. Сурхандарьинская область
Фото М. Файзуллаевой



(*бозорлик*), то при выпечке лицевую лепешку посыпали джутовыми (*кунжут*) семенами, семенами чернушки (*седана*) и делали на ее поверхности орнаменты, надписи (как, например, в Самарканде). В праздники, на свадьбу и в других торжественных случаях пекли сдобные лепешки с добавлением сливок (*қаймоқли нон*), сахарного сиропа и масла (*шакар мойли, гижда мойли*), выжарок бараньего и говяжьего сала (*жиizzали нон*), мелко нарезанного лука, посыпанного красным перцем (*пиёзли нон*) или тыквы (*қовоқли нон*) и др. Из теста делали также небольшие круглые лепешки (*кулча* или *кулча нон*), иногда приготовленные с молоком (*сутли кулча*), выжарками (*жиizzали кулча*), тыквой (*қовоқли кулча*) и др.

В Бухарской области и в ряде районов Самаркандской и Хорезмской областей была широко распространена выпечка тонкой лепешки большого размера (до 60 см в диаметре, толщиной около 0,3–0,4 см). Тонкую лепешку под названием *лочира* (35–40 см в диаметре, толщиной 0,3–0,5 см) пекли в Ташкенте и Ташкентском оазисе. Обычные тонкие лепешки хорошо выпекались в тандыре и считались диетическим хлебом. Лочиру с незначительным добавлением жира или молока готовили в торжественных случаях, по праздникам или в связи с приездом уважаемых гостей и подавали вместе с мясным бульоном (*шўрва*). Сдобную лочиру мелко крошили в бульон. Это считалось лакомым блюдом.

В городах и крупных селениях были распространены лепешки, изготовленные из высшего сорта пшеничной муки (*ширмой нон, ширмой кулча*), а в остальных сельских местностях – небольшие круглые лепешки из джугарной муки (*зогора*). В бедных семьях пекли хлеб из ячменной муки (*арпа-нон*), просяной

Процесс приготовления и выпечки лепешек
Фото В. Тарана



Выпечка хлеба на таве (камне). Кизирикский район, Сурхандарьинская область. 2004 г.
Фото М. Файзуллаевой

муки (*тариқ нон*, *тариқ зогора*) и др. Во многих районах в бедных семьях, особенно в голодные годы, пекли лепешки из отрубей (*кепак-нон* или *жириш-нон*).

В торжественных случаях (свадьбы, праздники и др.) пекли лепешки из пресного теста, называемые *патир*. Тесто для них делалось слоеным, в него добавляли много животного жира, сливок или растительного масла. Наслоенный патир, который был широко распространен в Ташкенте и Ферганской долине, приготавливался с добавлением небольшого количества масла, шкварок, молока, тыквы, лука и др.

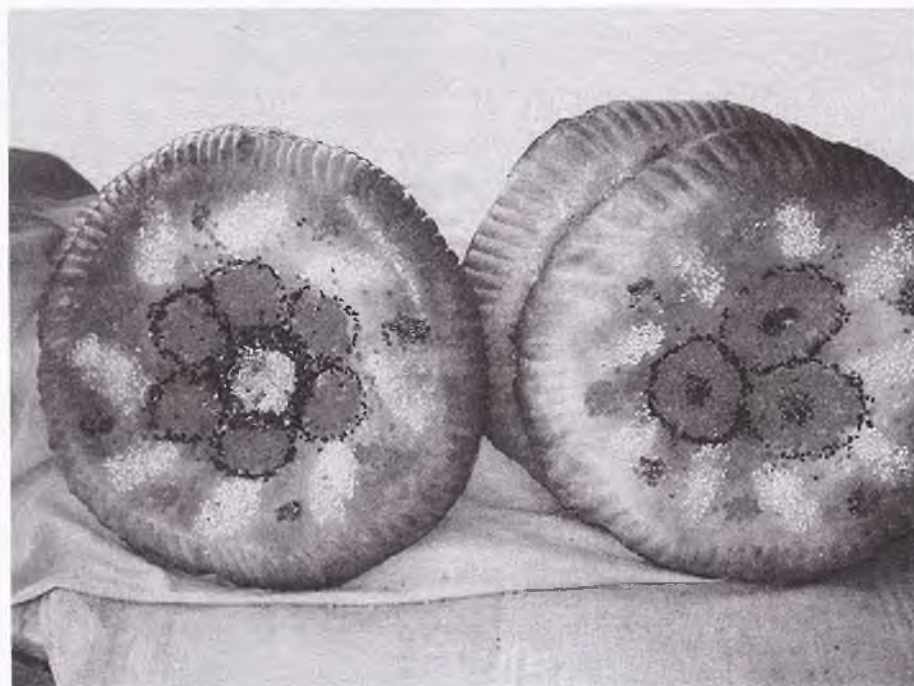
Все виды лепешек (в том числе *патир*) в основном выпекаются в печах *тандир* (Шишов, 1904. С. 56, 57; Шаниязов, 1964. С. 126, 127), которые в городах делали специальные мастера. В сельских местностях тандыр ставили сами же жители, иногда приезжали мастера по тандырному делу (*тандирчи*). Печи эти делались из необожженной глины. В некоторых местах, например, в Ташкенте, в глину добавляли конскую шерсть или шерсть крупного рогатого скота. В долине Кашкадарьи примешивали лишь мелкую пшеничную солому. Тандыр устанавливался на широком глиняном постаменте, высота которого несколько выше пояса взрослого человека. В большинстве районов тандыр строился у одной из стен двора или кухни (*ошхона*). В верхней части печи оставлялось небольшое отверстие для выхода дыма, другое – в нижней части – для поступления воздуха.

Отдельные группы узбеков (например, кипчаки, карлуки, локайцы и др.) пекли хлеб на плоских раскаленных камнях (*тоштова*) и чугунных сковородах (*топа қозон*, *това топа*). Нередко выпечка хлеба проводилась и в котле – *қозон*, в нем пекли, например, быстро приготавливаемые лепешки – *қотирма* и *чавоти*. Котирма – круглая лепешка из пресного теста (диаметром



Выпечка хлеба в тандыре
Из фотогольбома «Узбекистан –
на пути прогресса». 2001 г.

Самаркандские лепешки,
г. Самарканд. 2008 г.
Фото А. Аширова





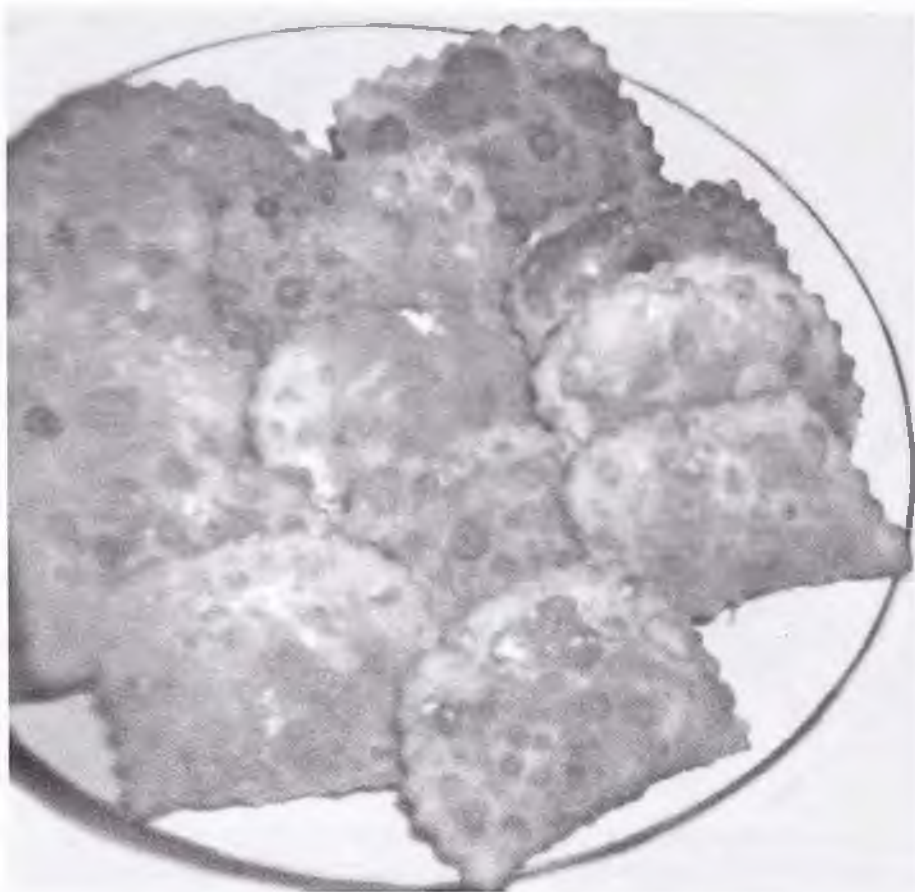
Самса слоёная с мясом
Фото В. Тарана

16–18 см), ее обычно пекли тогда, когда дома не было печеного хлеба или достаточного количества муки для лепешек. Қотирму тонко раскатывали и прикладывали к раскаленной стенке котла. Чавоти – лепешка небольшого размера (6–8 см в диаметре), ее пекли в котле, добавляя немного масла или жира. В Ташкенте и Ташкентской области чавоти готовили также и в тандыре.

Пекли хлеб (в виде круглой буханки) также, закладывая тесто в мелкие раскаленные угли, слегка покрытые золой (қур). Хлеб, испеченный в горячей золе, назывался кумма нон, или кумоч. Таким способом очень часто пользовались пастухи. В летнее время тесто для кумоча месили на молоке, что улучшало вкус и питательные качества хлеба (Шаниязов, 1964. С. 76; Шаниязов, 1974. С. 274).

Во всех городах и крупных селениях было развито промышленное изготовление хлеба в специальных хлебобулочных (нонвойхона). Среди владельцев пекарен были крупные предприниматели, державшие по несколько мастеров-хлебобулочников и подсобных рабочих. Они торговали прямо у пекарни и в разнос. Промышленной выпечкой хлеба занимались мужчины, проходившие перед этим специальную долгую выучку. Однако производительность таких пекарен была весьма низкой. Они были основаны на ручном труде. Хлеб выпекали для продажи и во многих домах – в этих случаях выпечкой занимались женщины, а в отдельных случаях и мужчины. Это давало заработок многим семьям горожан (Народы Средней Азии..., 1962. С. 305).

Существовало много форм и типов хлеба. Так, например, ташкентские лепешки отличались относительно небольшой величиной и толщиной (толстые только края лепешки, а середина тонкая), самаркандские – значительно



Жаренная самса (Вараки-самса)

Фото В. Тарана

большого размера и толще ташкентских, а бухарские в несколько раз больше самаркандских, но значительно тоньше ташкентских.

Из кислого теста, помимо лепешек, готовят еще *бўғирсоқ* – ромбовидные пышки, жареные в масле. Такая форма *бўғирсоқ* широко распространена в Самаркандской, Бухарской, Сурхандарьинской областях, а также в Хорезме. В Ташкенте и во многих районах Ферганской долины *бўғирсоқ* делали и делают теперь круглый (шарикообразный), величиной с грецкий орех или несколько больше. Круглый *бўғирсоқ* приготавливался еще из сдобного теста. Для придания узора *бўғирсоқ* кусочки сырого теста катали по дну сита, а затем одновременно несколько штук бросали в раскаленное масло и жарили до тех пор, пока тесто не приобретало розовый цвет. Из кислого теста готовили пирожки (*сомса*) с различной начинкой: с мясом (*гўштли сомса*), самса круглой формы (*фармуда сомса*), самса с луком (*пийёзли сомса*), со съедобными травами (*ўтли сомса*), с тыквой (*ошиқовоқ сомса*), с горохом (*нўхатли сомса*) и др. Все указанные виды самсы пекли в печах (тандырах), в настоящее время выпекают в печных духовках, на электрических и газовых плитах. Некоторые виды самсы приготавливаются из пресного теста: *варақи сомса* с мясной начинкой, жареная в масле; *тандир варақи сомса* (способ выпечки последней

такой же, как и *варақи сомса*, но только печется она в тандыре, а не жарится в масле) и многие другие (Махмудов, 1960. С. 158–164, 170–173).

Из пресного теста также приготавливали и приготавливают теперь в виде мучных изделий разные блюда. В частности, из неё делали слоеную лепешку *катлама*. Это тонко раскатанное тесто, которое смазывали салом или сливками (*қаймоқ*), растительным маслом, свертывали в несколько слоев и жарили в котле в большом количестве масла. *Чалпак* – тонко раскатанное тесто, жаренное в масле. *Чузма и юкқа* – тесто, приготовленное так же, как и для чалпака, но выпекается на стенке котла, предварительно смазанной тонким слоем масла. После того, как одна сторона испечется, его переворачивают, слегка смазывая испеченную сторону маслом. Затем поверх нее клали и пекли еще 10–12 слоев *юкқа*. В Ташкенте между слоями *юкқа* делают начинку из мелко нарезанного мяса, жаренного с луком и красным перцем. Чузма печется так же, как и *юкқа*, но каждый слой здесь складывают вдвое или вчетверо, поэтому чузма получается значительно мягче, чем *юкқа*. В Ташкенте отдельные слои чузмы так же, как и юпка, перекладывают мясным гарниром. В городах, особенно в Ташкенте, готовили и готовят теперь кушанье, сделанное из пресного теста и называемое *галмана*: поверхность тонко раскатанного теста смазывали маслом, чаще всего топленым, и посыпали тонко нарезанным луком (в весенний и летний период – мелко нашинкованным зеленым луком), четыре края приготовленного теста складывали к середине, получив, таким образом, квадратную лепешку, состоящую из нескольких слоев (Махмудов, 1960. С. 97, 98) и в таком виде обжаривали в котле. Из такого сдобного теста (добавляя туда молоко, топленое или растительное масло, яйца) в городах делали фигурный хворост – *қуш тили* (букв. язык птиц), а также хворост, свернутый



Катлама (жареные слоёные лепешки). Кишлак Хомкон, Шерабадский район, Сурхандарьинская область. 2003 г.

Фото М. Файзуллаевой



Традиционное блюдо гилминди. Сурхандарьинская область. 2007 г.
Фото М. Файзуллаевой

в рулон – *ўрама*. Эти виды хвороста жарятся в раскаленном масле. Мучные изделия, такие как *ўрама* и *куш тили*, обычно готовились на праздники и для семейных торжеств, *қатлама*, *бўғирсоқ* и *чўзма* – для свадебных церемоний и поминальных обрядов, а *чалпак* готовят исключительно для поминального обряда.

Из теста готовят еще ряд других видов кушаний. Например, в Хорезме делали и делают теперь небольшие круглые лепешки *посук* (диаметром 5–6 см), жареные в масле, пирожки в виде полумесяца *гумма*, с мясной начинкой (куда добавляется мелко нарезанный лук и перец), также жаренные на топленом масле. Лакомым кушаньем в Хорезме является *паклама* – пирог, приготовленный из нескольких (обычно до 10) слоев тонко раскатанного теста. В него добавляли яйцо и молоко, каждый новый слой смазывали топленым маслом, клали толченый миндаль или грецкий орех, самый верхний слой смазывали яичным желтком, медом или посыпали сахарной пудрой. Этот пирог готовят в торжественных случаях, в праздники, на свадьбу.

Сходное по форме с хорезмским *гумма*, но с несколько иной начинкой, готовили блюдо под названием *гилминди*. Оно широко распространено в долине Зарафшана. Для этого приготавливается густая болтушка из муки, молока, а в отдельных случаях и яйца, и кипятится на медленном огне при постоянном помешивании. Отдельно готовят пресное тонко раскатанное тесто (диаметром 7–8 см). После того, как обе стороны лепешки слегка обжарятся в котле, ее вынимают, складывают пополам, наполняют 2–3 ложками мучной болтушки и склеивают, придавая изделию форму полумесяца, а затем опускают в кипящее масло. *Гилминди* считаются самыми сытными и лакомыми угощениями. В летний период из тонко раскатанного теста готовили четырехугольные пирожки, несколько удлиненной формы с начинкой из съедобных трав, слегка зажаренные в масле. Такие пирожки в южных и юго-западных

районах Узбекистана известны под названием *бичак*. Во многих кишлаках Кашкадарьинской, Сурхандарьинской и Бухарской областей пекли лакомые пироги с мясной начинкой – *ишлик*. Для этого готовили два листа раскатанного в круглой форме теста. На одном листе раскладывали масло, нарезанную свежую баранину и курдючное сало, лук, перец, и вторым листом плотно закрывали первый. В центре верхнего листа оставляли небольшое отверстие, куда вставляли трубочку, сделанную из камыша или из самого теста, затем сырой пирог закапывали в горячую золу, оставляя открытой только верхнюю часть трубки. Такой пирог обычно готовили по случаю приема гостей.

Из муки делают еще много различных блюд. Из муки, поджаренной в сале или топленом масле, готовили жидкую похлебку – *атала*. Она была чаще всего пшеничной, реже из ячменной муки. В Ферганской долине приготавливали аталу и из кукурузной муки (*маккайи атала*), заправляли ее жареным луком, кислым молоком или маслом. Иногда аталу готовят на молоке, вбивая несколько яиц – такая атала считалась диетическим кушаньем, ее давали (и теперь дают) больным или роженицам. В крестьянских семьях и у бедных городских жителей в прошлом очень часто (особенно зимой) варили *умоч* – блюда из затертой муки на пресном молоке или заправленное кислым молоком. Такое же кушанье, только с рубленным на мелкие куски тестом, называют *тутмос*. Готовили также *угра* (или *угра ош*, *ун ош*, *кескан ош*, *лахчак*), тип супа с лапшой, заправленного кислым молоком или маслом. Лапша, сваренная на курином бульоне, считается диетическим блюдом. Если лапшу делают несколько шире, то ее рвут руками и варят в мясном бульоне или воде, это кушанье называется *юлма ош*, а некоторые группы узбеков Самаркандской области (юзы, кырки, минги и др.) называют его *жулма гўжа*. Отваренная в воде длинная лапша называется *қайла*. После варки ее извлекали из воды,



Ритуальное блюдо холвайтар. 2007 г.
Фото М. Файзуллаевой

отцеживали воду и перекладывали в миску, заправляя соусом из различных овощей. Это же кушанье с тем же гарниром, если его подавали вместе с бульоном, называется *лагмон*.

Одним из излюбленных кушаний в прошлом полукочевых и полuosедлых узбеков, а также у оседлого населения (особенно жителей Ташкента), был *норин*, приготовленный из тонко раскатанного теста из пшеничной муки. Норин и сегодня является излюбленным блюдом узбеков. Куски теста в раскатанном виде предварительно варятся в мясном бульоне или воде, затем их вынимают из котла, дают воде стечь, слегка подсушивают, каждый кусок отдельно смазывают маслом и нарезают мелко, как на лапшу. Так же мелко нарезают лук, баранье мясо, сало и сваренную конскую колбасу (*қазу*). Все это (лапша, мясо, сало и кази и лук) смешивают и подают к столу в холодном виде. Это блюдо называется (например, в Ташкенте) *куруқ норин*. Очень часто к норину подается отдельно бульон или заливают норин бульоном, тогда это называется *хўл норин*. Это блюдо является любимым кушаньем многих в прошлом полuosедлых и полукочевых узбеков (кипчаков, кирк, юз, минг и др.).

Из пшеничной муки приготавливали (и теперь приготавливают) блюда под названием *қайши* или *кулча*. Последний термин больше всего употреблялся у полuosедлых узбеков, а термин *қайши* – главным образом у оседлого населения южных и юго-западных областей Узбекистана. Аналогичное кушанье у ряда групп узбеков (например, юзов, мингов), проживающих на территории нынешней Сырдарьинской области, а также у населения Ташкентского оазиса, называется, как у казахов и киргизов, *беишбармоқ*. *Қайши* или *кулчу* делали из тонко раскатанного теста, которое нарезается небольшими квадратиками (умещающимися на ладони взрослого человека) и варят в кипяченой воде, затем их вынимают из котла и кладут в отдельное блюдо, заправляют мясным соусом, кислым молоком или поджаренным в масле луком. *Кулчатой* – тесто приготавливают так же, как и *кулча*, но размером значительно меньше, варят их в мясном бульоне, затем вынимают из котла, выкладывают на плоское блюдо и посыпают нарезанным небольшими кусками мясом (вареным), морковью, репой, тыквой и другими, при этом в отдельной миске (*коса*) подается бульон, которым заливают кулчатой. Кулчатой у населения Ташкента известен под названием *шилтидоқ*. Тонко раскатанное тесто, сваренное в кипящей воде и заправленное жареным луком, у сельского населения Среднего Зарафшана называется *мойли кулча*.

У узбеков были широко распространены пельмени с рубленным мясом и луком, которые называются у большей части населения *чучвара* или *барак* (у узбеков бассейна Зарафшана), *этбарак* (у узбеков Хорезма). Пельмени, но из более толстого теста, у оседлого населения были известны под термином *оби* (Шишов, 1904. С. 159). Едят пельмени как с бульоном, в котором они варились, так и без него, заправляют их кислым молоком, топленым или растительным маслом. Иногда, например, в Ташкенте, пельмени жарятся в масле (*қовурма чучвара*). Широко были распространены пельмени или вареники, приготовленные из съедобных трав (первые побеги люцерны, мяты или шавеля, пастушьей сумки, кинзы, зеленого лука и др.) в смеси с курдючным салом и яйцами. Пельмени, сделанные из трав, называются *кўк барак* – их употребляют, подливая кислое молоко или топленое масло. *Кўк барак* делается обычно ранней весной, когда только показываются зеленые побеги дикорастущих и культурных трав. Семья, где готовят *кўк барак* первый раз весной

наступившего года, раздает еду на блюде ближайшим соседям, родственникам, оставшуюся часть съедают в семейном кругу. Этот обычай сохранился в Хорезме до нашего времени.

В городах и во многих селениях Узбекистана (большой частью в Ферганской долине и в Ташкенте) готовили и готовят теперь лакомое блюдо – *манти*, в мясную начинку которого кладут мелкие кусочки курдючного сала, мелко нарезанный лук, молотый черный перец, тмин (*зира*), а в летний период – определенную дозу укропа, кинзы и др. *Манти* делают и из тыквенного фарша (*ош қовоқ манти*). В летний период начинкой для манты служили такие же съедобные зеленые травы (*ўтли манти*). Бытовало несколько форм манты. Самыми распространенными являются обыкновенные семейные манты в виде крупных пельменей. Особо отличаются андижанские манты шарообразной формы большого размера. Обычно их подают по одной штуке на порцию (в *косу*), тогда как другие кладут по 2–4 на порцию. Манты готовятся на пару, в особых кастрюлях с ярусами (*манти қозон* или *қасқон*).

Среди узбеков, особенно в сельской местности, было популярно кушанье типа оладьи – *қуймоқ*, для которых делалась болтушка из пшеничной муки, пресного молока, масла и яиц. В Самаркандской, Бухарской, Сурхандарьинской и Хорезмской областях славится лакомое кушанье – *тухум барак* или *мояк барак*. Для этого из куска тонко раскатанного теста (величиной приблизительно 8×5 см) лепят продолговатые конвертики, через верхнее отверстие которых наливают заранее приготовленную болтушку из яиц и топленого масла. Варят *тухум барак* в кипящей воде, на блюде их заправляют кислым молоком.

Некоторые виды кушаний готовили также из джугарной муки: *буламиқ* – густой варенный мучной кисель, разведенный пресным молоком и заправленный кислым молоком или маслом; *сиқмон* – мягкое тесто, из которого руками выжимали меж пальцев тонкие клецки и варили в мясном бульоне, иногда вместе с машем. Сикмон делали также и из кукурузной муки (*маккайи сиқмон*). Из джугары и кукурузной муки готовили кушанье *куртук* – небольшие клецки, сваренные в мясном бульоне или в воде, в последнем случае их заправляли кислым молоком или маслом. Все эти блюда (*буламиқ*, *сиқмон*, *куртук*) были основным питанием крестьян. Чаще всего их готовили поздней осенью или зимой. В настоящее время их готовят очень редко.

Выше описаны разнообразные блюда узбекской кухни, сделанные, в основном, из пшеничной муки, а в некоторых случаях также из ячменной, джугарной и кукурузной. Но из пшеницы, ячменя, джугары можно готовить еще целый ряд других видов кушаний. Например, из ячменя делали *талқон*. Готовился он из только что созревшего ячменя, который предварительно поджаривался в котле, очищался от шелухи, после этого его измельчали в ступке. Затем полученную сечку опять жарили в котле, добавляя туда немного масла, сахар или сушеные кусочки измельченной дыни, тутовые ягоды. Готовили *сурмоқ* – жаренную в котле на масле пшеницу или ячмень, а в некоторых случаях и пшено (*тариқ*), а также ярма (*ёрма*) – похлебку, приготовленную из пшеничной или просяной крупы, которую заправляют маслом, пресным или кислым молоком. Ярму варили иногда вместе с тыквой (*қовоқ ёрма*), репой и во многих случаях с сушеным урюком, что придавало ярме особый вкус. Из пшеничной и ячменной крупы готовили (особенно узбеки долины Зарафша-



Приготовление ритуального блюда сумалак
Из фотоальбома «Карши–2700». 2006 г.

на, Кашкадарьи, Сурхандарьи) густую похлебку – *гўжа ош* или *бугдой гўжа* (из пшеницы), *арпа гўжа* (из ячменя), *тариқ гўжа* (из проса).

Из пшеницы приготавливали такие виды обрядовых кушаний, как халим и сумалак. Халим обычно делался односельчанами коллективно по случаю религиозного праздника жертвоприношения – курбон хайит, а также в тех случаях, когда год выдавался засушливый. Для этого варили пшеницу (в натуральном виде) вместе с мясом (баранина, говядина и редко – конина) в течение 10–12 часов, затем раздавали как односельчанам, так и прохожим и нищим. Сумалак, весьма распространенное в прошлом обрядовое кушанье, готовилось также коллективно (Наливкин, Наливкина, 1886. С. 126; Задыхина, 1952. С. 394). Варили сумалак весной из пшеничного сока (солод) и муки. Сок получали путем искусственного выращивания пшеницы. Полученные зеленые ростки (*майса*) рубятся большим ножом (*ош-пичоқ*) и из полученной массы выжимается сок. В одном из дворов устанавливается котел – каждая женщина, желавшая принять участие в приготовлении сумалака, приносила по 1–2 чашки муки и вручала ее *кайвони*, которая избиралась из среды опытных женщин, старших по возрасту (Снесарев, 1960. С. 138). Пшеничный сок и собранную муку опускали в котел, варили, помешивали и добавляли требуемое количество воды. Содержимое котла варилось всю ночь. Утром следующего дня женщины приходили со своими чашками и начиналась раздача сумалака. В наши дни сумалак готовят в дни праздника Навруз во всех кварталах, махаллях городов и в некоторых учреждениях. Варка и раздача сумалака проходит празднично, особо торжественно.

Широко была распространена *гўжа* (кашевидная похлебка). *Гўжа* варится в воде и заправляется пресным или кислым молоком. Она употреблялась как в горячем, так и в холодном виде. Холодную *гўжу* употребляли в летний

период, так как помимо пищевых качеств блюдо обладало свойством утолять жажду.

Одним из часто употребляемых блюд был жидкий суп из маша (сорта бобовых) с добавлением туда пропорционального количества риса – *мошхурда* или *мошгуруч*; варят этот суп на мясном бульоне, а можно и на воде, в масле или на животном сале, с поджаренным луком, приправой для него служит укроп, кинза, мелко нарезанный лук (особенно зеленый), черный или красный молотый перец. Из маша также варили густую кашу *кичири*. Ее же готовят также с добавлением риса – *мошкичири*, заправляют маслом.

Значительное место в питании узбеков занимали блюда из риса (*гуруч*). Его использовали для приготовления многих видов кушанья. Например, из риса готовили и готовят *хурда* или *мастава* – жидкий суп на мясном бульоне или с поджаренным луком и мелко нарезанным мясом. Готовится из риса также жидкий молочный суп *ширхурда*, *сут гуруч* или *сут биринж*, густая молочная каша *ширгуруч* или *ширбиринж*, а также густая каша с мясом и морковью – *шавла*, *корма* (последний в Хорезме). Шавлю заправляют растительным, топленым маслом или животным салом. Такую же кашу варят (но без моркови) с добавлением к рису ловия (сорт бобовых). Готовили и готовят теперь также густую рисовую кашу на молоке с тыквой – *қовоқош*, *ширқовоқ*, *ширкади*.

Самым излюбленным и традиционным блюдом узбекского народа является плов (*палов*), приготовляемый из риса в сочетании с мясом, луком, морковью. В него кладут много жира, растительного или животного масла. Очень часто варят плов, засыпав в него немного гороха, кишмиша, черного (нетоля-



Плов (чайхана-палов). Чуст, Наманганская область. 2007 г.
Фото А. А. Аширова



Самаркандский плов

Фото В. Тарана

ченного) перца, барбариса, что придает этому блюду особый вкус. В зависимости от мяса, способа приготовления, добавляемых приправ, плов имеет десятки разновидностей. Особенно выделяются ферганский плов (*қовурма палов*), самаркандский (*софи* или *сафаки палов*) и бухарский, который считается диетическим. Своеобразным вкусом обладает плов, который готовится на обрядовых пиршествах (*тўй-палов*, *тўй-оши*, *марака оши* и др.). Широко распространено приготовление плова с доулмой (мелко рубленное мясо, завернутое в виноградные листья) – *каватак ош* или *каватак палов*, *дўлма ош*. Этот вид плова готовится в основном в мае и июне, так как для голубцов подходят только свежие виноградные листья. Мясо рубится с луком, после чего оно заворачивается в листья, каждая доулма нанизывается на нитку, затем кладут в котел вместе с приправой и кипятят до закладки риса.

В пище узбеков в качестве приправы в значительном количестве используются разные травы: мята (*ялпиз*, *пудина*), душица обыкновенная (*жамбил*), базилик (*райхон*), бунюм персидский (*зира*), кашнич посевной, укроп, петрушка, барбарис (*зирк*, *қорақант*), перец черный (*қорамурч*), перец красный (*қалампир*, *гармдори*) и др.

В традиционной кухне узбеков используются самые разнообразные виды овощей – в большом количестве употребляются, в частности, лук (*пиез*) и морковь (*сабзи*). Важное место в рационе питания узбеков занимает также тыква, репа, огурцы, тара. Последний по вкусу и виду напоминает огурец, но значительно длиннее. Тара распространен во многих районах Ферганской

долины (Сухарева, Бикжанова, 1955. С. 112). В южных областях Узбекистана его не сеяли. Едят тара в сыром виде.

После завоевания Российской империей Средней Азии, началось постепенное культивирование и проникновение в рацион местного питания таких видов овощей, как картофель, помидоры, капуста и многое другое. Следует указать, что с появлением помидоров был изобретен особый вид салата – *аччиқ чучук* (в Ташкенте) или *шакароб* (в Бухаре, Ферганской долине), который делался из мелко нарезанных помидоров, лука и огурцов. Помидоры добавляются во многие виды кушаний узбеков. Широко вошла в обиход узбекской кухни и капуста. Из нее готовят супы (*карам шўрва*), научились варить борщ, щи, голубцы и т.д. Употребляется в пищу и болгарский перец, его мелко нарезают и кладут в супы, салаты. Болгарский перец фаршируют мясом с рисом и готовят лакомое блюдо *дўлма*.

Важное место в питании занимают фрукты: тутовые ягоды, урюк, вишня, груши, черешня, яблоки, персики, виноград, гранаты, айва, сливы и пр. Некоторые сорта винограда, яблок, айвы, груш сохраняют в свежем виде всю зиму. Для семейных нужд приготавливают варенья (*қиём*, *мураббо*) из таких видов фруктов, как урюк, айва, вишня, яблоки (особенно мелких сортов), инжир и др. Из тутовых ягод, винограда, дыни делали патоки (*шинни*), являющиеся излюбленным лакомством. Летом большое значение в питании, особенно сельского населения, имели продукты бахчеводства – дыни и арбузы. Дыни сушили (*қовун қоқи*) и заготавливали впрок. Ковун коки делается следующим образом: дыню разрезали на множество тонких долек (*тилим*), снимали кожуру, а мякоть сушили на солнце, затем не совсем еще высушенную собирали, скручивали в плет или складывали куски один на другой. В таком виде вяленную дыню хранили всю зиму. Выжатый сок из дынь и арбузов варили в котле, добавляя немного муки. Полученную массу ложкой выкладывали на скатерть или циновку отдельными кучками и сушили на солнце. В сушенном виде масса приобретает черно-коричневый цвет и потому она носит название *қора курт*. Излишки *қора курта* и *қовун қоқи* продавали на рынке. Из дыни и арбуза приготавливали также патоки (*шинни*). В наше время *қора курт* не делают, а ковун-коки заготавливается в тех районах, где выращивают дыни.

Узбеки, особенно жители кишлаков, использовали в пищу некоторые дикорастущие плоды и травы. В частности, население Ферганы употребляло *олги* (рябчик Ферганский). Корень этого растения имеет плоды, похожие на картошку. Осенью корни высушивали и толкли. Полученную массу замачивали в воде, чтобы исчезла горечь. Затем ее сушили и заготавливали впрок. Из муки *олги* пекли лепешки, а также готовили похлебку – *атала*. Другим съедобным растением являлся корень *хажика*, его употребляли в пищу только в варенном виде, наливали полкотла воды и клали множество упругих прутиков, делая, таким образом, своеобразную решетку. Поверх нее аккуратно раскладывали корни *хажика*, а затем засыпали слоем земли (толщиной около 4 см). В очаге разводили огонь. В результате кипячения корни *хажика* утрачивали горечь, становились съедобными.

В пищу употребляли корень растения *татрон* (солянка почконосная). Он схож с корнем *хажика*, но больших размеров. После определенной обработки (промывания, толчения) из него приготавливали муку и пекли хлеб. Съедобным был также корень горного тюльпана. Выбранные из него луковицы

жарили в масле или варили в молоке. Употребляли в пищу и плоды растения *лагалак* (иначе *ёввойи картошка* – дикая картошка). В голодные годы в пищу употребляли *так-так* (или *ёввойи арпа* – дикий ячмень), из зерен которого варили кашу, а из муки делали лепешки. Весной в пищу употребляли также такие съедобные травы, как *исмалоқ* (шпинат туркестанский), *жағ-жағ* или *очам бити* (пастушья сумка), *ялпиз* или *пудина* (мята дикая), *беда* или *юнучка* (люцерна посевная), *ёввойи пиёз* (лук суворова), *ёввойи турп* (редька дикая) и пр. В пищу употребляли плоды дикорастущих деревьев – олчи, фисташки, яблоки, плоды северса, боярышника (*дўлана*), вишню тянь-шаньскую, грецкий орех и др.

Мясная пища. Значительное место в питании узбеков занимает мясо (*гўшт*) и мясные продукты. Его кладут во многие виды кушаний. Если в жидкой пище отсутствует мясо, то блюдо принято называть *явгон*, *явгон ош*. Этот продукт употребляли как в горячем виде (варенном или жаренном), так и в холодном (*яхна гўшт*). В ряде случаев, особенно в хозяйстве овцеводов, оно употреблялось и в сушеном виде (*гўшт қоқи*, *қоқ эт*). Чаще всего ели баранину (*қўй гўшти*), говядину (*мол гўшти*), реже курятину (*товуқ гўшти*) и рыбу (*балиқ*). Употребляли и козлятину (*эчки гўшти*).



Разделка туши. Кишлак Хомкон, Шерабадский район, Сурхандарьинская область. 2003 г.

Фото М. Файзуллаевой

Верблюжатину и конину в основном готовили в прошлом полуседлые и полукочевые группы населения. Жители Ташкента также в значительной степени предпочитали конину.

Среди жидких кушаний большое место занимал и занимает теперь крепкий мясной бульон – *шўрва*, одно из самых распространенных и любимых кушаний узбеков. В *шўрва* кладут мясо (баранину, говядину, иногда курятину, конину, последнее в Ташкенте и Ташкентском оазисе), лук, морковь, в зависимости от сезона – репу, тыкву, помидоры, картошку, капусту, зелень (укроп, петрушку, кашнич и др.), перец и др. Очень часто в *шўрва* добавляют немного гороха (*нўхатли шўрва*), ловия (*ловияли шўрва*). При употреблении часто крошат в *шўрва* мелкими кусочками лепешку (*оби нон*, *лочира*, особенно *патир*). *Шўрва* готовили двумя способами. Первый – кипячением (*қайнатма шўрва*). Мясо и овощи варят в котле, зали-

вают сырой водой и кипятят до тех пор, пока все содержимое котла не сварится окончательно. Второе – жарением (*қовурма шўрва*). Здесь мясо, лук, помидоры (или томатная паста) жарятся в котле, затем заливаются водой и довариваются. Подают шурва, посыпая сверху мелко нарезанным укропом, луком, перцем (особенно *қовурма шўрва*), ее заправляют сметаной или кислым молоком.

Жители городов и крупных населенных пунктов временами готовят мясные кушанья на пару – *димлама*. Для этого в котле вместе с мясом укладывают разные овощи (картошку, помидоры, репу, морковь, лук и др.) и варят на медленном огне, накрыв крышкой. Это блюдо является весьма лакомым и диетическим. В тех случаях, когда резали животных (овец, коз, крупный рогатый скот), из головы и ног (*кала-почча*), желудка, кишечника, легких и других внутренностей готовили суп-бульон *кала шўрва* (букв. суп из головы). В таких случаях суп употребляли не только в семейном кругу, но и созывали для угощения своих родственников и ближайших соседей. В очищенные кишки и желудки животных (главным образом, овец, коз и телят) закладывали мелко нарезанное мясо, сало, легкие и другие части внутренних органов, крепко завязывали концы и варили в мясном бульоне. Когда все содержимое котла сварится, кушанье вынимали и клали на большое блюдо, нарезав мелкими кусочками, подавали к столу. Бульон также наливали в отдельной миске. Это лакомое блюдо *шахлуд* у населения низовьев Кашкадарьи приготавливалось для самых уважаемых гостей. Излюбленным кушаньем некоторых групп узбеков Ферганской долины (например, кипчаков и каракалпаков, проживающих здесь) была *укма* или *укма шўрва*,готавливаемая из легких животных (овец, коз, крупного рогатого скота). В легкие через гортань вливали 6-8 литров (а в легкие крупного рогатого скота еще больше) молока, смешав с 1 кг и более курдючного сала, затем крепко завязывали гортань шнурком, чтобы молоко обратно не вылилось, легкие опускали в мясной бульон (*шўрва*). *Шахлуд* и *укма* теперь готовятся очень редко, только в особых торжественных случаях.



Тандыр кабоб. Баран, запеченный целиком в тандыре (печь). Кишлак Хомкон, Шерабадский район, Сурхандарьинская область. 2007 г.

Фото М. Файзулласвой

Своеобразным национальным блюдом узбеков, особенно оседлых, является *хасип* – колбаса из кишок барана или козы, куда кладется рис, мелко нарубленная селезенка, немного мяса, лук, кусочки курдючного сала. По вкусу добавляют кашнич и укроп. В процессе варки хасиб выделяет в воду жир, при незначительной приправе (лук, морковь, репа, кашнич, укроп и др.) получится бульон (*хасиб шўрва*). Колбаса *қаз*, сделанная из конины в смеси с конским жиром, также считается вкусным кушаньем.

Из мяса готовили шашлык (*кабоб*) или *қовурдоқ* – жарятся нарезанные мелкими кусочками мясо, почки, тонкие кишки и прочее с салом. Туда же крошатся кусочки лепешки. Этим же способом жарили зарезанных ягнят – *барра кабоб*. Это очень распространенное кушанье узбекских овцеводов в летний период. Среди городских жителей и жителей крупных населенных пунктов распространен жаренный на углях шашлык *сиз кабоб*.

Любимым мясным блюдом у полуоседлых и полукочевых в прошлом групп узбеков и некоторых оседлых жителей является *тандир кабоб* (*қўмма* или *қўмма кабоб*). Этот вид кушанья был распространен во многих районах Самаркандской, Джизакской, Бухарской, Кашкадарьинской и Сурхандарьинской областей. Особенно интересен способ приготовления этого вида кушанья. Зарезав барана или козу, тушу освежовывали и очищали внутренности, хорошо их промывали, опять все клали в тушу и зашивали. Тем временем выкапывали яму глубиной 60–70 см, разводили в ней огонь и поддерживали его до тех пор, пока стенки земляного очага не нагревались. После этого жар слегка опрыскивался водой, чтобы получить больше дыма. Все четыре ноги туши складывались вместе и связывались, между ними продевался железный прут и туша опускалась в яму спиной вниз, при этом прут упирался в края ямы, удерживая ее таким образом, чтобы она не касалась раскаленных углей, поверх туши кидали шкуру убитого животного, предварительно хорошо отделанную, и, опалив шерсть на огне, засыпали ее землей. Для выхода пара в тушу вставлялась трубочка (из камыша или носик хозяйственного сосуда – *обдаста*, верхняя часть которого, после того как засыпали землей, должна оставаться снаружи). Это же кушанье готовится и в тандыре (*тандир кабоб*), в котором пекут лепешки. После того, как опустят туда тушу, верхнее отверстие тандыра замазывают глиной. *Қўмма* и *тандир кабоб* – блюда, на приготовление которых затрачивается много времени, почти целый день.

Мясной фарш употреблялся для приготовления многих видов кушаний, о которых неоднократно говорилось выше. Из него в Хорезме, и особенно в Хиве, готовили специальное блюда, называемое *иджон*. Приготавливают его из свежей баранины: очень мелко рубят мясо, смешивают с мелко нарезанным луком, добавляют по вкусу соль, черный и красный перец и едят с лепешкой в сыром виде, что считается весьма лакомым блюдом.

Узбеки отличаются своим гостеприимством. Народная пословица гласит *меҳмон отангдан улуғ* – «гость дороже отца». Когда в дом приходит гость, его стараются встретить достойно. У узбеков издавна бытовал обычай резать барана в честь почетного гостя. Сначала ему подают зажаренные в сале куски мяса, печень, сердце, почки, а затем, после некоторого перерыва – бульон (*шўрва*) и вареное мясо.

Когда делят мясо, предназначенное для угощения, то гостю дают самые лучшие куски. У отдельных в прошлом полуоседлых групп узбеков (у кипчаков, карлуков) самыми лучшими считаются голени задних ног барана вместе

с kostями — *тўқмоқ*, а также грудинка — *тўш*, мясо на ребрах — *пойча*. *Тукмалоқ* подавали почетному гостю, в семейном кругу — главе семьи. Им же угощали жениха (у кипчаков, карлуков), когда он в свадебный вечер приходил в дом невесты. *Тукмалоқ*, очевидно, означает щедрость жениха и считается символом богатства хозяина дома. Если жених накануне свадьбы не дал родителям невесты обещанное количество овец и коз, то в свадебный вечер ему не подавали *тукмалоқ*. Этим самым давали понять, что он (жених) — жадный и не достоин почета. Что касается *пичча* и *тўш*, то эту часть бараньей туши обычно подавали (у карлуков) гостям из своего племени.

У многих групп узбеков дештыкыпчацкого происхождения бытовал обычай подавать почетному гостю вареную голову и ножки. Этим самым хозяин дома показывал пример высокого уважения к гостю. Узбеки-карлуки и тюрки считали указанный обычай предосудительным и подавали голову только в кругу своей семьи, причем детям до совершеннолетия голову не давали.

Мясо заготавливали впрок. В летний период в скотоводческих хозяйствах (главным образом в прошлом у полуоседлых и полукочевых групп узбеков) резали несколько овец и коз, мясо которых после засолки сушили на солнце (*гўшт қоқи, қоқ эт*), запасаясь на зиму. Сушеное мясо хранили в домах в обычных (*гўшт-халта, эт-тўрва*) или в кожаных (*саноч*) мешках. Сало растапливали и хранили в глиняных горшках — *хумах*. Мясо долго хранили и в вяленом виде. Было распространено также хранение мяса жаренное мелкими кусочками, залитыми салом. Хранили его в глиняных кувшинах или в специальных мешках, сделанных из овечьих и козьих желудков (*меш қорин халта*), в них хранили также топленое масло (*сарёғ*).

Рыбу узбеки употребляли в основном в жареном и лишь в отдельных случаях (главным образом в Хорезме) в вареном виде. В домашних условиях рыба использовалась очень редко, обычно ее приготавливали специальные повара (*балиқ-паз*) на городских рынках или на базарах крупных населенных пунктов. Жарили рыбу в растительном масле в котлах. У узбеков дельты Амударьи рыба использовалась чаще и ассортимент блюд из нее был разнообразнее. В этом районе готовили рыбу впрок: коптили в печках или, выпотрошив и разрезав на тонкие кусочки, солили, вялили — такая рыба называется *как-мач* (*Задыхина, 1952. С. 347*).

Из приведенных выше данных видно, что в состав большинства национальных блюд входят в основном продукты земледелия. Продукты животноводства сочетаются с разнообразными сельскохозяйственными культурами, что еще больше расширяет пищевой ассортимент узбекского народа. Следует также отметить, что в создании национальных блюд основная роль, несомненно, принадлежит оседлой части узбекского народа, но немалую долю внесли и полукочевые, полуоседлые в прошлом узбеки. По мере оседания последние постепенно научились готовить почти все основные виды традиционных блюд, которые создавались исконными жителями Среднеазиатского междуречья (узбеки, таджики) на протяжении многих веков.

Значительное место в быту узбеков занимал чай. В середине XIX в. он имел меньшее распространение, но уже в конце XIX — начале XX в. чай вошел в обиход повсеместно. Его пьют как в общественных местах (столовых, чайханах и др.), так и дома в семье. На большей части территории Узбекистана пили и пьют в основном зеленый чай (*қўқ чай*). Лишь в Ташкенте и в районах Ташкентской области, а отчасти и в Сырдарьинской, употребляют чер-

ный чай (*қора чой, памил чой*). В большинстве случаев чай пьют без сахара. В прошлом воду кипятили в очаге, в своеобразном кипяtilьнике – кумгане (*чойгум, чойжўш*) и в самоваре. Заваривали чай в тех же кумганах, в которых кипятили воду, а фарфоровый чайник и чашки (*пиёла*), из которых пили чай, были лишь у состоятельных, главным образом, у городских жителей.

Наряду с обычным чаем был распространен способ приготовления чая с прибавлением молока, соли, сала, топленого или сливочного масла, что называется *ширчой* (букв. чай с молоком). И по сей день ширчой употребляется во время утреннего завтрака во многих семьях (в особенности в сельской местности). Был распространен еще один способ приготовления чая *қора чой* или *ёглиқ чой*. Для этого крошат в чашку (*қоса*) мелкими кусочками лепешку, кладут немного топленого сала (желательно курдючного) или топленого масла и соли, а затем заливают горячим, только что заваренным чаем. Если вместо сала или масла в чашку кладут сливки (*қаймоқ*), то такой чай называется иначе – *қаймоқли чой*. Он был распространен в прошлом в Бухарском оазисе. *Қора чой* пили также утром, на завтрак. У городского населения постепенно вошло в традицию пить чай не только с лепешками, но и с хлебом промышленного производства, булочками со сливочным маслом, печеньем.

Наряду с безалкогольными напитками (*чой* и др.) у узбеков бытовали и напитки, содержащие определенное количество алкоголя. Наиболее распространенным из алкогольных напитков являлась *бўза*, приготовляемая из проса, ячменя, риса, также из джугары (*Кушелевский, 1891. С. 256–263*). Готовили также виноградное вино (*мусаллас*), которое употреблялось оседлыми жителями Среднеазиатского междуречья с древних времен. С распространением в Средней Азии ислама производство и потребление вина заметно сократилось, но не исчезло совсем, хотя открытое его употребление порой строго преследовалось.

Молочная пища. Большое значение в питании узбеков имело молоко (*сум*) и молочные продукты. Они применялись для заправки многих видов блюд, о чем сказано выше. В пищу в основном употребляли коровье, овечье и козье молоко, а у полуоседлых узбеков также и верблюжье. Овечье молоко отличалось по своей жирности и питательности. Надоем овец и приготовлением продуктов из него занимались те хозяйства, у которых было стадо из десятков голов овец и барашки которых были забиты на смушке.

Коровье, козье и овечье молоко шло как в пресном, так и в заквашенном виде (*қатиқ*). Из молока только что отелившихся овец, коров или коз молозиво, *огиз, огиз суми*) готовили специальное кушанье в виде запеканки, называемое *огиз* или *қаганок* (последний у карлуков и кипчаков), а из второго, третьего надоя молока (все еще сохранившего в своем составе молозиво) делали жидкое кушанье *гелагай* или *далама* (последний у узбеков долины Зарафшана и Кашкадарьи). *Гелагай* готовился также с добавлением в него немного риса и семян чернухи (*седана*). Большую часть *гелагай* и *огиз*, приготовленных из молозива коровы, раздавали родственникам и ближайшим соседям и этим обычаем как бы извещали их о том, что у них отелилась корова. В таких случаях говорили *огиз оққа етди* (букв. рот достиг до белого, т.е. молока, молочных продуктов).

Бытовало несколько видов кислого молока. Самым распространенным считалось заквашенное кислое молоко – *қатиқ*. Закваска происходит не сложно. Собранное молоко кипятили и разливали в сосуды (глиняные или

тыквенные). Когда молоко остывало, туда добавляли для брожения немного кислого молока (*томиззи, уютқи, курт*) из предыдущей закваски и давали отстояться. Катиқ большей частью употреблялся (в свежем заквашенном виде) в летний период.

Другой вид кислого молока – это жидкий напиток (*айрон, чал, чалоб*), приготавливаемый из катыка путем прибавления в него воды (сырой) и соли по вкусу. Айран делали также из густой молочной массы (*сузма* или *чакки*), которая являлась третьим видом кислого молока. *Чакки* употребляется как в натуральном виде, так и в виде приправы для многих блюд узбекской кухни.

Среди овецодов был известен еще один способ приготовления кислого молока. Собранное овечье молоко в сыром виде вливалось в специальный мешок, сделанный из желудка овцы (*қорин халта*), который вместе с содержащимся в нем молоком прикреплялся к седлу осла, который весь день носил мешок и в результате постоянного движения получалось весьма вкусное и питательное (несколько сгущенное) кислое молоко, называемое *қорин қатиқ*. Из верблюжьего молока делали острокислый напиток *туя айрон* или *қимрон*, а из кобыльего – слегка опьяняющий напиток *қимиз*. Отметим, что *қимиз* среди узбеков приготавливался очень редко, его делали лишь отдельные группы узбеков дештикипчакского происхождения (кипчаки, некоторые группы племени юз, найман и др.).

В традиционных блюдах узбеков широко употребляются такие молочные продукты, как *сузма* (густая творожная масса), твердый кисло-соленый сыр (*қурт, қурут*). *Қурт* заготавливается из густой молочной массы впрок, его употребляли с чаем или распускали в горячей воде и использовали в виде приправы для некоторых видов пищи. Из него также готовили кушанье *қуртова*. Оно было в прошлом популярным у бедных узбеков. Способ получения *қуртова* очень простой: жидкую массу, полученную из кислого сыра, после того, как он распустится в горячей воде, кипятят, разбавляя топленым маслом и подают в жидком виде.

Узбеки в большом количестве употребляли в пищу баранье и говяжье сало, топленое масло, а также сливки, о чем говорилось выше. Кроме сала и масла животного происхождения добавлялось также растительное масло (*зигир-ёғ, жувоз ёғи*), выжимаемое в примитивных маслобойках (*жувоз*). Получали его из различных смесей семян, масличных культур (кунджут, лён, нндау, хлопок и др.). При приготовлении пищи растительное масло сильно нагревают, чтобы удалить запах и коровий привкус.

Кондитерские изделия. В городах и крупных населенных пунктах было очень развито кустарное изготовление различных видов кондитерских изделий. В семье, в домашних условиях, приготавливали лишь некоторые виды сладостей.

Производством кондитерских изделий с древних времен славились Бухара, Самарканд и другие крупные города Средней Азии. Наиболее распространенными сортами кондитерских изделий были *пашмак* и *тери* (*тери ҳалва*), известные у русского населения Средней Азии под названием «молочка» (Сутарева, 1962. С. 122–124). Эти сорта халвы состояли из муки и жира, разница между ними (*пашмак* и *тери*) заключалась в пропорции жира и муки. Своеобразной была халва *сабуни* – в виде небольших конусов, по форме и виду напоминающих местное мыло (отсюда и название *ҳалва*). *Ҳалва лафзи* и *кофта* готовилась с толченым миндалем, урюковыми косточками, фисташками или



Приготовление сливочного масла. Кишлак Хомкон, Шерабадский район, Сурхандарьинская область. 2003 г.

Фото М. Файзуллаевой

грецкими орехами. Особой славой пользовалась жирная, тающая во рту халва – *оби новвот*, приготавливаемая на лучшем кунжутном масле. Большим спросом среди населения пользовалась халва, сделанная из толченых ядрышек фисташек (*ниста халва*), и белая халва с добавлением большого количества кунжутных семян (*кунжутли халва*) и др.

В городах Средней Азии вырабатывается кристаллический сахар – *новвот*. Его приготавливали в котле, наполненном насыщенным раствором сахара, от края до края котла натягивались нити, на которые при остывании сахар оседал крупными кристаллами. Новвот имел большой спрос, считался лечебным, горячительным средством. Его применяли как лекарство от слабости.

Было распространено изготовление местных сортов конфет, многие из которых, как и халва, делались из сахара и муки, но без жира. Наиболее распространенными были белые конфеты, несколько удлиненной, скрученной формы (*печак*), а также четырехугольные – в виде подушечек (*парварда*), в виде бугристых белых шариков с жареной горошинкой посреди вместо начинки (*қандолат*). Эти конфеты чаще всего подавались на свадьбах, их белый цвет имел символическое значение. Хорошо было налажено производство леденцов, нередко окрашиваемых в яркие цвета. Производство их в Бухаре выделялось в особую отрасль. Был распространен также своеобразный сорт конфет (*попугли қанд*) – тянущийся леденец, который был оформлен в виде длинной палочки, завернутой в яркую бумажку, концы которой завязывались бантами. Это лакомство покупали для детей.

В праздничные дни и на поминальные обряды, а также для продажи в священный для мусульман месяц Рамадан, готовят традиционную *нишолда* – пенистую жидкую массу из сахара (или виноградной патоки), яичного белка

и отвара мыльного корня. В крупных городах производили варенье *мураббо* из роз, для чего был выведен специальный сорт душистых роз, который в Бухаре назывался *гули мураббойи*, другие сорта на мураббо не шли. Это варенье и приготовляемый из сахара и розовых лепестков леденец *гулқанд* считались целебными (Сухарева, 1962. С. 124).

Эти сладости в повседневном быту широких слоев населения употреблялись мало, они были достаточно дорогими. В домашних условиях из фруктов (урюк, вишня и др.) готовили варенье (*қиём*). Варили также патоки (*шинни*) из виноградного сока, тутовых ягод, а также из дыни, арбуза, о чем говорилось выше. Из сушеных тутовых ягод (*тутмайиз*) делали (предварительно измельчая в ступке) халву (*тут ҳолва*).

Пищевой режим и отношение к пище. Пищевой режим узбеков был тесно связан с их хозяйственной деятельностью и социальным положением. Пища обычно принималась три раза в день: утром (*нонушта, чой*), в обед (*тушлик*) и вечером (*кечки овқат*). В тех домах, где была корова, подавали на завтрак кипяченое и пресное молоко, сливки или топленое масло. Зимой в бедных семьях (особенно в сельской местности) по утрам готовили жидкую похлебку *атала* или *ширчай*. Летом в середине дня вместе с чаем и хлебом ели фрукты, арбузы, дыни, виноград и др.

Горячий сытный обед дома приготавливался обычно вечером, после трудового дня. Узбеки ели сидя на полу, образуя круг. При этом старики в семье сидели на почетном месте. Перед тем, как принести пищу, на полу или на низком столике – *хонтахта, чорпоя* стелили скатерть – *дастурхон*. В зимний период столик заменяет *сандал*. Во многих семьях (особенно городских) принято ставить на скатерть поднос с хлебом и сладостями.

В прошлом почти все виды густой пищи брали руками: их подавали на больших блюдах (*товоқ*). Такое блюдо подавали для всех сидящих, если их немного, или на несколько человек вместе. Жидкую пищу ели из одного или нескольких общих блюд. Такие общие блюда назывались (например, у карлуков) *иноқ товоқ*, что буквально означало «блюдо братства». Лица, кушающие из одного блюда, называли друг друга *хамтовоқ* (букв. люди общего блюда) (Шаниязов, 1964. С. 128). Раньше подавалась всего одна ложка и все ели по очереди этой ложкой. В городах жидкое кушанье подавалось каждому сидящему в отдельных чашках (*коса*). По существовавшему этикету первое блюдо предлагается главе семьи или гостю. Согласно обычаю, сидящие за скатертью (*дастурханом*), начинали есть только после того, как начнет старший. Жидкие блюда кушают, главным образом, ложкой (*қошиқ*). Такой вид еды, как плов, брали руками.

Узбеки очень бережно относились к пище и продуктам питания. Остатки ее не полагалось бросать, где попало, чтобы их не осквернить. Оставшуюся пищу сливали в помойные ямы, специально сделанные для этой цели в уединенном месте двора. Пищевые продукты по возможности хранили изолированно, в отдельных помещениях (*галадон*). Не полагалось, например, держать в жилом помещении большие мешки с зерном (пшеницей, джугарой, рисом и др.), мукой, а также масло или жир в больших сосудах (хумах, кувшинах) открыто, на виду. В тех случаях, когда их держали в комнате или юрте, то обязательно накрывали, чтобы не сглазили (*кўз тегмасин*) или чтобы не завидовали (*сух кирмасин*) посторонние люди, приходившие в дом.

В народе сохранилось чрезвычайно почитительное отношение к хлебу. Дети с малых лет приучаются подбирать каждую упавшую на землю крошку, «чтобы хлеб не был осквернен». В домах хлеб хранится в специальных ящиках (*нон сандиқ*). Полуоседлые узбеки в прошлом держали хлеб в специальных мешках (*нон халта*), сделанных большей частью из верблюжьей шерсти или сшитых из кожи (*саноч* или *нон саноч*). Не полагалось бросать хлебные крошки, их тщательно собирали и съедали. В тех случаях, когда стряхивали скатерть с крошками или остатками пищи, то подносили ее к стенке, чтобы их подобрала птицы. Не полагалось также бросать хлеб, хлеб клали осторожно на скатерть или в мешок, чтобы зря не ломать или чтобы он не крошился. Человек, заметивший лежащий на земле кусок хлеба, обязательно поднимает его, и трижды поцеловав и приложив ко лбу – этим самым он оказывал большое почтение хлебу – откладывает его в сторону, чтобы на него не наступили.

За едой разламывание лепешки (ее не полагалось резать) являлось обязанностью старшего в доме, а в общественных местах – самого старшего из присутствующих.

Почтительное отношение узбеков и других народов Средней Азии к пищевым продуктам сложилось на протяжении многих веков. Страшные войны, частые неурожаи и голод, тяжелые условия труда и скудная доля простого народа на производимые ими продукты, видимо, вынудили людей относиться бережно и почитательно к хлебу и другим продуктам питания.

Хлеб в представлении людей играл также роль оберега. Например, небольшие лепешки (*кулча*) или куски хлеба клали в люльку, под голову младенца, для того, чтобы уберечь ребенка от злых духов. Нередко на стенах жилищ сельской местности можно было увидеть висевшие на стене одну или две лепешки, на лицевой стороне которых обычно были вдавлены две глубоких ямочки (*кўз*), которые также являлись предохранительным средством от сглаза. Вечером, после захода солнца, провожая гостя или родственников, давали им с собой лепешки, которые должны были оберегать их в пути к дому от всяких несчастий и злых духов. Когда кто-либо отправлялся в путь днем, ему также давали лепешки, заворачивая их в платок (или клали в сумку), говоря при этом *нон ҳамроҳинг бўлсин!* – «пусть хлеб будет твоим спутником». Чтобы предостеречь детей от дурного глаза, из муки приготавливали неслоеное тесто, делали из него небольшие шарики величиной с грецкий орех – *кўз* (букв. глаза). Карлуки низовьев Кашкадарьи из такого же теста лепили статуэтки человека – *кўз боши* (старший над глазами). Затем статуэтки жарили в масле, после того, как они остывали, их нанизывали (шарики и статуэтки) на нитку в виде бус и подвешивали на стенах жилищ, которые, согласно поверьям, оберегали обитателей дома от сглаза.

Очень часто узбеки хлебом приносили клятву. Например, *агар мен ёлгон айтсам нон урсин!* – «если я сказал неправду, пусть накажет меня хлеб». В тех случаях, когда разговор ведется сидя, вокруг развернутой скатерти (*дастурхон*), на которой обычно разложены лепешки и другие виды продуктов, то клялись приблизительно так: *ана шу нон ҳурмати* (или *дастурхон ҳурмати*), *мен берган ваъдамни албатта бажараман!* – «и ради уважения к этому хлебу (или скатерти), я обязательно выполню то, что обещал».

Вся употребляемая пища, согласно народным представлениям, делится на две категории: «горячую» – *иссиқлик*, и «холодную» – *совуқлик*. Это старое, известное еще с древних времен, деление основано было на делении

темпераментов (*мижоз*) людей на холодные и горячие. В здоровом состоянии человек обычно не обращал внимания на состав пищи, но в случае болезни соблюдение соответствующей диеты имело большое значение, так как считалось, что человеку с холодным темпераментом полезна горячительная пища и наоборот.

Большая часть сладостей относились к «горячей» категории. Горячими считаются, например, баранье и конское мясо, ореховое масло, холодными – говядина и козлятина, топленое и растительное масло. Из злаков горячими были озимая пшеница, мош, кукуруза, горох, холодными – яровая пшеница, джугара, итальянское просо (*кўноқ*) и др. Из овощей и фруктов горячими считаются тыква, морковь, дыни, груши, сладкий гранат, винные ягоды (инжир), сладкие яблоки, холодными – баклажаны, огурцы, репа, капуста, лук, редька, персики; кислые яблоки, кислый гранат, урюк, груши, вишня, сливы. Молочные продукты считались в большей своей части холодными. К ним относятся также хлеб, пельмени и шурпа, а плов – к горячим.

Отражением магических воззрений было перенесение на пищу свойств употребляющих ее людей. Поэтому считалось, если дети, например, съедали остатки пищи, которую кушают ученые или ишаны, то это якобы могло способствовать усвоению ими учености от первого или благодати от второго. Так как гость рассматривался в старом быту как лицо священное, «как дар божий», остатки пищи, которую он кушал, считались обладающими благодатью и охотно съедались.

Приготовлением всех видов пищи в узбекских семьях занимались женщины. Только на больших общественных угощениях (туй, гаштак, тўкма и др.) некоторые виды кушаний (плов, манты, шурпа, шашлык и др.) готовили мужчины.

Кухонная утварь. Перед приготовлением любого вида пищи из муки, последняя предварительно просивается через сито (*злак*). Мука просивалась на скатерть, сделанную из бараньей или козьей шкуры мехом снаружи – *супра* (*сурпа*), имеющую круглую или овальную форму. На ней готовилось также тесто для лепешек и различных видов мучных блюд. Лицевая сторона *супра*, куда просеивалась мука, очищалась от мездры и хорошо обрабатывалась. Тесто замешивалось в большой керамической миске – *тогора*, а у попусоседных узбеков для этого использовалось деревянное блюдо *карсан* или же котел. Тесто разделялось на специальной доске (длиной 75–80 см, шириной около 20 см) – *ош тахта* или на круглой доске для разделки. Раскатывалось оно на *супре* и на *ош тахта* при помощи деревянной скалки – *ўқлов*, такая же скалка, но покороче – *ёйгич*. Были еще скалки небольшого размера, но сравнительно толстые – *жува*. Узор на лепешки наносился при помощи ткача *нонпар*, сделанного из пучков перьев, или специальным деревянным инструментом – *чекач*, *чекич*. Для посадки лепешек в тандыр имеется специальное приспособление в виде круглой подушки, соответствующей размеру лепешки – *ратида*, а также нарукавник – *енг* или *енгча*.

Пища готовилась в чугунном котле (*қозон*). В конце XIX – начале XX в. в Средней Азии применялись в основном чугунные котлы. В городах или крупных населенных пунктах их готовили специальные мастера, которых называли *дегрезами*. Бытовали также круговидные медные котлы – *миққозон*.

Кухонная утварь состояла из железный шумовки (*капгир*), черпака (*чўмич*), пожа (*ош пичоқ*), большого тяжелого ножа (*чопгич*), скребка для чистки котла,



Старинная кухонная утварь в лавке скупщика, г. Ташкент. 2004 г.
Фото Г.Ш. Зунуновой

ложкообразного железного, медного, а иногда и серебряного скребка для тыквы (*қирғич қошиқ*), колесного лобзика для фигурной нарезки теста (*кесгич*), ковшеобразного медного сосуда (*ёглоқи, ёглоғи*), в котором накачивали масло, жарили лук для подливы и готовили некоторые виды блюд – яичницу, оладьи (*қуймоқ*) и другое, металлического или плетеного из ивовых или тутовых прутьев дуршлага (*чавли*) для вылавливания лапши, пельменей из кипяченной воды. Обязательными кухонными предметами были и различные виды посуды, а также большие и маленькие плетеные корзины – *сават*.

Посуда оседлых узбеков была сделана в основном из глины, у полуоседлых – из дерева. Из глины были сделаны чаши – *коса*, или *тошкоса*, *сополкоса*, для жидкой пищи большие плоские блюда – *тавоқ*, *лаган*, большая и глубокая – *тогора* (или *тош-тогора*) для замешивания теста, различные виды сосудов для хранения воды: большой конусообразный – *кўза*, *тош-кўза*, такой же сосуд меньшего размера – *кўзача*, *гўлча*, *тумча*, небольшие сосуды для умывания – *чавгум* (в Ферганской и Ташкентской областях), *обтова*, *дастшуй* (в Самаркандской, Бухарской, Сурхандарьинской, Кашкадарьинской областях) или *обдаста* (в Ташкенте). Глиняными были также различных размеров кувшины: большие (*хум*) для хранения воды, зерна, муки и другое, меньшего размера с ушками (*қулоқли хум*, *қўшқулоқ хум*) – для хранения воды, масла и жира; небольшие кувшины (*хумча*) для хранения масла, молока и другое; крынки-*хурма*, маленького размера – *хурмача*, *дукача* (последний у кипчаков Ферганской долины) для надоя и хранения молока и др.

Посуда у полуоседлых узбеков сделана, главным образом, из дерева: чашка – *ёғоч-коса*, неглубокое плоское блюдо среднего размера круглой формы (*ёғоч тавоқ*), большие глубокие миски – *карсан* (у карлуков и кипчаков бассейна Зарафшана, а также у узбеков дельты Амударьи), *чора* или *чораса* (у кипчаков Ферганской долины). В корсане хранили молоко, муку, лепешки,

а также месили в нем тесто. Деревянными были также черпак-сузоқ, чўмич, сузгич, ложки-қошиқ, ёғоч қошиқ и др.

В прошлом у оседлых, и отчасти у полуоседлых узбеков была широко распространена посуда из тыквы-горлянки (қовоқ), в которой носили и хранили воду (сувқовоқ), держали молоко (сутқовоқ), хранили зерно (донқовоқ), носили обед (ош қовоқ).

У городских и сельских жителей, помимо глиняной и деревянной утвари, немало встречалось предметов, сделанных из металла: чугуна – қумгон, това и др., бронзы – патнис, меди – самовар, қумгон, обдаста, патнис и др. Были распространены также фарфоровые изделия – чайники, пиалы, лаганы.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПИЩИ В СОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД

Изменения в питании «протекают чуть медленнее по сравнению с другими явлениями материальной культуры, поэтому в ней сохраняется довольно много локальных культурных традиций, этнодифференцирующих черт и пласт архаичных элементов» (Тихомирова, 2005. С. 3.). Тем не менее в XX в. пищевой комплекс узбеков испытал заметные трансформации, что было связано со многими объективными факторами: появление в хозяйстве новых продуктов и культур (картофель, помидоры, баклажаны, болгарский перец, цитрусовые, кабачки, патиссоны, цветная капуста и т.д.); восприятие узбекским населением новых видов кулинарной обработки пищи (припускание, тушение, варка на пару и др.); появление новых видов посуды и технических приспособлений (самовары, кастрюли, манты-касканы, скороварки и т.д.); появление в структуре населения новых этнических групп (славяне, выходцы из Китая, Кавказа, Урала, Поволжья и т.д.), которые внесли большой вклад в трансформацию традиционной системы питания узбеков.

В настоящее время в пище населения Узбекистана значительно меньше наблюдается традиционное деление на три основных вида питания, имевшее место еще в начале XX в. (Шаниязов, 1972; Шаханова, 1987; Курбанова, 1994): пища, с преобладанием злаков, овощей, фруктов и несколько меньшей долей молочных и мясных продуктов, у традиционно оседлого населения; пища, в основе которой мясо-молочные блюда, у бывшего кочевого населения; пища, имевшая промежуточный характер, у бывшего полуоседлого/полукошевого населения. Это деление отчасти сохраняется только в сельской местности, особенно в отдалённых районах, но в городах и больших посёлках сложился единый общенациональный комплекс питания, который включает в себя как традиционные, так и новые блюда.

В 1930-е годы в рацион узбекского народа стали входить макаронны, вермишель, консервы, хлебные и кондитерские изделия заводского производства. Из славянской кухни были заимствованы такие блюда как котлеты, тушеная капуста с мясом, жаркое с картофелем и мясом, окрошка, а также различные способы маринования овощей. Некоторые блюда узбеки переняли у татар: беляши, блины, чак-чак – украшенные разноцветными драже или мелкими леденцами пирамиды.

Нужно отметить, что все новое, в том числе и пища, воспринималась узбеками не сразу. Например, еще в середине XX в. макаронны в некоторых

зажиточных семьях называли «едой русских» (*ўрисларнинг овқати*), а картофель в узбекских кишлаках (особенно на территории бывшего Бухарского эмирата) считался «едой чертей» (*шайтоннинг овқати*). Сегодня как макароны, так и картофель являются незаменимыми продуктами в рационе как городских, так и сельских узбеков. Из капусты узбеки готовят борщ, который называют *карам шўрва* (капустный суп). Появился даже симбиозный рецепт «узбекского борща» – компоненты (мясо, лук, морковь, свекла, помидоры) обжариваются в казане и заливаются водой, а затем лишь добавляются картофель и капуста.

Развитие пищевой промышленности в первой половине XX в. способствовало расширению пищевого рациона узбеков. Этот процесс проходил нередко в экстремальных условиях, когда режим питания приходилось менять вынужденно из-за дефицита продуктов и скудности рациона. Так, во время Второй мировой войны Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана выпустило фетву, в которой мусульманам-солдатам, находившимся на фронте, или гражданским лицам, стесненным материальными обстоятельствами, разрешалось потребление свиного мяса.

Появившийся в годы советской власти дефицит продуктов серьезно трансформировал традиционные представления о престижной пище. Приобретение дефицита стало статусным явлением, символом приобщения к более высокому социальному слою. Так началось потребление таких «престижных» продуктов как красная и черная икра, красная рыба, салями, сервелат, дорогие сыры, маслины и т.д. в элитных кругах узбеков.

С конца 1950 – начала 1960-х годов XX в. получает распространение консервирование фруктов и овощей с дальнейшей пастеризацией. Узбеки заготавливают впрок и различные жареные и вареные овощи, баклажанную икру, фруктовые компоты и соки, популярной среди определенной части узбеков стало консервирование весеннего ритуального блюда *сумалак*. В наше время среди узбеков стали популярны натуральные соки из яблок, персиков, абрикосов. В 1970–1980-е годы традиционный рацион питания узбеков еще более пополняется фабричными продуктами питания. В 1990-е годы этот процесс продолжался.

В целом, отмечая изменения в структуре пищи узбеков, надо отметить, что в связи с тем, что она отличается значительной устойчивостью национальных форм, длительной сохранностью складывающихся традиций, временные рамки ее изменений определить трудно.

С одной стороны, традиционная пища обогащается новыми блюдами, с другой – в быту узбеков сохраняется приготовление традиционных обрядовых блюд. В то же время, говоря об этнической пище узбеков, следует отметить те изменения, которые происходят в области принципов приема пищи, чередования блюд, использовании отдельных продуктов питания (*Брусина*, 2001а. С. 93).

Несмотря на процессы урбанизации, унификации, повлиявших на традиционную культуру, пища продолжает оставаться этническим маркером узбекского народа. Этнически окрашенная основа пищи сохраняется, несмотря на проникновение в пищевую культуру различных иноэтнических элементов, а также на стандартизированный ассортимент готовых продуктов, приобретаемых в магазинах.

Анализ пищевого рациона узбеков показывает, что среди ритуальных блюд встречаются архаичные типы пищи (например, *юпка*), в повседневной жизни давно вышедшие из употребления. Иногда же, напротив, блюдо, первоначально имевшее ритуальное, знаковое значение, со временем его утрачивает и превращается в праздничное, а затем даже и в повседневное (например, *қатлама*, *чалпак*, пастеризованный *сумалак*). Такие блюда еще больше, чем обыденные, служат выражением национального самосознания, символом этничности. Характерно, что они, при всей их знаковости для данного народа, являются не только приемлемыми, но и уважаемыми и высокоценными блюдами среди соседних народов, а нередко входят и в состав надэтнической кухни (*палов*, *шашлик* и т.д.).

Уровень сохранения этнических особенностей в пище узбеков показывают материалы анкетирования. Например, на вопрос: «Какую кухню вы предпочитаете использовать в своем рационе» большинство опрошенных ответило, что используют разнообразную пищу, имеющую различные этнические корни (русская кухня – 6%, европейская кухня – 5%, китайская, корейская, уйгурская). Тем не менее узбекскую кухню в своем рационе питания используют (в том или ином объеме) 100% опрошенных узбеков (СИА. 2003–2004). Традиционные блюда в рационе питания узбеков в кишлаках Кашкадарьинской, Сурхандарьинской и ряда других областей используются в большей степени, чем в городах.

Национальные особенности в питании узбеков в настоящее время сказываются в бытовании традиционной структуры пищи, в принятых способах ее обработки, в традиционной последовательности и очередности приема повседневной, а особенно праздничной и обрядовой пищи, в своеобразии сервировки, особенностями поведения за едой. Сегодня появилась такая тенденция, когда в некоторых узбекских, большей частью городских, молодых семьях, особенно, если в них нет представителей старшего поколения, блюда традиционной кухни готовят по праздникам или к приходу гостей. Тем самым традиционная пища становится знаковым выражением национального самосознания.

В советское время изменение пищевого рациона, в основном, было связано с расширяющимися иноэтническими контактами, а также с процессами индустриализации и активной урбанизации. В 1990-е годы, когда отмечался всплеск национального самосознания, стало возрождаться приготовление традиционных обрядовых блюд, что было связано большей частью с возрождением обрядов. Разрешение индивидуальной трудовой деятельности и малого бизнеса привело к тому, что приготовление национальных блюд было поставлено на коммерческую основу. Разведение скота на приусадебных участках, появление фермерских и дехканских хозяйств сказалось на повышении разнообразия мясо-молочных продуктов. В большом количестве сегодня производятся *қазы* (колбаса из конского мяса), колбасные изделия (колбасы, сосиски, сардельки) из говяжьего мяса (*халол*, т.е. допустимые к употреблению даже ортодоксальными мусульманами).

Обогащение рациона узбекской кухни происходит также за счет того, что сейчас выращиваются ранние овощи (цветная капуста, огурцы, помидоры). Консервирование продуктов производят не только в домашних условиях, но и на плодоовощных комбинатах. Из сказанного видно, что возрождение традиционного не мешает вхождению в рацион узбеков продуктов, присущих

другим народам. При этом, правда, заимствованные элементы длительно время воспринимаются как иноэтнические (например, говорят *корейские салаты, кавказский шашлык, уйгурский лагман, украинский борщ, русские блины* и т.д.).

Изменения проходят также в застольном этикете, хотя и медленно, что говорит об устойчивости национальных традиций и обрядов. Ритуальное значение совместной еды подчеркивается в определенных случаях употреблением особых «обрядовых» кушаний. На общественных трапезах обычно мужчины и женщины садились раздельно. Также отметим, что узбеки, расаживаясь, часто группируются по возрастным, родственным, социальным рангам. Совместная трапеза является знаком единения, принятия в свой круг. В современный период в обрядовых и «гостевых» трапезах очень ярко выражена половозрастная градация, особенно в сельской местности. Городская узбекская культура допускает сегодня проведение ритуальных, праздничных трапез за пределами дома, в кафе и ресторане, что существенно сглаживает половозрастные различия.

Постепенно вошли в широкое употребление продукты и блюда, ранее малоупотреблявшиеся: отварная, соленая, копченая рыба (ранее ее ели почти исключительно в жареном или запеченном виде), мясо водоплавающих птиц (уток, гусей), дрожжевой хлеб, грибы, колбасы, копчености, консервы, полуфабрикаты, маринады, супы-пюре, кофе, какао и т.д. Уменьшилась роль традиционных способов консервирования мяса: засол, копчение, вяление, обжаривание и заливание жиром. Меньше стали употреблять мясо дичи (фазаны, куропатки, перепелки) и диких животных (горные бараны и т.д.). Также уменьшился объем потребления некоторых видов растительной пищи: картофель стал вытеснять ранее очень популярную репу и т.д. Если часть национальных узбекских супов по-прежнему популярна (*шўрва, мастава, мошхўрда, мохора* и т.д.), то некоторые со временем стали менее популярны (*куртова, шопирма, қоқирим, сихмон, пийёва* и т.д.). Сейчас уже трудно поверить, что чуть больше 100 лет назад не существовало таких известных в Узбекистане блюд как *шакароб* (салат из помидоров и лука), салат из баклажанов, *жаркон* (жаркое), *кавардак*, фаршированный перец, томатный соус, баклажанная и кабачковая икра и т.д. Появление новых продуктов изменило также рецептуру многих традиционных блюд. Так, в настоящее время в состав традиционной *димлама* (тушеные овощи с мясом) в качестве обязательных элементов входят картофель и помидоры, нередко добавляются болгарский перец и баклажаны, но зато редко используются (или почти не используются) репа и тыква.

Тот факт, что в течение XX в. этнический состав населения Узбекистана продолжал расти, повлияло и на систему питания. Переселенцы из Китая (дунгане, уйгуры) являлись земледельцами, рисоводами, огородниками, садоводами, и при этом сохранили во многом свою традиционную культуру жизнеобеспечения (*Григулевич*, 1991. С. 174, 175). Дунгане культивируют множество растений, еще сравнительно недавно бывших редкостью (или совсем неизвестных) в Средней Азии (*Стратанович* и др., 1963. С. 564–581; *Сушанло*, 1971. С. 27, 28). Так, В.И. Тимошинов отметил, что благодаря уйгурам «появились новые для этих мест овощные культуры: редис, красный перец, баклажаны» (*Тимошинов*, 1997. С. 105). Переселенцы из Китая внесли в кухню узбеков такие блюда как *лагмон* (лапша с мясо-овощной подливой),

манчиза (суп с галушками), *шиман* (поджаренный вариант лагмана), *манпар* (густой суп с кусочками теста), *манти* (крупные паровые пельмени) (Савуров, 1989. С. 3, 4; Захарова, 1963). Следует отметить, что если еще в начале XX в. данные блюда можно было попробовать только в специализированных уйгурских или дунганских харчевнях, то в настоящее время это обычные блюда домашнего обихода узбеков и других национальностей Узбекистана.

Корейцы внесли в кухню Узбекистана такие экзотические вещи как крахмальная лапша (*фунчоза*), суп *кук-си*, салаты (*че*) из пекинской капусты, папоротника, водорослей, спаржи, сырого картофеля, закуски из сырой рыбы (*хе*) (Ионова, 1965. С. 23–34; Джарылгасинова, 1968. С. 343–349). От восточных славян (русских, украинцев, белорусов) узбеки усвоили новые виды супов (щи, борщ, уха, окрошка), пироги, вареники, галушки, блины, студень (холодец), различные способы маринования, засолки и закваски продуктов (Брусина, 2001а. С. 92–99; Брусина, 2001б. С. 195–203).

Поволжские татары разнообразили кухню Узбекистана своеобразной выпечкой (*чак-чак*, *беляши*) (Губаева, 1991. С. 116, 117), армяне – такими блюдами как *хаш* (густой бульон из говяжьих ног), различные мясные блюда (*чалагач*, *хоровац*), выпечка (*кята*) (Григорьянц, 1984. С. 37, 38), азербайджанцы – восточными сладостями (*пахлава*, *шекер-бура*, *ногул*, *шекер-чурек*), белым пловом, *долмой*, *люля-кебабом* (Жукова, Буряков, 2002. С. 17). Немцы славились в «как искусные колбасники, маслобойщики и сыровары» (Кнауэр, 2002. С. 168). Крымские татары и турки приобщили узбеков к брынзе, прекрасно выращивали многие виды фруктов и ранних овощей, винные сорта винограда. В настоящее время, когда представителей данных этнических групп осталось в республике довольно мало, тем не менее до сих пор широко распространено производство ранних овощей (огурцов, помидоров, капусты, зелени). Практически, они присутствуют на рынке круглый год.

Надо сказать, что, заимствуя у того или иного народа продукт или блюдо, узбеки часто преобразовывали их в соответствии со своими вкусами. Классическим примером адаптации заимствованного блюда является так называемая узбекская окрошка. Холодный суп под названием *чалоп* существует в узбекской кухне издревле, но он представлял собой различные овощи (редис, огурцы и т.д.) и зелень, залитые *айраном* – смесью *сузьмы* (густого кисломолочного продукта) с водой. Но под влиянием русской окрошки в холодный суп стали добавлять мясо, картошку, специи и т.д., однако заливают ее по-прежнему не квасом (как положено в России), а айраном или кефиром. Другой пример: из казахской кухни была заимствована *казы* – конская колбаса. Казахи употребляют ее преимущественно просто в отварном виде, как горячую или холодную закуску. Узбеки же добавляют *казы* в праздничный плов, а также готовят *норин* (блюдо из накрошенной *казы* и мелкой лапши).

В конце XX – начале XXI в., наряду с традиционными пунктами общественного питания (чайханы, пловные, шашлычные, чебуречные, пельменные), в Узбекистане появилась система западного (пиццерии, гамбургерные) и восточного (шаурма, донер) фаст-фуда. Следует отметить, что и в современном Узбекистане популярны именно те рестораны, кафе, закусочные, которые носят явно выраженный этнический характер: кавказские (армянские, азербайджанские, грузинские и т.д.), корейские, уйгурские, дунганские, турецкие, арабские и т.д. И, конечно, по-прежнему популярны узбекские кафе, с широким выбором традиционных национальных блюд.

СЕМЕЙНЫЙ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ



ГЛАВА 10

СЕМЬЯ

ФОРМЫ СЕМЬИ

Древнейшей формой семьи у узбеков, как и у многих других народов, была большая патриархальная семья. По данным исследователей, она сложилась в Средней Азии еще в I тыс. до н.э., и такая форма родственного объединения существовала до первых веков н.э., а затем ее начала вытеснять новая форма – малая семья (Кисляков, 1969. С. 16). В городах и в более развитых районах «эта смена происходила в середине I тысячелетия н.э., а на кочевой периферии – X–XII вв.» (Кисляков, 1969. С. 16). В более экономически отсталых районах процесс распада больших патриархальных семей затянулся до конца XIX – начала XX в. (Абрамзон, 1971. С. 212).

Во второй половине XIX – начале XX в. среди узбеков бытовали две формы семьи: большая патриархальная и малая (индивидуальная) семья.

Характерными признаками большой семьи являлась общинно-семейная собственность, общее производство и потребление, а также многочисленный родственник состав. Большая семья, или семейная община, охватывала несколько поколений близких родственников, причем все они жили вместе одним двором, сообща обрабатывали свои поля, питались и одевались из общих запасов и владели излишком дохода. Говоря о наличии большой семьи среди оседлого населения Ферганской долины, супруги Наливкины еще в 80-е годы XIX в. писали: «...в среде богатых и, главным образом, купеческих семей встречаются примеры вполне безраздельного хозяйства родителей и нескольких женатых сыновей. Все живут вместе, на одном или нескольких смежных дворах и не делятся ничем до самой смерти старика отца» (Наливкин, Наливкина, 1886. С. 213).

Большая семья состояла из отца, матери, сыновей и их детей, а также детей умерших родственников. В неё могли входить и семьи брата (или братьев) отца, его (или их) жены и дети. В таких больших семьях объединялись обычно три, в отдельных случаях и четыре поколения. В таких больших семьях насчитывалось до 50–60 и более человек, в отдельных случаях и до 100 человек (Сухарева, Бикжанова, 1955. С. 175).

Большая патриархальная семья не оставалась неизменной. Из ее состава периодически выделялись малые (индивидуальные) семьи, состоявшие из мужа, жены и детей.

Малая индивидуальная семья в конце XIX – начале XX в. была господствующей формой семьи. Так, в Самаркандской области в конце XIX – начале XX в. более 50% хозяйств состояли из 4–5 человек (Справочная книжка..., 1906. С. 326). Материалы переписей 1917 и 1920 гг. показывают, что в селениях Ферганской долины на одно хозяйство приходилось 4,8 человека (Материалы Всероссийских переписей. 1924. С. 30), а в Ташкентской волости – 4,5 человека. На основе этих сведений можно полагать, что семьи, состоящие из 3–4 человек, а в ряде случаев и из 5–6 являлись индивидуальными малыми семьями. В г. Бухаре в начале XX в. малые отдельные семьи составляли 60–65% городского населения (Сухарева, 1956. С. 109).

Некоторые семьи включали родителей или одного из них, а также женатого сына с ребенком. Подобное трехпоколенное объединение в этнографической литературе принято называть неразделенной семьей (Сухарева, Бикжанова, 1955. С. 173–175). Последняя, как пережиточный вариант большой патриархальной семьи, до начала XX в. бытовала во многих районах на современной территории Узбекистана. В отдельных районах они составляли значительное число семей кишлака. В г. Бухаре 25–30% городского населения состояло из неразделенных семей (Сухарева, 1956. С. 109).

Неразделенная семья была крепка в состоятельных слоях населения и среди представителей местной власти. В них сохранились в большой степени традиционные черты, свойственные большой патриархальной семье. Бытовала неразделенная семья и среди земледельцев-дехкан.

Большая (в том числе и неразделенная семья) называлась различными терминами, но чаще всего *катта оила* (большая семья), *бир қозон* (один котел), *катта рўзгор* (большое хозяйство) и др. Главой большой семьи являлся обычно прадед, дед, отец или кто-либо другой из авторитетных членов данной семьи. После смерти мужа главой семьи могла быть и женщина. Он (или она) считался главным распорядителем семейного бюджета, руководил хо-



Молодая семья. Кишлак Быгмы, Шахрисабзский район, Кашкадарьинская область. 1957 г.

Фото Г.А. Аргиропуло. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

зяйством и внутренней жизнью семьи. Все важные внутрисемейные вопросы решались на семейном совете – *маслахат*, в котором, помимо главы семьи, принимали участие женатые сыновья, старшая жена, однако решающее слово принадлежало главе семьи. На семейных советах решались хозяйственные вопросы, проведением семейных торжеств, оказанием помощи родственникам и др.

Большинство семей в конце XIX – начале XX в. были моногамными. Бытовало также и многоженство (полигамия). Последнее у народов Средней Азии не носило массового характера. Многоженство было связано не только с религией, шариатом, оно зависело от экономических возможностей и поэтому встречалось, главным образом, у зажиточных семей (*Кисляков*, 1969. С. 40).

Экономической основой большой семьи являлись земельные угодья, скот, жилые и хозяйственные постройки, сельскохозяйственный инвентарь, которые были общим достоянием семьи. Общинно-семейная форма собственности основывалась на коллективном труде всех трудоспособных членов семьи и обуславливала сохранение общинного потребления.

Согласно традиции, разделение больших семей не допускалось. Общество относилось отрицательно к выделению из большой семьи, что нашло свое выражение в народной пословице *бўлингани бури ер* (отделивших волк съест). Выделение женатых сыновей при жизни отца не носило характера полного раздела: как правило, «отделялся котел». Родители давали отделяемому сыну в собственность жилище, обычно комнату, домашнюю утварь (котел, кумган, чумич и др.), а также выделяли часть от всех имеющихся в доме запасов, вплоть до дров. С этого момента малая семья готовила себе пищу отдельно.

Землей и прочими средствами производства сыновья в большинстве случаев не наделялись; они продолжали работать на отцовской земле, получая ежегодно после снятия урожая определенную долю (*Сухарева, Бикжанова*, 1955. С. 174). Основа хозяйства – земля по-прежнему оставалась в руках отца, он старался не допускать их разделения путем передела. Даже в тех случаях, когда умирал один из женатых сыновей, его вдова с детьми не имела права отделиться от большой семьи. По обычаю ее выдавали замуж за одного из братьев.

Отделение сына обычно ставилось в известность близким родственникам и соседям. По этому случаю устраивалось угощение, на которое приглашались главы родственных и соседских семей, а также авторитетные лица селения (*оқсоқол, мироб, қариялар*). После угощения отец говорил собравшимся о своем желании выделить сына из семьи и при этом он излагал мотивы своего решения. Чаще всего причиной были слишком разросшееся количество членов семьи, желание сына жить самостоятельно и др. Выслушав главу семьи, присутствовавшие обычно выражали свое одобрение. После всего этого отец в присутствии приглашенных давал сыну благословение (*фоти́ха*).

Одной из причин распада большой семьи было ее разрастание. Если численность семьи превышала необходимую норму на землю и скот, имеющийся в хозяйстве, то возникала необходимость выделения одного или двух сыновей. Как правило, в таких случаях выделяли старшего сына. Этого было достаточно для восстановления оптимальных земельных норм. Существовал и ряд других причин для разделения большой семьи – эпидемия, засуха, невро-

жай, массовый падеж скота, уход членов семьи (сыновей) на сторону для заработка и другие, которые расстраивали хозяйство и тем самым способствовали распаду большесемейной общины.

Раздел земли и другого имущества большой семьи происходил обычно после смерти главы семьи – отца. Наследство определялось согласно нормам шариа, которые были повсеместно почти одинаковы и обусловлены канонизированным мусульманским законодательством, приблизительно следующим образом: $\frac{1}{8}$ или $\frac{1}{4}$ части выделялись жене или женам, $\frac{2}{3}$ из оставшегося имущества получал сын (или сыновья поровну), а $\frac{1}{3}$ часть дочь (или дочери поровну). Если в семье оставалась только жена (без детей), то она при разделе получала $\frac{1}{4}$ часть, а остальное поступало в распоряжение ближайших родственников (Кисляков, 1977. С. 88, 89; Шаниязов, 1964. С. 137).

Выделившиеся из большой семьи члены жили и вели хозяйство раздельно, но поддерживали между собой самые тесные контакты, помогали друг другу, совместно участвуя в отправлении различных обрядов и традиций. Родственные семьи оказывали друг другу помощь (*хашар*) в ряде видов домашних и сельскохозяйственных работ, в частности, при постройке домов, в проведении семейных торжеств, в пахоте земельных участков, в уборке урожая и др. К формам межсемейных и общинных связей можно отнести сохранившийся обычай распределения мяса зарезанного животного (*дангана*) и молока (*ширда*).

С завоеванием Средней Азии Российской империей и по мере проникновения капиталистических отношений со второй половины XIX – начала XX в. все больше углубляется процесс распада большесемейных общин. Старые обычаи и нормы взаимоотношений начинают изменяться и ломаться. В жизни все большую роль играют товарно-денежные отношения, расширяется использование наемной рабочей силы в сельском хозяйстве, в ремесленных промыслах, на предприятиях зарождающейся промышленности. Все больше уходит в поисках заработка из-под родительского крова сыновья, накапливаются личные сбережения и появляется интерес к ведению самостоятельного хозяйства. Таким образом, происходит распад большой семьи.

ФОРМЫ БРАКА

Брак у узбеков был эндогамным, т.е. он заключался внутри рода. Девушек за пределы своего рода старались не выдавать. Этот обычай, видимо, обусловливался соображением экономического порядка.

Как известно, при выходе замуж девушка, будучи невесткой, получала долю имущества отца в виде приданого (*сен*). Причем в состоятельных семьях приготавливались многочисленные одеяла, тюфяки, подушки, ковры, различного рода украшения, а наиболее богатые семьи давали дочери юрту со всеми принадлежностями, выделяли некоторое количество скота (корову, овец). Кроме того, после смерти отца девушка по шариау получала в наследство определенную долю из отцовского имущества. Поэтому переход девушки в другой род вел за собой переход туда же части имущества. Стремление сохранить все родовое имущество и привело к обычаю не выдавать замуж девушек за пределы своего рода.

Правил эндогамии узбеки твердо не придерживались. Были случаи, когда люди отдавали дочерей за большого калым мужчинам других народностей или выдавали за человека преклонного возраста неродственной семьи.

У узбеков были популярны кросс-кузенные браки. Самым распространенным считался брак между детьми двух братьев и сестер. Но вместе с тем не менее распространенным являлся брак между сыном сестры и дочерью брата или дочерью сестры и сыном брата. Эти формы заключения брака говорят о том, что у узбеков, наряду с параллельно-кузенным браком, бытовал брак индивидуального кросс-кузенного типа.

Вплоть до начала XX в. в быту узбеков были распространены браки левират и сорорат (Кисляков, 1936. С. 141; Шаниязов, 1964. С. 137, 138). Столь длительное сохранение обычаев жениться на жене умершего брата (левират) и на сестре умершей жены (сорорат) объясняется, видимо, также экономическими причинами. Путем женитьбы на жене умершего брата стремились сохранить неразделенность больших патриархальных семей, следовательно, и сохранность их имущества. По шариату в случае смерти мужа, жена и дети имели право на наследство, и в случае ухода из данной семьи они забирали положенную им долю имущества и скота и тем самым был бы нанесен некоторый материальный ущерб. Выход женщины замуж за брата умершего мужа решал эту проблему.

У узбеков существовал брак называемый *ич-куёв* или *куч-куёв* (рабочий зять). Эта форма брака заключалась в тех случаях, когда у хозяина данной семьи имелась одна или несколько дочерей, но не было сына. Это было необходимо для ведения его хозяйства (особенно если хозяйство большое), где нужен был труд мужчины. В таких случаях, когда отец выдавал замуж свою единственную дочь, то оговаривал, что выдаст ее с тем условием, если будущий зять поселится в его доме и будет для него не только зятем, но и сыном. В дом в качестве зятя принимались и парни-сироты, даже если они из другого селения или рода. Такой зять – *ич-куёв* вел все хозяйство и являлся равноправным членом данной семьи. Такая форма заключения брака встречалась редко.

Самой распространенной формой брака был брак с оплатой *калыма* (Кисляков, 1969. С. 65–87). При определении калыма прежде всего учитывалась родственная близость брачующихся. Если жених и невеста являлись двоюродными братом и сестрой по отцовской или материнской линии, то размеры калыма были сравнительно небольшими – их едва хватало на расходы родителей девушки на свадебный вечер. Значительная уступка в калыме делалась и в тех случаях, когда девушку выдавали за сына, являвшегося близким товарищем отца девушки. В знак уважения к своему товарищу, а если его нет в живых, то в знак уважения его памяти, отец невесты ограничивался минимальным размером калыма либо вовсе не брал калым. В таких случаях отец невесты заявлял: «В память моего товарища я ничего не прошу за дочь, если он в состоянии, то пусть справит свадебную одежду для невесты (*сарпо*), а если не в состоянии, то всё сделаю я сам». Некоторые уступки в калыме делались также в тех случаях, когда жених из бедной семьи рано лишился родителей, рос сиротой. В таких случаях за него поручались почтенные старики и авторитетные жители селения.

Родители девушки требовали калым большого размера, если ее выдавали за жениха из богатой семьи или же когда девушку выдавали за пределы свое-

го кишлака или рода. Калым давали в основном деньгами. Но у отдельных, в прошлом полуоседлых групп узбеков, калым давался и скотом. В этом, видимо, сказывался пережиток древних традиций скотоводческих племен. Калым в этом случае имел форму *қора мол* (быки и коровы).

Часть калыма давалась родителям девушки в конце вечера, связанного с помолвкой, и называлась *қалин боши* (первая или начальная часть калыма). В отдельных случаях эту часть калыма называют шутя *огиз бойлов* (букв. закрытие рта). Получив небольшой калым, родители девушки тратили его, главным образом, на свадебное приданое – *сен*. В виде подарка родители невесты покупали для будущего зятя скакового или ездового коня со всеми доспехами. Такое подношение делалось в том случае, если за девушку был назначен большой калым.

Следует указать, что калым в виде скота, продуктов, предметов быта и денег являлся лишь частью тех расходов родителей жениха, которые они тратили на женитьбу сына. Затраты родителей жениха при первых посещениях свата, а также праздничные подарки и подношения, которые они делали невесте, ее родителям и родным за период помолвки до свадьбы, не входили в счет калыма. Таким образом, родители юноши тратили большие средства для женитьбы сына.

Брак путем калыма, как отмечал Н.А. Кисляков, был характерным для эпохи патриархальных отношений и непосредственно связан с большой патриархальной семьей, хотя зарождение ее относится к более раннему периоду (Кисляков, 1959. С. 77).

У узбеков в прошлом изредка бывал также брак обменом (*қарши қуда*). Семья, которая брала невесту из другой семьи, могла сосватать свою дочь неженатому юноше из этой семьи. В этом случае калыма не было, не велики были и размеры приданого (*сен*), а также затраты на свадебные торжества. Такая форма брака заключалась, главным образом, среди малообеспеченных семей.

Одной из ранних форм брака был колыбельный сговор, называемый *бешик кетти* (Зарафшан), *этак йиртиш* (Сурхандарья) или *сирга солди* (Фергана). Когда у одного из соседей, знакомых, односельчан рождалась дочь, мать мальчика приходила к матери новорожденной договориться о помолвке их детей. При этом по обычаю мальчик (по настоянию родителей) обязан был укусить ушко девочки (*қулоқ тишлаш*), и с этого дня последняя считалась невестой этого мальчика. Если девочка (младенец) еще не рассталась с колыбелью, то мать мальчика забирала с собой рубашку-распашонку в знак заключения колыбельного сговора. В тех случаях, когда девочке было 2–3 и более лет, при заключении сговора ей прокалывались мочки ушей и мать мальчика в следующее посещение надевала девочке серьги (*сирга солди*), а матери делали подарок (отрез на платье, платок и др.). С этого дня девочка считалась невестой мальчика. Сговор нередко проходил и до рождения детей. Сговаривались обычно две молодые женщины, чаще всего подруги. Выходя замуж, они обещали друг другу, что если у одной из них родится мальчик, а у другой девочка, то они их обручат. Это делалось для того, чтобы дружбу детства продолжать и после выхода замуж. Бывал сговор и между двумя мужчинами. При колыбельных сговорах ежегодно по праздникам родители мальчика отправляли в дом девочки-невестки подарки – платье, тубетейки или головные платки, обувь и разного рода сладости и блюда.

При этой форме заключения брака размер калыма мог быть значительно ниже, чем обычно. Кроме того, при таком стоворе калым выплачивался постепенно, в течение нескольких лет, до момента приезда новобрачной в дом мужа. Однако такие формы заключения брака по своему происхождению, как замечал С.М. Абрамзон «не имели ничего общего с калымным браком, хотя, как и последний, были результатом сговора родителей будущих супругов; генетически они восходят к наиболее древним брачным институтам» (Абрамзон, 1971. С. 223–226).

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

БРАЧНЫЕ ОБРЯДЫ И ЦЕРЕМОНИИ

Церемонии, связанные с бракосочетанием, у узбеков проходили следующие основные этапы: сватовство, сговор, помолвка, свадьба и возвращение домой.

Обычно брачный возраст для девочек считался 15–16 лет, для мальчика – 17–18 лет. При обычной форме брака выбор невесты производился заранее. Невесту выбирала мать, тетка или сестра юноши. Чаще всего выбор падал на дочь одного из родственников, которую хорошо знали. Если невеста была из чужой семьи, то при неоднократных посещениях оценивались ее положительные стороны. После того, как выбор был сделан, начиналось сватовство (*совчилик*, в Хорезме – *қудачилик*). Первыми сватами (*совчи*) являлись обычно женщины во главе с матерью жениха. Они несли с собой лепешки, завернутые в скатерть. Число лепешек в ряде районов и городов (например, Намангане, Ташкенте) должно быть парным – 8–10–14. В Хорезме женихи приносили свахе *қатламу* – лепешки, приготовленные на масле из слоеного теста, число которых обязательно должно быть 9 (*Лобачева*, 1960. С. 40).

Прежде чем войти в дом свахи, говорили *қулчилликка келдик*, т.е. «пришли отработать вашей семье». Мать девушки (или близкая родственница) отвечала *Хуш келибсизлар, меҳмонимиз бўлингиз* – «Добро пожаловать, будьте нашими гостями». Нередко свахи приходили под видом гостя и говорили о цели своего прихода после чаепития. Если мать девушки была рада будущему зятю, то после чаепития сообщала, что необходимо посоветоваться с отцом, братьями и другими родственниками, а затем только дать окончательный ответ. Если она не желала выдавать дочь за данного жениха, то старалась вежливо уклониться от предложения (*Лобачева*, 1960. С. 40). При этом она говорила приблизительно так: *Бизнинг қизимиз хали қуёв талаб бўлгани йўқ*, что означает «Наша дочка еще молодая, ей еще не время выходить замуж», или *Бизнинг қизимиз фотихали* – «Наша дочка уже помолвлена» и т.д. Если мать девушки была настроена благожелательно, то провожая свях, говорила: *Хуш келибсизлар, яна келинлар*, что означает: «К добру пришли, еще раз приходите». В этом случае через 2–3 дня одна или двое из свях вторично приходили в дом девушки. Мать девушки сообщала, что жених нравится им, что он вполне достоин их дочери и для окончательного решения просит прислать своих мужчин. Однако она могла дать и отрицательный ответ, ссылаясь на нежелание отца и других членов семьи.

При выборе невесты последнее слово было за родителями. Но в отдельных случаях родители не могли не считаться с желаниями сына и благодаря его настойчивости женили его на избранной им девушке.

Получив предварительное согласие матери девушки, родители жениха собирали своих близких родственников на семейный совет (*маслаҳат*), где объявляли о решении женить сына и о том, кто является невестой. Тогда же выбирали сватов-мужчин (*совчи*) из числа ближайших родственников и одно-

го — из авторитетных жителей данного селения или квартала. Считалось желательным, чтобы в составе *совчи* был дядя жениха по матери (*тога*).

Следующим этапом брачного ритуала был сговор (*келишув*) путем посещения сватов (*совчи*) дома отца девушки. Первоначально в качестве *совчи* шли двое или трое мужчин. Придя в дом родителей девушки, они после обычного чаепития обращались к отцу девушки (если его не было, то к старшему в семье — брату, дяде и др.), осторожно переключая разговор на цель своего приезда. Если отец девушки был настроен положительно, то он при первом же посещении сватов давал свое согласие. В большинстве случаев получали нужный ответ лишь после второго или третьего посещения.

До прихода сватов в доме отца девушки также собирались на семейный совет, на котором обсуждались достоинства и недостатки жениха и их родителей, а также и других их ближайших родственников. На совете выслушивали мнение взрослых членов семьи. Однако решающее слово в нем принадлежало отцу девушки, а при его отсутствии — матери и старшему брату.

При первом же посещении сваты — мужчины получали согласие или отказ главы семьи. В последнем случае, тем не менее, не теряя надежды на благополучный исход, сваты приходили в этот дом вторично. На этот раз они приносили с собой скатерть (*дастурхон*), связанную в узел, в которой обычно находились несколько штук лепёшек *питир*, *қатлама* и разные сладости (сахар, халва и др.). В узле находились также несколько метров отреза из белой ткани для невестки, отрез или белый головной платок для матери девушки, которые назывались *оқшик* (белизна) по цвету, олицетворяющему светлую жизнь и счастье. Даря белые платки и просеянную муку, или давая пить молоко молодоженам, узбеки тем самым желали, чтобы счастье молодых было таким же чистым, как эти белоснежные предметы.

В тех случаях, когда родители девушки относились благосклонно к приходу сватов, они принимали скатерть с гостинцами, открывали её, откладывая содержимое, в свою очередь клали туда пару (или две пары) лепешек, пару сдобных лепешек (*питир*, *қатлама*) и пару платков (белых ситцевых платков или носовых платков). При отрицательном отношении к жениху, хотя и принимали скатерть, но оставляли ее нетронутой. Уходя, сваты забирали скатерть обратно и передавали ее в руки матери жениха. Она в присутствии *совчи* и родственников открывала узелок. Если оказывалось, что отправленные ими лепешки, сладости и отрезки остались нетронутыми, то мать жениха выражала сожаление, а если содержимое заменено, то мать радовалась, одарив платками сватов, а лепешки крошили на мелкие куски и клали на скатерть и угощали всех присутствующих.

Посещение дома родителей невесты сватами до получения окончательного согласия на брак носило характер сговора. При положительном ответе через 2–3 дня отправлялись 2–3 человека, которые выполняли роль посредников (*вакиллар*, *ўртадаги кишилар*) между сватами. Основной целью посредников было договориться с родителями девушки о калыме. При его определении учитывались состояние жениха и его родственные связи с родителями невесты. Если жених был близким родственником невесты, то калым назначался приблизительно тех же размеров, что расходы родителей невестки на свадьбу или чуть больше того. Если же жених был чужим, то калым брался завышенный. В этом случае представители жениха торговались и настаивали на уменьшении калыма. Весь процесс, связанный с определением калыма,

назывался *қалим солди*, или *қалим кесди*. Посредники с согласия сторон также назначали день проведения помолвки (*фотиха*), который в народе назывался *фотиха тўйи* (свадьба, связанная с помолвкой) или *кичик тўй* (малая свадьба).

Вскоре в дом родителей девушки отправлялись несколько человек (4–6) из авторитетных жителей селения. В их число входили отец и дядя жениха. Проводилась церемония *фотиха тўйи* (помолвка) – праздник благословения или угощения по поводу благословения (*Кисляков, 1959. С. 80, 81*). Посредники привозили с собой продукты и одежду (*сарпо*, или *энги-бош*) невесте. В состав *сарпо* входили приблизительно две рубахи, два головных платка, халат, кожаные галоши (*кавуш*), ичиги (*махси*), отрез из белой ткани для свадебного платья, около 2 м материи для штанов (*лозим*) и зеркало. Подарки делали матери, отцу и близким родственникам невесты. Продукты (барана или телку, рис, муку и др.) на общее угощение давали родители жениха, они приносили также лепешки и различные печеные изделия, а также сладости.

После трапезы проводился обряд *нон синдириш* (букв. ломать лепешку), символизировавший согласие сторон установить близкие родственные связи. Его выполнял самый старший и уважаемый человек среди присутствовавших, живший всю жизнь с одной женой и имевший много детей и внуков. Ему подавали две лепешки (лепешки обязательно должны быть парными, что символизирует совместную жизнь молодых) и он, сложив их одну на другую разламывал пополам: одну часть передавал сватам-посредникам, другая передавалась в женскую половину данного дома (дома отца невесты). Ту часть лепешек, которые передавали на женскую половину дома отца невесты, раздавали присутствовавшим девушкам с пожеланиями, чтобы и они достигли такого же счастья. Ту часть лепешек, которые были предназначены для дома жениха, старший из посредников (чаще всего дядя жениха) забирал с собой и передавал матери жениха. Она, принимая лепешки, крошила на мелкие кусочки и раздавала всем присутствовавшим, при этом произнося: *Сизлар ҳам тўй кўринглар* (чтобы и вам посчастливилось увидеть такую же свадьбу).

Перед завершением помолвки каждому свату со стороны жениха с собой давали узелок (*тугун*), в котором находился сахар или другие виды сладостей, они также должны быть белыми по цвету (*парварда, холва* и др.). После этого присутствовавшие, желая благополучия молодым, вставали и выходили из дома. В ряде районов и в городах на посредников надевали халат (летние или ватные стеганые халаты) в знак благополучного завершения помолвки. Родители девушки через посредников передавали подарки и семье жениха: халат, поясной платок и тюбетейку для жениха, халат для отца, рубаху или отрез на рубаху для матери и сестрам жениха, по одной тюбетейке или поясному платку для братьев или других близких родственников.

О девушке, которая прошла обряд помолвки, говорили *фотихали* (помолвленная). Это означало, что она уже сосватана. С этого дня родители жениха официально называли девушку *келин* (невеста), а жених именовался *куёв* (зять); обе стороны отныне считались друг другу *қуда* (сватами). После проведения *фотиха* жених избегал встречи с родителями и близкими родственниками невесты (обычай *қочув*). Невеста также избегала встречи с родителями и родственниками жениха (*келин қочув*). Посещения невесты женихом обычно происходили только ночью и тайно. Такое посещение женихом невесты задолго до совершения брачного обряда назывался *қаллиқ уйини*, а

в Хорезме *гйёвлаш* (Снесарев, 1960. С. 143). Посещение женихом дома невесты происходило только в то время, когда в доме все спали. Организаторами этих встреч являлись замужние сестры, тетки как со стороны невесты, так и со стороны жениха. Они же договаривались между собой о месте и времени встречи. Иногда они проходили и в доме родственников невесты.

В период от помолвки до свадьбы родители жениха обязаны были к каждому празднику отправлять невесте различного рода подарки, главным образом, сладости (*ширинлик*).

После помолвки посредники выясняли вопросы о готовности родителей жениха к основной свадьбе (*катта тўй*, *ўғил тўй*). Если все было подготовлено, то свадьба проводилась вскоре после помолвки, а если отец жениха не был готов, то он просил перенести свадьбу на более поздний срок. Следует отметить, что в одних случаях *никоҳ* и свадьба проходила в один день, а в других *никоҳ* оформлялся раньше, а свадьба несколько позже. Ускорение этого срока зависело от времени уплаты калыма родителями жениха и, в конечном счете, от состояния последних. Поэтому вскоре после помолвки в доме жениха собирались родственники и устраивался совет (*маслахат*), на котором глава семьи сообщал о своем состоянии: что у него есть наличного, что нужно приобрести, хватит ли его средств на уплату калыма и устройство свадьбы. Выслушав его, родственники предлагали свою помощь, которая являлась безвозмездной и не налагала на устроителя свадьбы никаких обязательств. Взвесив свое личное состояние с учетом помощи родственников глава семьи говорил о своем решении, когда он сможет провести *никоҳ* и свадьбу.

Ускорение срока свадьбы зависело также и от готовности родителей невесты. За период от помолвки до свадьбы родители невесты комплектовали для дочери приданое (*сен*), куда входили: ковры различных типов (ворсовые и др.), одеяла, подушки, платья, головные платки различных цветов и размеров, обувь и т.д. Приобретались также всевозможные украшения (головные и шейные, наручные, нагрудные), головные украшения (*тилла қош* или *манглайқош*, *заркокил* и др.), изготовленные из серебра или даже золота. Если у матери невесты имелись эти украшения (обычно они передавались в наследство от матери младшей дочери и хранились как семейная реликвия), то она давала их временно (а младшей дочери навсегда). Если же их не было в семье, а приобрести на рынке не позволяли средства, то одалживали у односельчан на время свадьбы. Родители невесты готовили также свадебный наряд для жениха: нижнее белье (рубашу, штаны), ватный халат, летний халат, тюбетейку, чалму, поясной платок, сапоги и др. Все одежды (как для невесты, так и для жениха), а также различные приобретения для невесты покупались или изготавливались за счет калыма, часть которого получали во время помолвки. Большую долю расходов в составлении приданого, а также в устройстве свадебного угощения вносили дяди, тетки, близкие и дальние родственники как со стороны жениха, так и со стороны невесты.

Родители жениха строили дом для будущей невесты, или ремонтировали имеющуюся свадебную комнату, а полуоседлые узбеки в обязательном порядке приобретали юрту.

За несколько дней до свадьбы родители жениха созывали большой совет (*маслахат*) родственников с участием уважаемых стариков, соседей и друзей этого дома. В ряде районов на *маслахат* приглашались представители родителей невесты. Возглавлял совет общественный староста-*оқсақол* селения

и квартала (*қишлоқ оқсоқоли, ёшулли, маҳалла оқсоқоли*). После угощения и чаепития аксакал, обращаясь к присутствующим, говорил о готовности обеих сторон провести свадьбу. На этом совете назначался день свадебного вечера (*никоҳ кечаси*).

За несколько дней до свадебного торжества в дом невесты направлялись представители жениха с остатками калыма и свадебными подарками для невесты, для ее родителей и ближайших родственников. В этот день отец невесты устраивал угощение из продуктов, которые были присланы отцом жениха. Кроме родственников на него приглашались взрослые мужчины селения или квартала, а также уважаемые аксакалы из соседних селений и кварталов. Это угощение, а также торжество, устраиваемое родителями невесты в связи с приемом калыма и подарков, назывались *тўққиз* или *кичик тўй* (малая свадьба). В этот же день устраивалось небольшое угощение и в доме отца жениха, куда приглашали родственников и соседей.

Спустя несколько дней после начала *тўққиз* (*кичик тўй*) дом жениха посещали женщины со стороны невесты. Они приносили с собой свадебные подарки для отца, матери и других близких родственников жениха. Вместе с этими подарками каждая из женщин приносила узлы с лепешками (пресными и слоеными) и сладости. Посещение женщин со стороны девушки дома родителей жениха называлось *товоқ келди*. После угощения эти женщины уходили, унося подарки родителям и близким родственникам невесты. Вместе с подарками в скатерть, в которой женщины приносили свои дары, клали лепешки, сладости и по отрезу материи для каждой женщины, приходившей со стороны родителей невесты.

Бракосочетание (*никоҳ тўй*) происходило в основном в доме родителей невесты. В этот день отец жениха отправлял родителям невесты барана и разные подношения для свадебного угощения. После того, как их принимали, резали барана и по обычаю жарили баранью печень вместе с курдючным салом, блюдо называется *думба жигар*, у полуоседлых узбеков – *қуйруқ бағир*.

В день свадьбы готовили мясной бульон (*ишўрва*) и плов. На свадебный пир, который проходил в доме отца невесты, приглашали всех близких и



Дастурхончи около принесенных на свадьбу угощений. Папский район, Наманганская область. 2008 г.
Фото Мигуми Вазаки



Старинный городской костюм невесты. Самарканд, начало XX в.

Фото в кн.: «Народы Средней Азии и Казахстана». 1962. Т. 1

рилось о правах и обязанностях новобрачных: не оставлять жену без пропитания и пособия на срок более 6 месяцев; без причины не бить, не наносить удары; не брать вторую жену, не получив на это разрешение; не отправляться в длительные поездки, не предупредив и не обеспечив жену. Далее имам излагал положение шарията о *махре*. Махр делится на две части – наличный махр, который примерно равен расходам родителей жениха на свадьбу, и махр отложенный, который и являлся как бы долгом за женихом, последний должен выплатить его в случае развода по его вине (Кисляков, 1969. С. 128, 154). В случае нарушения мужем всех этих условий жена имела право расторгнуть брак. После того как жених обещал принять этот наказ, имам завершал чтение *хутбайи никох*.

В то время, когда имам проводил мусульманский обряд *никох*, пожилая замужняя многодетная женщина, войдя в то же помещение, где проводился обряд, пришивала сзади халата жениха (плечевой части халата) белую нитку.

дальних родственников, односельчан, жителей соседних селений и кварталов города. К вечеру, когда гости расходились, в дом родителей невесты приходил жених с несколькими товарищами (*куёв навкар*, *куёв жура*) и ближайшими родственниками (дядей по матери, двоюродными братьями и др.). Перед входом во двор разводился костер и проводился обряд очищения: жених и его товарищи 3 раза обходили вокруг костра, затем проходили во двор.

После обряда приветствия жених со своими друзьями входили в комнату и устраивались на специально разложенных тюфяках (*кўрпача*). После благословения (*фоти-ха*) и взаимного приветствия начинался обряд бракосочетания (*никох*). Проводил этот обряд имам по мусульманскому обычаю. Все присутствующие в комнате или в юрте мужчины (в том числе и жених) сидели, составляя круг. В середину круга ставилась чаша, наполненная водой – *никох суви* (брачная вода).

Имам читал *хутбайи никох* (молитву венчания), где гово-

Одновременно в другой комнате то же самое делалось на халате невесты другой женщиной. Нитки пришиваются так, чтобы снаружи их не было видно и чтобы кто-либо с вредоносным намерением не снял нитку с халата. Этот ритуал имел, видимо, магический смысл: скрепить брачные узы двух молодых сердец, чтобы их брак был до конца их жизни нерушимым, а жизнь светлой, счастливой.

С завершением обряда *никоҳ* жених в сопровождении *жўра боши* переходил в другую комнату, где проводился церемониал надевания жениху свадебной одежды (*куёв сарпо*). Наряд жениха включал нарядный халат из дорогой ткани (шелковой, парчевой), рубашки и штаны, *чалму* из белой ткани, поясной платок, сапоги, а в городах – *ичиги* (*махси*) с кожаными галошами. Жениха одевал самый старший по возрасту, многодетный и всеми уважаемый человек.

Несколько раньше в другом помещении пожилые женщины наряжали невесту. Одевание невесты проходило за занавеской (*гўшанга*, *чимилдиқ*). На нее вначале надевали шаровары (*иштон*, *лозим*), затем белую рубашку, полы которой не подшивались, на ноги туфли или *ичиги* (*махси*) с кожаными галошами (*ковуш*), на лицо набрасывали легкое покрывало из белой прозрачной ткани, сверху накидывали паранджу; прическа невесты оставалась девичьей, заплетенной в многочисленные косички.

После завершения церемонии надевания свадебной одежды жениха и невесту вели в спальную комнату, где в углу была устроена занавеска (*гўшанга*).



Костюм невесты. Ташкент. Начало XX в.

В кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Паранджа и чачван. Ташкент. Конец XIX – начало XX в. Фото в кн.: Садыкова Н. «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

родители девушки устраивали пиршество для ее подруг (*қиз оши*). На второй или третий день родители девушки устраивали свадьбу (*қиз узатиш тўйи*), куда приглашались жители не только своего селения и квартала, но и соседние кишлаки и кварталы города.

Свадебное угощение (*тўй*) в доме жениха проходило в основном днем, а вечером здесь собирались лишь почтенные старики (большую часть которых составляли родственники жениха), молодежь и женщины, чтобы встретиться невесту. Почтенные гости вечером сидели в отдельной комнате и за чаепитием вели беседу. Здесь же им подавали угощение. Если на вечер были приглашены музыканты и певцы, то они играли на музыкальных инструментах и пели песни. Во многих селениях, особенно у полуоседлых узбеков, на свадебный вечер по случаю женитьбы приглашали народных певцов (*бахши, шоир*), они исполняли народные *достоны* (героические эпосы) или песни. Во дворе

Стены комнаты, где принимали молодых, обычно сплошь декорировались вышивками, специально приготовленными к свадьбе и входящими в приданое девушки. Назначение этих вышивок, видимо, было в том, что они служат магическими оберегами для молодых (*Кисляков, 1969. С. 129*). Жениха и невесту сопровождали женщины и при этом читалась приветственная песня – *саломнома*, в которой содержались благопожелания и приветствия. В Бухаре при этом несут головки сахара, символизирующие счастье и благополучие в семейной жизни молодых.

После обряда бракосочетания жених обычно увозил невесту к себе домой. Однако это было необязательно. Часто невесту привозили в дом жениха спустя 2–3 дня и более после обряда бракосочетания. Иногда она оставалась в доме родителей на месяц и на несколько месяцев.

За день до проведения свадьбы родители жениха отправляли в дом невесты различные продукты и подарки, все это называлось *тўй*.

После получения *тўй* ро-



Обряд «Наряжение невесты». Фольклорный ансамбль из Бухары. Китаб. Полевые исследования 2008 г.
Фото Р. Абдуллаева

разводили большой костер (*гулхан*), вокруг которого молодежь и люди среднего возраста проводили различные игры, танцы, борьбу (*кураш*) и другое веселье.

В этот же вечер жених в сопровождении своих друзей (*куёв навкар*) отправлялся в дом невесты, чтобы привезти ее к себе домой. В городах и во многих селениях поезд жениха сопровождался музыкантами. При приближении к дому невесты и по возвращении, перед входом в дом жениха, они играли на своих инструментах, состоявших в основном из *сурная*, *карная* и *доиры* (*Шаниязов*, 1964. С. 148).

Когда жених со своей свитой приближался к селению, его встречали джигиты со стороны невесты. Встав плотно друг к другу, они загораживали путь жениху или держали чалму, натягивая ее с двух концов. Предвидя это, жених приносил с собой выкуп (деньги, поясные или носовые платки и др.) и отдавал его парням. Молодежь требовала у жениха козленка для козлодрания (*улоқ*, *кунқари*), которое устраивалось после свадьбы. Зная об этом, жених приносил с собой также козленка и отдавал тем, кто загораживал путь процессии. В тех случаях, когда по каким-либо причинам жених не давал козленка, парни со стороны невесты оказывали отчаянное сопротивление дальнейшему продвижению жениха и его свиты к дому невесты. В таких случаях в дело вмешивались старики. Они уговаривали парней, чтобы те пропустили жениха и его друзей. Только после этого джигиты расступались и давали дорогу жениху и его свите.

На вечер пели свадебные песни – *ўлан*, *байт*, *ёр-ёр*. Пели вечером, когда жених и его свита, войдя во двор невесты, стояли у костра отдельным кру-

гом. *Ўлан* и *байт* пели как гости невесты, так и гости жениха. *Ёр-ёр* пели исключительно женщины со стороны невесты в тот момент, когда молодая собиралась уходить в дом мужа. Кипчаки, найманы, юзы и другие специально приглашали мастеров-певцов (*айтувчи*), они участвовали во всех свадебных вечерах, проходивших в их селении, а наиболее способные из них приглашались в соседние селения. Между ними происходило состязание на лучшее исполнение. *Айтувчи*, который не мог своевременно найти нужного слова, подобрать рифму, продолжая пение предыдущего исполнителя, считался побежденным. Победителя награждали ценными подарками (*соврин*) – давали деньги и скот. Если выходили победителями оба певца, то они подарки делили между собой.

После исполнения свадебных песен и веселых шуток жениха и его свиту просили войти в помещение (в комнату или в юрту), специально приготовленное для приема гостей, где подавали угощение. При выходе из дома жениха ожидали женщины, закрыв дверь, не выпускали его. Товарищи жениха (обычно *жұра боши*) давали выкуп, после чего дверь открывалась, но тогда на пороге появлялась лежащая женщина, закрыв лицо платком. Этот обычай назывался *кампир ўлди* (буквально умерла старуха). Жених не имел права выходить из помещения, пока эта женщина не поднимется и не освободит выход, а женщина не вставала до тех пор, пока жених не награждал ее деньгами. По мнению Н.А. Кислякова, обычай этого типа могут быть объяснены пережитками родовых традиций, естественным желанием сородичей получить свою долю в сделке (Кисляков, 1959. С. 207).

Через некоторое время жениха и его друзей приглашали в другое помещение, где перед ними расстилали скатерть и приносили кушанья на девяти блюдах (*тўққиз товоқ*). Подавали обычно девять видов кушаний, например плов, рисовую кашу (*сут оши*), грудинку (*тўш*), жареное мясо (*қовурдоқ*), пельмени (*чучвара*), вареные яйца (*тухум*), кушанье из тонко раскатанного теста с мясом (*кулчатой*), сдобные лепешки, жареные в масле (*қатлама*), пельмени с тыквой. Три из этих блюд считались главными: одно приготовлялось матерью (*она товоқ*), второе готовила *янга* (жена брата) (*янга* – женщина, родственница невесты, которая с начала и до конца свадьбы находилась при невесте, опекала ее, говорила от ее имени с женихом и его родней, являлась свидетельницей при бракосочетании, сопровождала невесту в дом жениха и оставалась там в течение нескольких дней после свадьбы. *Янга* – термин родства, им называли жен братьев, жены дяди как по матери, так и по отцовской линии), а третье – одна из родственниц. В *она товоқ* обычно подавали вареную грудинку, которая являлась излюбленным кушаньем в свадебный вечер и подавалась самому почетному гостю – жениху. В три главных блюда жених и его товарищи клали деньги в виде вознаграждения. В *она товоқ* клали значительно больше, чем в остальные блюда.

Перед тем, как жених должен был встретиться с невестой, инсценировали ее побег (*келин қочди*). Невесту прятали в соседнем доме. Чтобы привели ее, жених и *куёв навқари* давали выкуп *янге* невесты.

В сопровождении подруг приводили девушку и совершалась церемония введения ее и жениха за занавеску (*ғўшанга, чимилдиқ*). В таких случаях у отдельных групп узбеков бытовал обычай, по которому невесту сажали на ковер или на одеяло. Четыре угла ковра (или одеяла) держали и несли четыре многодетных женщины. Жених брал невесту на руки и проходил за занавеску.

В это время в помещении, в котором установлена *гүшанга*, собирались отец, мать и другие родственники. Они по очереди приглашали сесть жениха и невесту. После этого в *гүшангу* заходила *янга* невесты. За занавеской при участии *янга* выполнялись различные обряды и обычаи – *соч сийтатув* (гладить волосы невесты), *ойна кўрсатув* (смотреть в зеркало), *кўл ушлатув* (держатъ руки) и др. В время обряда *соч сийтатув* жених трижды гладил волосы невесты сверху вниз. Жених заранее готовился к этому обряду: в уголок носового платка он завязывал определенную сумму денег и, проводя этим платком 3 раза по волосам невесты, дарил его вместе с деньгами *янге*. После этого *янга* держала перед ними зеркало, и они разглядывали в нем друг друга. Свадебные обычаи смотрения в зеркало были распространены в Средней Азии довольно широко. Истоки, видимо, следует искать в представлении о том, что душа является отражением человека в зеркале. В таком случае обряд смотрения в зеркало приобретает значение скрепляющего акта. Затем *янга* брала за руки невесту и жениха и соединяла их – некоторое время они держали друг друга за руки. Указанные обряды означали знакомство невесты с женихом.

Янга 3 раза обводила вокруг головы жениха и невесты горящим светильником (*қора чирок*), очищая их от злых духов, после чего надевала жениху новый халат, а невесте подавала белую материю, им на колени сажали девочку и мальчика. Смысл этого магического обряда заключался в пожелании, чтобы молодожены имели много детей. Выполнялся и такой обычай: *янга* давала откусить (вначале невесте, потом жениху) кусочек сахара, который символизировал пожелание сладкой жизни супругам. Затем *янга* подносила им чашку с брачной водой (той, которая была на столе во время чтения *ник*ов). Они отпивали по глотку, вслед за ними воду пили остальные присутствующие, а остатки ее выплескивали в горячий очаг или в горящий огонь, приговаривая при этом *ўтдек иссиқ бўлсин* (пусть будет горячей ваша любовь как огонь). Не допускалось, чтобы воду, после того как ее отпили невеста и жених и их окружение, выливали на землю. Это, согласно поверью, приносило несчастье.

Обряд за *гүшангой* завершался тем, что *янга* стелила постель, в которой молодые некоторое время отдыхали (10–15 мин).

После проведения указанных выше обрядов жених выходил из помещения. Женщины собирали вещи, принадлежащие невесте, связывали их в узлы (*бўгча, туғун*) и грузили на лошадь или арбу. Жених в окружении своих дружков выезжал первым; вслед за ним через некоторое время отправлялась и невеста.

Перед отъездом в дом жениха невеста прощалась с отцом и матерью. Она прикладывала голову к коленям отца, благодаря его и говоря приблизительно следующее: *Берган нонингизга, тузингизга раҳмат* (благодарю вас за хлеб и соль). Отец поднимал дочь и, принимая благодарность, прощался с ней.

После этого новобрачная прощалась с матерью, благодарила ее за материнское молоко, а затем с братьями и другими родственниками. Невесту обводили 3 раза вокруг костра и затем сажали на арбу или лошадь. Как только поезд трогался, сопровождающие его женщины пели свадебную песню *ёр-ёр*. Свита невесты, состоявшая из близких родственниц, подруг, *янга* и других, отправлялась вслед за поездом невесты. Вместе с невестой в дом жениха в этот же вечер шла и мать.

Тем временем в доме новобрачного праздновали гости. Мужчины организовывали борьбу, танцы, пели песни. На женской половине веселились молодые женщины (играли на бубне, танцевали, пели песни).

Когда невеста со своей свитой подъезжала к дому жениха, ее вместе с конем 3 раза обводили вокруг костра, т.е. проводился обряд очищения огнем, затем она въезжала во двор. Одна из родственниц жениха подносила невесте чашку с кислым молоком и она, еще не сойдя с коня, отпивала несколько глотков. Белое молоко символизировало светлую замужнюю жизнь. Считалось что, *оқликка чиқиб оқаргай, ёгдай давлатинг улашгай*, т.е. «пусть будет белым, пусть богатство твое накапливается как масло» (Снесарев, 1969. С. 86). Невеста с помощью двух женщин сходила с лошади (или арбы) на подставку, затем жених брал ее на руки и ставил на землю. Женщины (одна со стороны невесты, другая – жениха) вводили ее в свадебное жилище. Здесь у входа стелили дорожку (*пойандоз*), желательнее из белой ткани. После того, как молодожены проходили по дорожке, каждый из присутствовавших парней старался завладеть пойандоз. Начинаясь свалка, пойандоз разрывали на кусочки выхватывали как залог грядущего счастья.

Пржде чем войти в жилище, невеста трижды кланялась дому, прикасаясь лбом к порогу. Затем она пальцами обеих рук касалась порога, затем касалась подбородка (*иягига*) и лба (*манглайига*). Эту процедуру невеста повторяла трижды. Данный обычай назывался *тавоб олиш* (поклонения порогу жилища) или *бўсагани ўпиш* (целование порога). Поклоняясь порогу жилища, невеста тем самым проявляет покорность своей судьбе.



Ложа для жениха и невесты. На потолке висит «чимилдик» (занавеска), которая опускается после прихода молодых. Касбинский район, Кашкадарьинская область. Экспедиция 2008 г. Фото А.А. Аширова



Обряд келин салом в исполнении фольклорного ансамбля. Начало XXI в.
Фото из журнала «Демократизация и права человека». 2003. № 1

Войдя в дом и пройдя за занавеску (*гўшанга*), она продолжала стоять. Тогда приходила мать жениха и говорила приблизительно так: «Садитесь невеста, садитесь, наши обрабатываемые земля, дом и дойная корова будут вашими». Невеста продолжала стоять и после этого. Тогда приходил отец жениха и повторял слова жены. Только после этого невеста садилась. Ей на колени сажали мальчика и девочку, и она дарила им тубетейки. Этот ритуал проводился для того, чтобы у нее было много детей.

Затем за *гўшанги* вводили и жениха. Тогда опускали занавеску, оставляли новобрачных на некоторое время наедине. Здесь молодые вели короткую борьбу, которая заканчивалась тем, что один из них должен был наступить первым на ногу другому. Если первой наступит девушка, то она якобы будет верховодить над мужем в совместной жизни, а если юноша, то он будет распоряжаться в доме.

В первую ночь молодые новобрачные оставались за занавеской в окружении двух-трех женщин и янга, которые ночевали в этом же жилище, где была установлена *гўшанга*.

Рано утром следующего дня проводится обряд *келин салом* – приветствия невестой родных и родственников жениха. Перед обрядом приветствия женщины наряжали невесту, надевая на нее различные украшения. Под ее волосами прикрепляли накосник (*нукра пўпак*) с кисточками, пропущенными через серебряные трубочки, на голову прикрепляли *тилла қош* (*манглай қош*) и другие украшения.

Обряд *келин салом* проводила обычно пожилая, всеми уважаемая, остроумная женщина. Она к месту шутила и громко произносила афоризмы, импровизировала двустийшья в адрес каждого, кто подходил к молодой.



Обряд келин салом. Село Рават, Касансвйский район, Наманганская область. Экспедиция 2005 г.
Фото А.А. Аширова

Афоризмы и пение шуточных песен юмористического характера при *келин салом* широко бытовали в долине Зарафшана, Кашкадарьи и Сурхандарьи и во многих районах Ферганской долины. Сама невеста при проведении обряда приветствия молчала, лишь кланялась тому, к кому было обращено приветствие. Первые поклоны относились обычно к прародителям всех людей – Адаму и Еве (Одам Ато, Момо Хаво), а затем она кланялась отцу и матери мужа.

После каждого приветствия две женщины, стоявшие по обе стороны от невесты, слегка дотрагивались до плечей, тем самым давая понять, что надо поклониться тому, к кому обращены слова приветствия. Невестка низко кланялась и чуть слышно произносила *ассалом*.

Через день или 3–4 дня спустя после свадьбы проводился обряд *бош боглов* или

бош ўров. Снимая девичьи головные уборы (тубетейку, головной платок), в которых она приходила в дом мужа, невеста надевала женский головной убор, состоящий из шапочки и нескольких разноцветных платков, а также свадебный наряд и покрывало из белой материи на лицо.

Свадебный наряд и, соответственно, все виды украшений невеста носила 40 дней (*чилла*). В течение этого времени сохранялось и свадебное ложе молодоженов, а также занавески (*гўшанга*, *чимилдиқ*). В ночное время за занавеской горел светильник, который как бы охранял покой новобрачных.

Вслед за *келин салом* и *бош боглов* проводился обряд *бет очар* (церемония снятия покрывала с лица невесты). Снять покрывало поручалось подростку – одному из младших или двоюродных братьев, племянников жениха. Он поднимал его кончиком ручки деревянного черпака (*чўмич*, или деревянной ложкой – *қошиқ*). Ручка черпака или ложка обертывались белой чистой тряпкой или ватой. Затем следовал обряд «смотрение невесты» (*юз кўрув*, *бет кўрув*, *келин кўрув*). Первой к невестке подходила мать жениха. Она целовала и дарила ей отрез на платье или головной платок. Затем подходил его отец, поздравившись с невесткой, он дарил ковер или палас. После них – другие близкие родственники жениха, каждый из которых приносил что-либо в подарок. Подарки за «смотрение» делал и дядя жениха (особенно дядя по матери).



Свадебный обряд и песня келин салом (Поклон невесты). Фольклорный ансамбль из Ташкента. Байсун. Полевые исследования 2004 г.

Фото Р. Абдулласва

После этого выполняли ряд других обрядов и обычаев, связанных с приобщением новобрачной к дому и хозяйству мужа. Невестку вводили в дом, раскладывали перед ней кожаную скатерть (*супра, нўстак*), на которой высыпали немного муки. Молодая должна была прикоснуться к муке обеими руками. Руководящая обрядом женщина приговаривала *умринг оқ бўлсин* (пусть будет светлая твоя жизнь). Затем невестке давали сито, и она просеивала на скатерть муку и замешивала из нее тесто. При этом та же женщина приговаривала *қўлинг хамирдан узилмасин* (рука твоя всегда была в тесте). Новобрачная обычно сама не домешивала тесто до конца и не пекла хлеб. За нее это делали другие – часто свекровь, приготовление новобрачной теста носило в данном случае лишь символический характер. Описанный обряд имел несколько смысловых значений: пожелание, чтобы невестка была хорошей хозяйкой, умевшей хорошо готовить пищу и печь вкусные лепешки, чтобы она жила всегда в довольстве, без нужды, чтобы пищи у ее очага было всегда достаточно.

Далее приносили масло (топленое, растительное масло или баранье, говяжье сало). Когда масло подавали невестке, ей велели вылить его в горящий очаг, при этом руководящая обрядом женщина приговаривала – *қўлинг ёғлик бўлсин*, т.е. «пусть будет твоя рука в масле» (*Шаниязов, 1964. С. 152*). Невестка опускала пальцы в масло и это означало, что вся пища, которую она должна варить впредь в доме мужа, будет сытной. Затем в большой посуде (миске, *коса*), наполненной до краев, невесте приносили жидкое кушанье (обычно это был рисовый суп или суп лапша) и деревянный черпак или большую деревянную ложку. Этим черпаком она должна была есть столько, сколько может. Этот обряд также выполняли для пожелания ей в дальнейшем не знать нужды в пище. Следует отметить, что в течение 40 дней (*чилла*) новобрачную не пускали к приготовлению пищи, выпечке хлеба, чтобы сажа котла, дым печи (*тандир*) не сделали ее жизнь «черной», несчастной.

После этого невестке давали веретено (*урчук*) и немного белой шерсти и предлагали прясть или сажали к прялке (*чарх*) и давали ей в руки белую вату, чтобы она пряла нитки.

В заключение всего обрядового процесса новобрачной надевали черные бусы с белыми пятнышками, которые, якобы, оберегают ее от сглаза. Мать жениха прикрепляла к халату невестки амулет, который также служил оберегом от злых духов. После всего окуривали ее и всех присутствовавших женщин дымом растения *исуриқ*, имеющего, по мнению узбеков, особую чудодейственную силу.

В день проведения обряда *бет очар*, или за день раньше, молодой муж отправлялся с двумя товарищами к родителям жены, чтобы повидаться с ее отцом и родственниками и приветствовать их после длительного избегания встреч с ними. Этот обычай назывался *куёв салом* (приветствие зятя родителям и родственниками невесты). Об этом обряде говорили шутя: *куёв хам бетини очди* (зять тоже открыл свое лицо). Жених отправлялся для приветствия родителей невесты только в том случае, если он оставался довольным после первой ночи супружеской жизни. В доме отца невесты жених впервые открыто и близко представлялся родственникам жены. Отец невесты надевал зятю халат. Халаты преподносили и товарищам жениха.

Невеста после обряда *бет очар* некоторое время избегала новых родственников по мужской линии. Если родственники хотели, чтобы впредь она не избегала их, они должны были по очереди приглашать ее к себе домой и устраивать в ее честь угощение. Сам обычай посещения невесткой родственников мужа называли *саломга борув* (идти на приветствие). Когда невестка шла на *салом*, она несла хозяйну (родственнику мужа, главе семьи) подарки, ценность которых соответствовала степени родства и возрасту. Одним она дарила ткани на рубаху или чалму, другим – поясной платок, третьим – тубетейку и т.д. Хозяйева дома в свою очередь делали ей подарки – отрез на платье, головной платок и др.

Вечером второго дня после свадьбы все родственницы, которые приходили вместе с невестой, уходили домой. С молодой оставалась только янга. Со стороны жениха к ней назначалась вторая янга. Вечером того же дня после угощения янга купали невесту, надевали на нее белое платье, стелила постель за занавеской, покрывая ее белой материей. Когда все в доме ложились спать, к молодой приходил новобрачный. В том помещении, где находилось свадебное ложе, спали обе янга. Молодые вставали рано утром. Жених после омовения уходил к соседям или товарищу. Молодая одевалась и выходила к свекрови для утреннего приветствия (*эрталабки саломга чиқади*). После этого, как молодые выходили из помещения, обе янга убирали постель новобрачных. Ранним утром в дом жениха приходили несколько женщин-соседок «пить чай из рук невесты».

На второй же день после прихода невестки в дом мужа ее навещала мать. Она приносила с собой кушанье – плов или жареную баранину, а также слоенные лепешки (*қатлама*), жареные в масле. Мать невесты оставалась ночевать у дочери. Родители жениха щедро угощали ее. Это означало, что ее дочь сумела сохранить свою честь, значит и её мать достойна уважения.

Заключительным актом брачной церемонии был обряд *чаллар* или *чақирув* – приглашение новобрачных в дом родителей невесты и ответный визит. *Чаллар* проводился в течение недели или месяца после свадьбы.

На чаллар приходил молодой супруг со своими товарищами, а также его отец, мать и близкие родственники. Невеста обычно отправлялась на 2–3 дня раньше, чем её муж. Она проводила в доме отца 3–5 дней, затем отправлялась в дом мужа.

Приблизительно через неделю родители молодой, в свою очередь, тоже посещали дом зятя. Это посещение называлось *қиз кўриши* или *қиз кўрув* (повидать дочь). После этого обоюдные посещения сватов проходили регулярно.

Основные этапы свадебной церемонии узбеков – сватовство, сговор, помолвка, свадьба и возвращение новобрачной домой – за исключением отдельных моментов, имели много общего со свадебными ритуалами таджиков, туркмен, казахов, киргизов, каракалпаков и других народов среднеазиатско-казахстанского региона. Сходство обычаев свидетельствует о том, что свадебные церемонии узбеков сформировались при тесном этнокультурном контакте и взаимосвязи с указанными выше народами.

ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С ПЕРИОДОМ ДО РОЖДЕНИЯ РЕБЕНКА

Отсутствие детей в узбекской семье во все времена переживалось очень тяжело. Таким семьям сочувствуют, потому что бездетность не одобряется общественным мнением, служит причиной разводов, а в несчастии супругов винят обычно женщину. Суеверная часть узбекского населения продолжает сторониться бездетных женщин, запрещается брать из их рук еду, их не приглашают (да они и сами не пойдут, сознавая свое горькое положение в обществе) в дом, где появился новорожденный. В народе бесплодие рассматривается как некая материализованная субстанция, способная передаваться другому человеку (*Ботяков, Ботякова, 1998. С. 54*). Бездетную женщину сравнивают с бесплодным деревом: *Мевасиз дарахтнинг олдига ҳеч ким бормаиди. Шунинг учун боласиз хотиннинг олдига ҳеч ким келмаиди* – «Как к бесплодному дереву никто не подойдет, так и бездетную женщину будут избегать». О бездетности в народе также говорят как о проклятии (*қарғиш*) над семьей.

Традиционно причинами бесплодия женщин считали болезнь, возникшую в результате влияния враждебных человеку сверхъестественных сил (различного рода духов, темных сил), результат воздействия злых, завистливых людей, прибегших к помощи наговоров, а также простуду (*қиз газак*). Различали *қизлик газак* (простуда, воспаление детородных органов до выхода девушки замуж) и *аёллик газак* (простуда, воспаление у замужней женщины) (*Жумаев, 1991. С. 11*). Традиционные методы лечения простуды были разнообразными, но в основе их лежали, главным образом, тепловые процедуры (песочные ванны, пропаривания с использованием раскаленного кирпича, различных трав и так далее), при которых женщина должна была разогреться до обязательного появления испарины.

Бездетные женщины обращались к знахарям и муллам, надеясь также с помощью заклинаний, заговоров, молитв и других способов освободиться от своего недуга. Однако наиболее распространенным способом избавления от бесплодия у среднеазиатских народов, в частности среди узбекских женщин,

было и есть паломничество (зйёрат) к святым местам (мазор), обладающих якобы исцеляющими свойствами. Считается, что исцеляющую силу имеет все, что связано со «священной землей» – деревья и кусты, растущие там, горы и холмы, водоемы, каменные глыбы и пещеры. Даже воздух около мазара считается источником сакральной силы.

Ферганские женщины совершают паломничество к мазарам Тахти-Сулайман (в городе Ош в Киргизии) и Шахимардан (пос. Хамзабад в Ферганской области) (Горшунова, 2000. С. 24). Местом паломничества бездетных женщин в Ташкентской области являются святыни Парпи ата бува, Занги ата, Заркент бува. Сюда же приходят женщины с детьми для излечения недугов и различных болезней.

Ритуал паломничества к местам поклонения обязательно сопровождался молитвой с изложением просьбы святому, которую, как правило, читал шейх, различными приношениями прочитавшему молитву, жертвоприношением. К числу распространенных магических действий как в прошлом, так и в настоящем является обход женщины вокруг мазара, прикосновение руками, телом к могильным сооружениям, порогу мазара, близлежащим камням, привязывание специально принесенных лоскутов материала на деревья и кусты, находящиеся рядом со святым местом, скатывание бесплодных женщин с земляных холмов, сооружение при помощи колышек (щепок) и лоскутов ткани миниатюрных имитаций детских люлек, в которые для полного тождества помещали столь же миниатюрного младенца (Снесарев, 1969. С. 194, 195; Снесарев, 1983. С. 36). При посещении мавзолея Наджетдин Кубро в Куня-Ургенче бездетная женщина 3 раза обходила место поклонения чилла чўл (деревянный столб) с привязанными лоскутками, загороженное низкой стенкой, находящееся справа от дверей. Рядом в очагообразном углублении стояли три светильника (қора чирог) с маслом и самодельным фильтром. Бездетная должна была зажечь чирог и привязать тряпочку (Лобачева, 1999. С. 61).

Совершаемые бездетными женщинами действия, генетически восходят к весьма архаичным религиозным представлениям и культам (Снесарев, 1983. С. 36). Женская обрядность насыщена явлениями, практически не имеющими ничего общего с мусульманской традицией. Сюда можно отнести такое магическое действие как проползание бездетной через природный сквозной проход в «святом» камне или же прикосновение к нему животом.

В ферганских святынях первое место занимает почитание воды. Наряду с другими общепринятыми действиями, желая предугадать судьбу, паломники погружали руку в источник, в который шейхи заранее бросали игрушки девочек и мальчиков. Смотря по тому, какой предмет попадался в руку, могли судить о рождении сына или дочери. Большое огорчение паломникам приносило безрезультатное погружение руки в святой источник.

Желание иметь ребенка настолько велико, что объясняет бытование в прошлом поверий, связанных с верой в магическую силу некоторых видов животных и птиц. Известно, что особой сакральной силой на территории Средней Азии наделялись некоторые птицы, считающиеся священными и связываемые с идеей плодородия (Борозна, 1975. С. 282, 283). Нерожаящие женщины, а также семьи, в которых часто умирали дети, держали в доме филина. За ним ухаживали, кормили селезенкой телянка, барана или козы. Считалось, что птица отпугнет нечистую силу и предохранит детей от различных болезней

(Худояр-хан, 1909. С. 37). Тигр считался своего рода магическим стимулятором плодовитости, в связи с чем его мех, ногти, зубы, усы желали занять себе бездетные женщины (Снесарев, 1973б. С. 90, 91).

Семья и близкие с нетерпением ждут наступления беременности после свадьбы молодых. В ожидании беременности волнуется мать невесты, потому что в бесплодии винят обычно женщину. Волнуется и мать жениха, не дай бог невеста не забеременеет. Общественное мнение строго следит за судьбой молодой семьи. Беременность, особенно первая, встречается в семье с большой радостью. Забеременев, женщина не освобождалась от домашних работ, ей не создавались исключительные условия жизни. Но при появлении у нее во время беременности большого желания поесть ту или иную пищу, должно быть обязательно удовлетворено. По народному поверью, невыполнение появившегося у женщины желания может сказаться на ребенке. Он может родиться с каким-нибудь физическим недостатком. У узбеков и таджиков данный этап развития беременности называется периодом *боши қоронги* (затемнения головы) (Сухарева, 1929. С. 121). По тому, какой пище отдавала предпочтение беременная – горячей или холодной – предполагали рождение мальчика или девочки. Предпочтение горячей пище (*иссиқлик*) означало рождение сына, холодной (*совуқлик*) – дочери. Кроме того, пол младенца пытались определить по появившимся у правого соска женщины волоскам, что означало рождение мальчика (*Наливкин, Наливкина, 1886. С. 169*). По пигментации, появившейся на лице, ожидали рождение дочери, если ее не было – ждали сына. Пол ребенка определялся также по положению его в утробе матери. Если плод смещен к правой стороне живота беременной, то возможно родится мальчик, если к левой – девочка (*Горишнова, 2001. С. 222*).

С периодом беременности был связан ряд представлений, отражавших страх перед подстерегавшими опасностями, вызванными действием «злых сил». В связи с этим бытовал ряд запретов и магических средств, призванных обезопасить беременную женщину. Она старалась, например, скрыть от окружающих время приближения родов. Кроме того, она остерегалась темноты, в связи с чем избегала выходить из дома с ее наступлением.

На судьбе ребенка могло сказаться и нарушение запрета появляться беременной женщине в доме, где умер человек. О болезненно-худощавых на вид новорожденных говорили *чилла тушибди* (болезнь во время сорокадневия), что означало вероятность появления в доме, где находится младенец периода сорокадневия человека, у которого умер кто-либо из близких. В народе по этому поводу говорят: «*ўлик чилла тирик чиллага кўшилмайди*» (чилля живого человека нельзя совмещать с чилля мертвого).

Если по той или иной причине беременная оказывалась в доме, где находился покойник, ей необходимо было при выходе оттуда положить в рот щепотку соли – универсальное для среднеазиатских народов средство ритуальной защиты от злых духов. В другом случае беременная женщина должна была немного распороть подол своей одежды, чтобы оградить своего ребенка от всяких несчастий. С этой же целью не подшивался подол первой рубашки новорожденного – *чилла кўйлак* (рубашка сорокадневия), которая являлась одним из оберегов. Из-за бытовавшего в прошлом поверья, согласно которому покойник может причинить вред родившемуся малышу, в день похорон у узбеков было принято мазать левое ухо ребенка сажей. Будучи «производным от огня», сажа играет роль оберега. Кроме того, исследователи обращают

вниманием на тот или иной цвет, в данном случае черный, в родильной обрядности, рассматривая его как магическое средство, имеющее охранительную функцию (Васильцов, 2007. С. 103).

Для защиты от злых духов беременная женщина носила разного рода амулеты (*тумор*). В последние месяцы беременности женщина пришивала к внутренней части одежды *кўлтиқ тумор* с зашитым в него изречением из Корана. В период беременности женщине рекомендовали носить треугольной формы деревянные амулеты, сделанные из тута, джиды, боярышника, шиповника, граната и других видов деревьев, обладавших якобы сверхъестественными свойствами. Амулеты являлись атрибутом женской и детской одежды. Косточки джиды, граната, семена тута нанизывали на нити и носили как ожерелья, браслеты, подвески к косам в качестве украшений и были одновременно оберегом (Борозна, 1975. С. 285, 286; 290, 291).

Современная женщина, как правило, посещает женские консультации и рождает в родильных домах. В связи с этим исчезли некоторые традиционные обычаи, верования и обряды периода беременности, а также с момента рождения ребенка до окончания периода *чилла* (сорокадневия), который у узбеков продолжает считаться наиболее опасным для жизни матери и ребенка. Обряды и обычаи детского цикла, связанные с теми или иными событиями младенческого периода, детских лет жизни у всех групп узбеков во многом схожи. Степень традиционности и бытования таких обрядов и обычаев во многом зависит от консервации их в особых природно-географических условиях, отдаленностью от центров культурно-экономической жизни. В таких районах женщина продолжает рожать в домашних условиях, что естественным образом сохраняет традиционные способы и методы появления на свет ребенка, прибегая к помощи опытной в этом деле женщины или бабки-повитухи. Из сохранившихся чаще бытуют пищевые запреты, а также появляться беременной женщине в доме, где умер человек. Нежелательным является также посещение беременной больших торжественных мероприятий, проходить мимо мазаров, наступать на золу, навоз, место убога скота, место сброса мусора и др. (Жумаев, 1991. С. 12, 13).

В прошлом женщина, почувствовав приближение родов, обращалась к близким ей женщинам – матери, замужним сестрам и главное к опытной в этом деле женщине-повитухе (*доя, киндик эна*). Роженица выбирала ее заранее. Она должна была слыть человеком с хорошим характером, быть здоровой, иметь детей и внуков. Бабка-повитуха находилась при роженице до наступления родов. У нее могла быть и помощница, пригласить которую имели право лишь состоятельные люди (Худояр-хан, 1909. С. 37). Повивальной бабкой могли быть и *кайвони* – опытные, энергичные женщины старшего возраста, оказывающие помощь в организации и проведении того или иного семейного события в махалле.

Женщина рожала либо у себя дома, либо у своей матери, к которой она переселялась заблаговременно. С наступлением родов мужчины удалялись из дома, хотя муж, по желанию, мог оставаться. Детям, особенно подросткам, запрещалось находиться в доме во время родов (Наливкин, Наливкина, 1886. С. 170). Считалось, что женщине при родах и после угрожает серьезная опасность со стороны злых духов в образе женщин, как правило безобразной внешности, названных *алвасти, ажина, жин, дев* и др. (Троицкая, 1927. С. 349; Наливкин, Наливкина, 1886. С. 146, 171). Рядом с роженицей могла на-

ходить мать, старшие замужние сестры, иногда свекровь. Предпочтительным положением при родах выбиралось положение, сидя на корточках или стоя на коленях. При каждом появлении схваток у женщины бабка-повитуха исправно выполняла свои обязанности. Если роды затягивались, прибегали к имитативно-магическим приемам облегчения родов – отпирание всех замков в доме, раскрывание сундуков, коробок, расплетение кос у роженицы, развязывание узлов и прочее. Для скорейшего исхода затянувшихся родов женщине давали пить из чашки, на внутренней стенке которой тушью писалась молитва. Объясняя трудные роды неправильным положением плода, роженицу рекомендовали качать на кошах. Для облегчения родов прибегали и к перекатыванию роженицы на ватном одеяле из стороны в сторону (Жумаев, 1991. С. 13; Сухарева, 1929. С. 125). Если это не помогало, то приносилась в жертву курица, которой ударяли женщину 3 раза по всему телу, сопровождая действия молитвой, дабы изгнать «злой дух» (Авдакушин, 1892. С. 22, 23).

Традиция многодетности и обязательного наличия детей в узбекской семье объясняет соблюдение различных обрядов и ритуалов в дородовой период. Все они, по местным представлениям, направлены на благополучное протекание беременности и рождение здорового ребенка.

ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И ПЕРВЫМИ ДНЯМИ ЖИЗНИ РЕБЕНКА

Бабка-повитуха или другая женщина, присутствовавшая во время родов, обмывала появившегося на свет ребенка и пеленала в специально приготовленные куски ткани. Пуповину перевязывали и перерезали ножницами или бритвой на расстоянии четырех вершков от пупка (примерно 18 см) (Авдакушин, 1892. С. 20). Повитухе, перерезавшей пуповину, присутствующие во время родов говорили: *Қўлингиз дард кўрмасин, қайчингиз қуруқ бўлмасин* (пусть руки ваши не болят, а ножницы не будут сухими).

В воду, предназначенную для обливания ребенка, опускали серебряные монеты и кольца (серебру приписываются очистительные и магические свойства), которые затем забирала себе бабка-повитуха. Сначала ребенка мыли, затем обливали густым раствором соли и воды с землей, которую соскребали со стен дома (Троицкая, 1927. С. 352). Соль и земля – традиционные средства, предохраняющие тело ребенка от высыпаний. Соль относится также к числу традиционных средств, предохраняющих от «порчи» (Лобачева, 1975. С. 71). В народе говорят, что первый человек на земле был сотворен Всевышним из глины. Аллах придал ему форму и вдохнул в него жизнь. Отсюда использование толченой земли при первом купании ребенка. Землю для первого купания малыша брали также на мазарах святых, под растущими там деревьями, иногда соскребали со стен старого *тандыра*. Кроме того, толченую землю, просеянную через сложенную вчетверо марлю или сито, использовали в качестве присыпки от опрелости у детей грудного возраста и против чрезмерного роста волос на теле у девочек в будущем. Вода с соответствующими добавками называется *чилла суви* (вода сорокадневия). Малыша обливают такой водой не с гигиенической, а с магической целью. Сочетание воды (сначала купание) и земли (последующее припудривание тела) истолковывается исследователями с семантической точки зрения как ритуальное отождествление этих двух

магических действий с целью снискания защиты ребенка у этих двух стихий, которые являются общепризнанными символами плодородия, связанными со сверхъестественными покровительницами рожениц и детей у народов Средней и Передней Азии (*Чвырь*, 2006. С. 70).

Закончив обряд ритуального омовения, рот ребенка смазывали коровьим маслом, после чего мать давала ему грудь. В изголовье роженицы клали лепешку, которая считалась оберегом (*Троицкая*, 1927. С. 352).

В день рождения ребенка готовили традиционное блюдо *атала* – это мучная болтушка, приготовленная из обжаренной на курдючном масле муки с добавлением молока. Это блюдо рекомендовалось есть роженице в течение периода сорокадневия, чтобы восстановить силы. Блюду атала приписывались магические свойства, стимулирующие плодородие. Его давали отведать помимо роженицы другим присутствующим и особенно бездетным женщинам (*Лобачева*, 1989. С. 91).

Покончив с родами и хлопотами с ребенком, бабка-повитуха, или одна из присутствовавших при родах женщин, отправлялась к отцу, чтобы сообщить ему о рождении сына или дочери. По обычаю первому, сообщившему счастливую весть отцу о рождении ребенка, полагается вознаграждение. У узбеков и поныне предпочтение отдается рождению мальчика, особенно первенца – продолжателя рода, наследника семьи. В связи с этим весть о рождении сына во все времена воспринимается отцом намного радостней. Мужчина, у которого первым появился сын, при рождении следующего ребенка уже не так волнуется, как тот отец, у которого первенец девочка. И в дальнейшей жизни мальчик, по сравнению с девочкой, занимает более привилегированное положение в семье. Желание иметь сына, в случае рождения одних дочерей, может оказаться настолько велико, что некоторые супруги по настоянию мужа берут на воспитание мальчика у родственников или из родильного дома.

До сих пор бытует традиционное воззрение о «нечистоте» роженицы после родов. Она не должна приближаться к очагу, готовить еду, прикасаться к посуде и так далее. Согласно традиционному поверью, через 40 дней происходит переход из состояния сакральной «нечистоты» роженицы в обычное состояние (*Кармышева*, 2009. С. 220).

В первые 40 дней с момента появления на свет ребенка (период чилла) мать и особенно новорожденный считались наиболее уязвимыми. Общение с внешней средой у них должно быть ограниченным. Женщина с малышом старается не покидать дом весь период чилла. В связи с этим повивальная бабка посещала дом роженицы в течение 20 или 40 дней (*Худояр-хан*, 1909. С. 38; *Троицкая*, 1927. С. 350). Повитуха и близкие женщины специальными действиями пытались предотвратить грозящую опасность со стороны злых сил.

По традиционному представлению третья, пятая, седьмая и девятая ночи считались наиболее опасными для жизни матери и ребенка, в связи с чем соблюдался ряд обычаев. В эти дни рот, лоб, грудь, ручки и ножки малыша смазывали сажей, которая использовалась в качестве магического средства против детских заболеваний (*Жумаев*, 1991. С. 14). Отпадение пуповины у ребенка отмечалось специально установленными в прошлом обычаями и обрядами. Пуповину заворачивали во что-нибудь и закапывали под плодородное дерево или подвешивали к его ветке. После отпадения пуповины и омовения малыша следовало ритуальное очищение роженицы. Она должна была искупаться. В тот же день на ребенка надевалась первая рубашка. Первая

рубашка сорокадневия называлась *чилла кўйлак*. По традиционному поверью рубашка, надеваемая на ребенка в первые 40 дней, должна оберегать его от «дурного глаза», злых духов. По традиции ее должна была шить мать роженицы. Рубашку шили вручную из мягкой ткани белого цвета, сложенной пополам, с прорезью для головы. Подол не подшивался из-за бытующего суеверия, что мать ребенка не сможет рожать. Другое поверье заключалось в том, что подшивание подола может сказаться на росте ребенка.

В течение сорокадневия у узбеков зафиксированы различные сроки купания ребенка (*Худояр-хан*, 1909. С. 38; *Авдакушин*, 1892. С. 20). Но обязательное ритуальное купание выпадало на 20-й день (конец маленькой чилла) и 40-й день (конец большой чилла).

Современные условия жизни и хозяйствования в городе и на селе способствуют ослаблению строгих запретов, бытовавших в прошлом. Женщина не сидит все 40 дней изолированной от внешней среды. Этот период ограничивается порой 20-ю днями – *кичик чилла*. Когда женщина рождает в родильном доме, она пребывает там от 3-х до 7-ми дней. В этой связи трансформируется традиционное сорокадневие: традиционное первое купание новорожденного, надевание на него первой рубашки и день положения ребенка в колыбель.

В настоящее время, в течение периода сорокадневия, после того как мать возвращается из родильного дома, ребенка купают обычно через каждые 2–3 дня. В воду добавляют разведенный концентрат марганцовки. В качестве моющего средства, не сразу, используют детское мыло. Используют в купании кристаллообразную соль, предохраняющую тело ребенка от высыпаний, придающую ему упругость.

В воду для первого купания опускают денежную мелочь, украшения, т.е. предметы, символизирующие богатство, достаток. После этой процедуры деньги отдают мальчикам, а бусы – девочкам. В жаркое летнее время года в воду для купания добавляют пропущенное через марлю кислое молоко. После купания тело ребенка, все складки на руках и ногах, за ухом тщательно смазывают простерелизованным хлопковым маслом. Пожилые женщины при этом делают ребенку легкий массаж, физические упражнения, направленные на обеспечение правильной формы тела. Например, чтобы шея была красивой и длинной, женщины узбечки осторожно поднимают ребенка за подбородок.

Первый раз ребенка купает свекровь, а за отсутствием ее – мать роженицы или же специально приглашенная пожилая многодетная, всеми уважаемая женщина – *табаррук аёл*. В Ташкенте ее называют *отпоқ ойи* (букв. белая мать), имея ввиду её седину, в Джизакской области – *кайвони*. В крайнем случае, купала сама мать.

После первого купания на ребенка по традиции надевают первую рубашку, которую сейчас называют по-разному – *чилла кўйлак*, *чиллалик оқ кўйлак*, *оқ кўйлак*, *чиллаки*. Зачастую купленные в магазине детские распашонки называют традиционно. После сорокадневия чилла кўйлак как и в прошлом уже не надевают на ребенка, откладывают и хранят иногда до рождения следующего ребенка.

К традиционным способам излечения недугов и разного рода болезней у детей раннего возраста относится паломничество (*зиёрат*) к местам поклонения святым.



Обряд наряжения колыбели. Фольклорный ансамбль из Кашкадарьи. Kitab. Полевые исследования 2008 г.
Фото Р. Абдулаева



Обряд положения младенца в колыбель. Байсун. 2001 г.
Фото А. Арапова

К числу религиозно-магических приемов лечения больных детей относится обрядовая практика шаманов (*бахши*). Например, с таким недугом как эпилепсия, именуемая в народе *шайтонламши* обращаются к помощи женщины-шаманки. Атрибутом бахши является бубен (*чилдирма*), под звуки которого раздается обрядовое песнопение. Шаманский обряд сопровождается принесением в жертву животного, кровью которого обмазывают тело больного ребенка.

В период сорокадневия новорожденного клали в традиционную колыбель (*бешик*) и нарекали его именем. Бытовало поверье, что с положением ребенка в колыбель опасность со стороны злых духов значительно уменьшается. Колыбель обычно переходила от ребенка к ребенку, а иногда от отца к первенцу. Отдавать же чужим детям, а тем более продавать, колыбель нельзя. Можно передавать ее близким, братьям, живущим вместе в одном доме. К детской колыбели в семьях относятся как к реликвии. Первому ребенку все же старались приобрести новый бешик. В некоторых семьях ребенка сначала укладывают в старый бешик, в котором он лежит до *бешик туй*, когда сторона матери принесет в дом приданое малыша, в том числе и новую колыбель. *Бешик* – колыбель общераспространенного среднеазиатского типа. Показателем устойчивости региональных, этноспецифических особенностей ухода за детьми раннего возраста является широкое бытование ее в городской среде, и особенно в сельской местности. Неотъемлемыми атрибутами колыбели являются:

глиняный горшок для сбора мочи ребенка, разновидности трубок (разной формы у девочек и мальчиков) для стока мочи непосредственно в горшок. Помимо этого шьется специально для колыбели постель – матрас и подушка, ляжки, которыми перевязывают малыша и покрывало, набрасываемое поверх бешика. Шьют два матраса. Один с наполнителем из сена, другой – из ваты. Подушка тоже ватная. Встречаются и другие формы колыбели, устроенные по принципу гамака – *беланчак*, *эл бешик* (Задыхина, 1952. С. 371; Гершенович, 1928. С. 9). Чаще всего ребенка укладывали в колыбель на 9-й день. К этому дню уже отпала пуповина. Известно, что первые девять дней с момента рождения считались наиболее опасными для новорожденного. До этого он лежал возле матери. Принимался во внимание



Бешик и подарки новорожденным. Ташкент, Экспедиция 2003 г.

Фото Г.Ш. Зувуновой



Традиционная детская колыбель –
бешик. Кашкадарьинская область
Из фотоальбома «Карши-2700». 2006 г.

Лялька во дворе. Кишлак Мумина-
бад, Шахрисабзский район, Кашка-
дарьинская область. 1957 г.
Фото Г.А. Аргиронуло. Архив ИЭА РАН.
Коллекция Б.Х. Кармышевой



и день положения ребенка в колыбель. Выбирались так называемые счастливые дни – четверг, пятница. А время дня – утро, день (*Троицкая*, 1927. С. 356).

Положение ребенка в бешик проходило в узком кругу женщин и бабушк-повитухи. В настоящее время ее место заняла специально приглашенная многолетняя женщина преклонного возраста, которая отличается положительными чертами характера, живущая чаще всего по соседству. Выполнить обряд может и пожилая женщина – бабушка, пробабушка, проживающая в доме. Собираются женщины-родственницы, соседки. Готовят традиционное блюдо *халвайтар*. Им угощают присутствующих женщин и детей. Приглашенной

женщине, совершившей обряд положения ребенка в бешик, дают отрез ткани или белый платок (*оқлик*). Иногда дают деньги, 2–4 лепешки, сладости, сухофрукты. Праздник по случаю рождения ребенка – первенца *бешик тўй* могли организовать позже, исходя из материальных возможностей стороны матери, на которой лежала обязанность его проведения. Строгие сроки организации семейного торжества по случаю рождения первого ребенка в настоящее время отсутствуют. Его стараются провести до исполнения года ребенку. Рождение других детей в семье отмечают организацией небольшого угощения – *чачалы* (разбрасывание).

Первое укладывание в бешик сопровождается соблюдением некоторых традиционных правил. Перед тем, как ребенка уложить в колыбель, производилось очищение ее огнем (*алас*). Для этого делали фитиль из тканей трех цветов – белой, красной, синей, иногда только из белой. Использование разных цветов в фитиле связано с их магической силой, охранной функцией. Белый, черный, красный – цвета-обереги (*Васильцов, 2007. С. 103*). Три фитиля (*чилла чироқ*) зажигали в помещении, где находился ребенок периода сорокадневия. Свет рассматривался как важное условие защиты женщины и малыша в период сорокадневия. В изголовье колыбели клали предметы, считавшиеся оберегами, способными обезопасить его от порчи и сделать его счастливым – гребень, нож, бритву, перец, лук, хлеб, зеркало и др. Уложив ребенка в колыбель, бабушка-повитуха и бабушка ребенка осыпали ее сладостями, которые обычно подбирали дети. Исполнившая обряд женщина получала вознаграждение.

В основном семья ограничивается тем, что бабушка укладывает ребенка в бешик сама без дополнительного церемониала и расходов. При этом она пожелает малышу здоровья, счастья, долгих лет жизни. У узбеков поверх колыбели набрасывают чапан со словами: «Пусть будет как отец». Когда кладут скатерть поверх колыбели, если в ней девочка, то говорят: «Пусть будет стол обильным».

В прошлом, в день положения ребенка в бешик, ему давалось имя. Это право принадлежало деду, отцу, людям преклонного возраста, пользующихся авторитетом. В настоящее время в выборе имени принимают участие все члены семьи, даже старшие дети. Пока мать находится в родильном доме, члены семьи должны выбрать новорожденному имя, чтобы получить свидетельство о рождении.



Покупка колыбели (бешик) для младенца.
Конец XX в.

Из фотоальбома «Узбекистан – на пути прогресса». 2001 г.

Считалось, что с благополучным завершением периода сорокодневия (*чилла кўчди*) угроза жизни ребенка значительно уменьшается. Матери с ребенком разрешено было выходить из дома. Как и в прошлом, она в сопровождении свекрови и других женщин отправляется в отчий дом. Посещение матери или других близких родственников женщиной с ребенком является обязательным после окончания сорокадневия. По обычаю мать женщины обязана была приготовить угощение и сделать подарки дочери и малышу. С окончанием периода сорокадневия (*чилла*) был связан ряд обычаев. В этот день пекли 40 лепешек и звали женщин, чтобы перерезать ножом нитки на ручках и ножках ребенка, привязанные в день отнадения пуповины (*Троицкая*, 1927. С. 360).

С окончанием периода сорокадневия некоторые женщины специально жарят кукурузу или рис, пекут 40 маленьких лепешек (*кулча*). По одной лепешке и немного жареной кукурузы раздают соседским детям. Иногда просто покупают сладости – конфеты, печенье и другие лакомства, называемые *чилла кулчаси*, которые раздают ребятишкам с надеждой на то, чтобы и их ребенок благополучно рос и бегал, как эти подростки дети.

По традиции современные женщины-узбечки придерживаются периода сорокадневия. Но эти дни не считают уже столь опасными для жизни ребенка и его матери, как это было в прошлом, когда практически отсутствовала квалифицированная медицинская помощь. Современная женщина уверена, что лишь правильный уход за ребенком, своевременное обращение к врачу и профилактика будут положительно сказываться на его здоровье и благополучном росте.

Организация и проведение *бешик тўй* – это задача стороны матери ребенка. Как в прошлом, так и в настоящем мать молодой женщины готовит традиционную колыбель со всеми необходимыми атрибутами. Кроме того, сегодня ребенку приобретают детскую кроватку, коляску и даже велосипед на будущее и другие необходимые для малыша вещи. Обязательно готовится одежда для ребенка. Матери с отцом малыша, родителям и близким зятя готовится тоже одежда в качестве подарка – *сарпо* (с головы до ног). В прошлом вещи шили из дорогостоящих тканей. Сейчас покупают готовую одежду хорошего качества. С угощением, испеченными лепешками, всевозможными сладостями сторона матери несла нарядный бешик с подарками в дом зятя. В настоящее время сторона матери готовит по возможности до шести *дастарханов* (скатерть, в которую кладут приношения). Сторона матери режет барана или же обеспечивает сторону мужа необходимым количеством мяса, риса, моркови, т.е. всем, что требуется для приготовления традиционного блюда – плова. По возможности сторона невесты обеспечивает семейное торжество музыкантами (*созанда*), канатоходцами (*дорбоз*), клоунами (*масхарабоз*). Если на семейном торжестве вдруг без приглашения появляются клоуны на деревянных ходулях (*ёғоч оёқ ўйновчилар*), то в народе считают это добрым предзнаменованием для ребенка.

Количество приглашенных в зависимости от возможностей проведения семейного торжества колеблется от 30 до 100 человек. Приглашают родственников, соседей, знакомых, друзей, коллег с работы. Гости приносят подарки ребенку, матери и дастархан – в ответ гостям раздают сладости и сухофрукты.

Благополучное рождение ребенка – важное и радостное событие в жизни узбекской семьи. Традиционно уязвимыми у узбеков, как и у других среднеазиатских народов, считались первые дни жизни малыша. Вера в возможность нанесения вреда, порчи и глаза со стороны демонических существ и некоторых людей объясняет насыщенность периода сорока дней (*чилла*) после родов различными поверьями и магическими обрядами. Родившая женщина соблюдает ряд традиционных установок и правил поведения, чтобы обеспечить себе и своему малышу здоровье и благополучие.

ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С РАННИМ ДЕТСТВОМ

По отношению к детям младенческого периода жизни у узбеков Ташкента, Ташкентской и Ферганской областей используется термин «*чақалоқ*», у узбеков Джизакской области – «*бубак*» или «*гўдак*», у хорезмских узбеков – «*бобек*». Узбеки и таджики Бухарской области ребенка в возрасте с момента рождения до 1–3 лет называли «*мурзак*», «*кўкракдаги бола*» – грудной ребенок, младенец. А с 2–3 лет до 6–7 лет – «*гўдак*», «*кичик бола*», «*баччаи майда*» – маленький ребенок, детей с рождения до 12–13 лет называют также «*сагир*», «*сагир ёши*» (Жумаев, 1991. С. 21). Слово «*сагир*» арабского происхождения. Оно может одинаково употребляться в отношении детей обоего пола – смысл слова означает ничего не понимающее, несмышленое дитя. У узбеков считалось, что период младенчества заканчивается в три года, когда ребенку первый раз состригали волосы, после чего он вступает в следующую фазу своей жизни – детство (Сухарева, 1929. С. 154).

К особенностям ухода за младенцем у узбеков относится нерегулярное кормление грудью. Детей обычно долго не отнимают от груди, вплоть до 2-х лет, а раньше и до 3-х, вплоть до следующей беременности (Абрамзон, 1949. С. 129; Зарубин, 1927. С. 372; Наливкин, Наливкина, 1886. С. 178; Моногарова, 1969. С. 217).



Мать с ребенком. Кишлак Нондек, Миракинский район Кашкадарьинская область. 1957 г.
Фото Г.А. Аргиропуло. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой



Дедушка с внуком

Фото из журнала «Демократизация и права человека». 2003 г. № 1

ску из курдючного сала, завернутого в ткань. Ее давали ребенку через 40 и даже 20 дней после рождения, в зависимости от количества грудного молока у матери (Моногарова, 1969. С. 218).

Эмоциональный тонус взрослых в общении с малышом в узбекской семье традиционно заботливо-теплый. Используется обилие ласкательных слов, таких как *жонгинам* (душа моя), *кўзичогим* (ягненок мой), *айланай* (дорогой мой) и многие другие.

Взрослые стараются постоянно разговаривать с ребенком, чтобы развить у него речь. Эта обязанность на первых этапах воспитания выпадает больше на долю матери и бабушки. Особенно усиливается разговорное общение с малышом, когда он начинает издавать первые звуки – «на-на», «да-да», «бува-ува» и др. Постепенно, в процессе общения со взрослыми, ребенок начинает усваивать родной язык, родную речь. Указывая на тот или иной предмет, находящийся в поле зрения малыша, произносится его название и назначение. Еще исследователи дореволюционного быта узбеков отмечали в результате своих наблюдений, что первые слова, которые произносил ребенок, были об-

Строгих часов кормления ребенка женщины не придерживаются. Кормят тогда, когда малыш захочет есть, и при каждом проявлении им беспокойства. Для обилия молока кормящей женщине рекомендуют хорошо питаться и пить черный чай с молоком. У населения Средней Азии он известен под названием «шир-чай». Считается, что чай с молоком придает силу, а у кормящей женщины от него хорошо образуется грудное молоко. В период кормления грудью ребенка начинали прикармливать сначала коровьим молоком, а в возрасте 4–5 месяцев – мучной болтушкой с салом (Наливкин, Наливкина, 1886. С. 175). Если у матери отсутствовало грудное молоко, то прибегали к помощи кормящей родственницы или соседки. Современная женщина при недостатке грудного молока начинает прикармливать ребенка специальным детским питанием промышленного производства.

В прошлом в качестве прикорма использовали также со-

рашены к матери и отцу (*Наливкин, Наливкина, 1886. С. 179*). А в разговоре с малышом родители, вместо правильного звучания того или иного слова, использовали созвучные им легкоусвояемые ребенком такие слова, как «па-па» вместо «иссиқ» (горячий), «ма-ма» вместо «эмчак» (грудь).

Взрослые помогают ребенку усвоить традиционные формы взаимоотношений. Находящегося в окружении членов семьи, родственников ребенка обучают наглядно номенклатуре родства – *ана сенинг бобонг, буванг, даданг, онанг, аканг* (вот твой дедушка, бабушка, отец, мать, брат).

В общении взрослых с детьми раннего возраста используется такое средство народной педагогики, как фольклор, составной частью которого являются колыбельные песни (*алла*). Нежный голос матери или бабушки, исполняющей их, доносит до ребенка так необходимые в ранние годы жизни положительные эмоции. Кроме того, колыбельные песни у любого народа являются начальным этапом приобщения малыша к духовной культуре народа, к этнокультурной среде.

Народная педагогика располагает и рядом других разнообразных средств общения с детьми раннего возраста, способствующих развитию его умственных способностей – речь, память, мышление, слух и др. Помимо колыбельных песен к ним относятся народные песни для детей, считалки, сказки, загадки, скороговорки. Дети, слушая колыбельные песни, знакомясь с народными мелодиями, пользуясь в игре считалками, песнями, запоминают слова родного языка, цифры, числа, названия животных, отдельных предметов (*Пирлиев, 1980. С. 61*). Большую познавательную и воспитательную роль в общении взрослых с детьми раннего возраста играют народные сказки, в которых отражены быт, занятия, обычаи и нравы узбекского народа.

С большой радостью взрослые воспринимают попытки ребенка делать первые шаги. В силу некоторых особенностей воспитания нередко были случаи, когда дети в узбекской семье начинали поздно делать первые шаги. Объяснялось это привычкой постоянного пребывания ребенка на руках взрослых вплоть до 2–3-летнего возраста. Кроме того, считалось большим грехом для родителей быть причиной плача ребенка, поэтому его старались всячески ублажать, в том числе носить на руках, стоило ему начать капризничать (*Наливкин, Наливкина, 1886. С. 177, 178*).

Первые шаги ребенка отмечали различными обрядовыми действиями, смысл которых заключался в обеспечении свободной ходьбы ребенка. Когда ребенок пытается стоять самостоятельно и делать первые неуверенные шаги, то вслед за ним, как и в прошлом, разбрызгивают воду. Во время попыток ребенка делать первые шаги, между его ножками перекачивали коробочку хлопка, орехи, специально испеченные для этой цели маленькие лепешки – *кулча*, которые затем раздавали детишкам. Использование в обрядовых действиях по поводу первых шагов ребенка у узбеков хлопка, орехов, лепешек присуще народам, у которых преобладал хозяйственный тип земледельцев. Среди полукочевых в прошлом групп узбеков бытовал обряд *тушов кесди*. Слово «*тушов*» имеет смысл стреноживать, налагать путы на ноги животного (коня, осла). Смысл обрядовых действий, при которых пестрая бело-черная нитка (*ола ит*) привязывалась к щиколоткам ног малыша, а затем перерезалась пожилой женщиной, по-видимому, связан с желанием убрать условные путы, мешающие ребенку свободно передвигаться. Этот обряд детства можно тоже условно отнести к числу так называемых скотоводческих обрядов. Узбеки

Бухарской области исполняли подобный обряд только в том случае, если ребенок по тем или иным причинам не начинал вовремя ходить. Обязательно пекут маленькие лепешки, которые также раздают присутствующим детям. Женщины при этом приговаривают: «*Чопқиллаб юр*» (не болей). Таким детям пожилые женщины рекомендуют также готовить специальную массу из черного кишмиша и курдючного сала. Ее втирают в ноги, но не на ступни. Черный кишмиш, считают, содержит необходимые витамины, а курдючное сало придает силу.

Такие события в жизни малыша, как прорезывание первого зуба, срезание первых ногтей обычно не отмечают в современной узбекской семье.

В недалеком же прошлом старшие члены семьи с появлением первого зуба у ребенка сыпали ему на голову *мош* (бобовая культура) и рис. Делали это с пожеланием, чтобы зубы у малыша были белыми как рис и чтобы они прорезались свободно, подобно тому, как раскрывается созревший маш. С появлением первого зуба у ребенка обжаренный рис, предварительно замоченный в воде, раздают соседским детям. Чтобы зубы прорезались безболезненно, голову и пятки ног малыша смазывают хлопковым маслом.

Ногти ребенка в младенческий период жизни обычно не стригут, так как они сами обламываются. Когда впервые возникала необходимость их срезать, ногти девочки предварительно опускали в муку или же касались ими *сурпы* (скатерть для разделки теста), чтобы она выросла хорошей хозяйкой. Ногти же мальчика предварительно касались книги, чтобы он вырос умным и мудрым.

Первые ногти ребенка и срезаемые в дальнейшем по мере необходимости, выбрасывают туда, где растут цветы. Их закладывают также в какую-нибудь щель в стене дома или же в вентиляционное отверстие под полом в наружной стене дома (*девор*). По существующему поверью со срезанными ногтями, также как и с волосами, следовало поступать осторожно, не выбрасывать их куда попало.

Сроки первой стрижки колеблются. Чаще всего волосы ребенку срезают до года или в год. Первые внутриутробные волосы малыша считают *харом соч* (нехорошим волосом). Если в доме живет представитель старшего поколения (или его могут специально пригласить), то по обычаю он должен делать первую стрижку ребенку. Обычно он срезает небольшой клочок волос с головы малыша, остальное уже сами родители.

Первые волосы закапывают, как правило, под плодовое дерево или виноградник. В Джизакской области первые волосы ребенка смешивали с козьей шерстью и пряли нитку, приговаривая: *Эчкидек бўлиб юрсин* (Пусть будет шустрым, как козленок).

В прошлом в семьях узбеков по случаю первой стрижки волос ребенку в возрасте от одного года до трех лет отмечали семейное торжество «*соч тўй*», значение которого было состричь не все волосы с головы, а оставить пучки волос. Мальчикам оставляли на темени один пучок, девочкам не стригли на макушке по обе стороны две пряди (*Фирштейн*, 1978. С. 201). Отросшие пряди заплетали в косички, к концам которых привязывали кораллы, бусы или амулеты (*Наливкин, Наливкина*, 1886. С. 178), а когда отрастали остальные волосы, их вплетали вместе с двумя прядями волос. Девочку стригли так лет до 7–8. Мальчику в возрасте 5–7 лет пучок волос, оставленный с *соч тўя*, состригали на *суинат тўй* (*Фирштейн*, 1978. С. 202). Срезан-

ные первые волосы ребенка, а также состриженный пучок волос на суннат тўйе иногда посвящали мазару с целью отдать ребенка под покровительство того или другого «святого» и тем самым обезопасить его от возможных бед и несчастий.

На первые годы жизни ребенка приходится соблюдение большинства традиционных обычаев и обрядов. Многие из них трансформировались, изменили форму, утратили магическое значение, а иногда и вредное содержание. Сохраняются названия прежних обрядов, порой утративших свою традиционную суть, но в которых прослеживаются отголоски древних верований.

ТРАДИЦИОННОЕ ПРАЗДНЕСТВО СУННАТ-ТЎЙ (ОБРЕЗАНИЕ)

Традиции и обряды детского цикла не имеют различий в гендерном отношении. Однако в узбекской семье существует один важный обряд, связанный с мальчиками, – празднество *суннат-тўй* (*суннат-той*) или его называют еще *ўгил тўй* (праздник сына), *хатна тўй* (праздник обрезания), которое устраивается в связи с обрезанием мальчика. Анализ обычаев, входящих в суннат-той, вскрывает его основную характерную черту, а именно – суннат-той не является только семейным празднеством. Оно выходит далеко за рамки семьи, и в прошлом всегда являлось празднеством всей общины и всецело было подчинено нормам общинной жизни (*Снесарев, 1971. С. 262*).

Важность этого обряда заключается еще и в том, что его называют не просто обрядом или ритуалом, а *тўйем* (свадьбой или праздником), и как заметил В.Н. Басилов: «У узбеков, таджиков, туркмен, киргизов, каракалпаков праздник обрезания – самое главное семейное торжество, более значительное, чем свадьба» (*Басилов, 1996. С. 99*). Это связано, в частности, с тем, что обрезание в мусульманском мире издавна рассматривается как признак принадлежности человека к исламу. Еще в 70-е годы XX столетия Г.П. Снесарев отмечал, «что среди обычаев, имеющих непосредственную связь с мусульманством, имеется один (суннат-той. – *Ред.*), который до сих пор выполняется повсеместно и в значительной степени сохранил свои характерные черты» (*Снесарев, 1971. С. 256*).

Обрезание входит в разряд обязательных обрядов, и является желаемым и рекомендуемым ритуалом. Первое значение слова «*суннат*» в арабском языке означает обычай или практика. Другим значением является предание, т.е. совокупность хадисов о высказываниях и делах Пророка Мухаммада. Несмотря на смысл слова *суннат*, население региона убеждено, что обрезание является одним из главных и обязательных ритуалов, который является подтверждением принадлежности семьи и мальчика к исламу.

В то же время имеются исторические корни традиции суннат. Данный обычай, «восходит к арабской, общесемитской, а может быть и более широкой и древней традиции Юго-Западной Азии и восточных районов Африки. Это означает, что собственно арабы воспринимали этот ритуал как данность, поэтому им не приходило в голову специально оговаривать его необходимость в момент, когда формировались основные постулаты мусульманского вероучения» (*Абашин, 2001а. С. 203*). Это было также вызвано природно-

климатическими условиями, вынуждающими соблюдение правил санитарии, для предупреждения болезней при жарком климате.

Учитывая общественный характер праздника, становится ясным, почему каждая семья, имеющая сына, старается выполнить этот обряд. Это связано как с выполнением религиозного долга, так и ответной мерой отца мальчика перед семьями своей родни и махалли, у которых он был на подобных мероприятиях. Известный русский исследователь XIX в. Н.С. Лыкошин писал: «Не сделать угощения в соответствующее время нельзя, не уронив себя в мнении общества, уже потому, что это значило бы изменить обычаю и уклониться от оплаты за угощение тем из знакомых и близких, которые в свое время приглашали на подобные пиры» (Лыкошин, 1916. С. 334).

Изучая обряд суннат-той в одном из кишлаков Ферганской области, С.Н. Абашин пришел к выводу, что «праздник по случаю обрезания является мероприятием не только для мальчика, но и для более широкого круга лиц – в этом состоит социальная сущность обряда и причина его огромной социальной важности (Абашин, 2001а. С. 208). Бытует мнение, что «настоящим» мужчиной молодой человек становится не в момент женитьбы, а тогда, когда его первому сыну будет сделано обрезание, точнее, когда будет организовано празднество по этому поводу. В действительности считается, что после обрезания мальчик по-настоящему становится мусульманином, и ему только после этого ритуала разрешается совершать жертвоприношение и резать скот (корову, барана, петуха и т.д.). Суннат-той превосходит другие семейные празднества своей многолюдностью. На этот праздник приглашаются не только родственники, соседи и жители всего квартала (махалля), но и гораздо более широкий круг людей – жители двух и более кварталов.

К этому событию семья мальчика начинает готовиться задолго, иногда со дня его рождения: приобретает подарки, откладывает деньги. Родители мальчика должны приготовить подарки (*сарпо*) для всех близких родственников – для своих родителей, родных братьев и сестер, дядей и теток по матери и отцу мальчика. В сарпо входят национальные платки и халаты, рубашки, отрезки дорогих и красивых («модных») тканей. Отдельно готовятся подарки и для так называемых агентов обряда: *мулла, отинча, уста, дастурхончи*, которые исполняют роль «оказывающих услуги» (Kandiyoti, Azimova, 2004).

В прошлом столетии обрезание совершалось в основном в возрасте от трех до семи лет (до школьного возраста), обычно весной или осенью, так как считается, что в жаркое или холодное время года рана может воспалиться, и долго не будет заживать. Нередко хирургическая операция обрезания совершается в этот период, а сам праздник суннат-той отмечают летом, когда в изобилии фрукты и овощи, а население сельских районов более или менее свободно от сельскохозяйственных работ. В настоящее время известно много случаев, когда обрезание стали делать в период *чилли* (40 первых дней жизни ребенка), информаторы объясняют это тем, что в этом возрасте ребенку психологически легче перенести эту процедуру.

Хотя имеются региональные различия в проведении суннат-тоя, все же основные этапы и правила проведения являются едиными для всех областей Узбекистана. Суннат-той обычно продолжается не один день. Сама подготовка к угощению жителей махалли и других гостей уже означает начало праздника. В большой семье, где несколько мальчиков-внуков хозяин дома одновременно проводит общий суннат-той очень торжественно. Для после-

дующих внуков достаточно самого ритуала обрезания и приглашения только близких родственников и нескольких соседей. Таким образом, в каждой семье, независимо от количества мальчиков, один раз необходимо провести этот обряд для общины.

В сельской местности суннат-той справляют во всех семьях без исключения. В семьях городской интеллигенции не всегда так пышно празднуют суннат-той. В силу существующей традиции они отмечают обряд под видом дня рождения ребенка. Конечно, затраты значительно меньше, но празднество или угощение близких по поводу ритуала обрезания совершают независимо от социального положения.

За несколько дней до суннат-тоя в доме хозяина происходит мужское собрание, носящее название *маслахат оши* (*кенгаш-туй* или *маслахат*), на котором участвуют старейшины махалли и близкие родственники-мужчины отца мальчика. На этой встрече обсуждаются все детали проведения праздника. Глава семьи, устраивающий торжество (*туйнинг эгаси*), докладывает собравшимся соседям по кварталу, сколько продуктов заготовлено, сколько дней будет длиться праздник, на кого будут возложены главные функции в обслуживании гостей (*Басилов*, 1996. С.101).

Вопрос о количестве продуктов (риса, масла, муки и др.) является одним из важных на маслахате. От этого зависит число гостей. Пригласить как можно больше гостей – непереносимое желание, причем скорее не самого хозяина праздника, а участников мужского собрания. В некоторых случаях выносятся решения о помощи хозяину дома, которую оказывают в таких случаях обычно его родственники (*Снесарев*, 1971. С. 258). Каждый является на суннат-той с подарком (*туйёна*) – деньгами, пищей, вещами. Чем теснее родственные (дружеские) связи с семьей «хозяина тоя», тем значительнее дар (*Басилов*, 1996. С.101).

Вопрос о дне проведения торжества также решается на мужском собрании, причем назначение этого дня прерогатива старейшин общины, которые учитывают планы всех семей на этот период, чтобы не проводилось несколько мероприятий одновременно. Глава семьи только высказывает свое предложение.

На этом же совете отец мальчика называет имена музыкантов и певцов, которых он хочет пригласить на торжество, старейшины назначают лиц, которые должны за ними поехать.

Для праздника требуется один и тот же набор предметов – большие котлы, столы, бак для кипячения воды, чайники, *дастарханы*. Все это является общей собственностью махалли и находится на хранении в одном из домов. Семья, устраивающая суннат-той, может быстро получить данный набор предметов. Махаллинский комитет следит за тем, чтобы праздники в махалле не проводились в одни и те же дни. Совет, даже проведенный весьма формально (ибо хозяин уже сам определил размер затрат и круг гостей), и сегодня воспринимается людьми как согласие или благословение махалли на проведение суннат-тоя.

Проведение суннат-тоя предполагает ряд ключевых фигур (агентов обрядов) в организации обслуживания гостей. Один из них – *уста* (в переводе на русский язык «мастер»), делающий обрезание мальчику. Кроме того, он вместе с главой семьи на мужской половине преподносит в конце торжества подарки другим лицам, ответственным за проведение праздника и об-

служивание гостей. Большую роль играет *дастурхончи* – распорядительница праздника на женской половине праздника. Она является непосредственным исполнителем всех действий обряда, следит за правильной очередностью их проведения, помогает хозяйке дома достойно принять, рассадить всех гостей, соблюсти порядок во всех обрядах. В её функции входит принять гостей на этой стороне и проследить за тем, чтобы угощение получила каждая женщина, кроме того она отвечает за своевременный возврат *дастурхонов* (завернутые в скатерти горячая еда в посуде, лепешки и подарки), которые принесли на той женщины.

Хотя за порядком следят уста и дастурхончи, важность мероприятия усиливается и тем, что руководит процессом на всех этапах суннат-тоя председатель праздника (*тўй раиси*). Во все времена эту роль играл глава общины. В настоящее время эту роль обычно исполняет председатель махаллинского комитета (*махалла оқсоқоли*).

Кроме этих трех фигур оказанием услуг еще занимаются повар, пекарь и чайханщик. Главной задачей повара (*ошпаз*) является приготовление блюд, которые подаются гостям. Особенно обращают внимание, насколько этот специалист вкусно готовит плов. Если семья заранее знает такого повара, приглашают его, в другом случае советуются с родственниками или решают этот вопрос на общинном совете. В прошлом на больших тойях на праздничные лепешки расходовалось большое количество муки – в этом случае приглашали специального пекаря (*новвой*). При обилии гостей это трудная и ответственная процедура, занимающаяся несколько дней. В случаях, когда выпечка хлеба для праздника производится согласно традиции, хлебопек с группой помощников, 4–5 учеников-*шогирд*, сооружает специальную печь для хлеба (*тандир*). Сегодня хлеб можно привезти, предварительно договорившись и из пекарни (*новвойхона*). Это освобождает готовящихся к проведению обряда от хлопот по покупке *тандыра*, его установке и т.д. В обязанность чайханщика (*чайхоначи*, или *бокчи*; *бок кўйган* – от русского «бак», «бачок») входит следить за тем, чтобы в большом баке в нужное время всегда была кипяченая вода для чая.

За 2–3 дня до суннат-тоя проводится ритуал чтения Корана – *хатми Куръон*. Собирают мужчин 10–15 человек, среди которых есть муллы. В этот день режется баран, из мяса которого готовят шурпу и плов. После угощения читается 30 пунктов (*порра*) из Корана. Каждому участнику *хатми* дают халат, платок, рубашку. Хатми Куръон посвящается предкам, которые не дожили до этого дня и не могут видеть, как справляют их внукам и правнукам суннат-той.

За день до суннат-тоя в доме собираются родственники, ближайшие соседи из махалли. В XX столетии, когда хлеб выпекался в доме, проводился один из обрядов, называвшийся *сурпа очди* или *тандир куриши* (расстелить сурпу или построить тандыр). В этом обряде принимали участие только женщины – соседки из махалли, родственницы. Другой обряд, который проводится и в наши дни на всех обрядах жизненного цикла, называется *сабзи арчди* (чистить морковь) или *сабзи тўғраш* (резать морковь), и участвуют в нем только мужчины – родственники и соседи из махалли, которые очищают и режут морковь для плова.

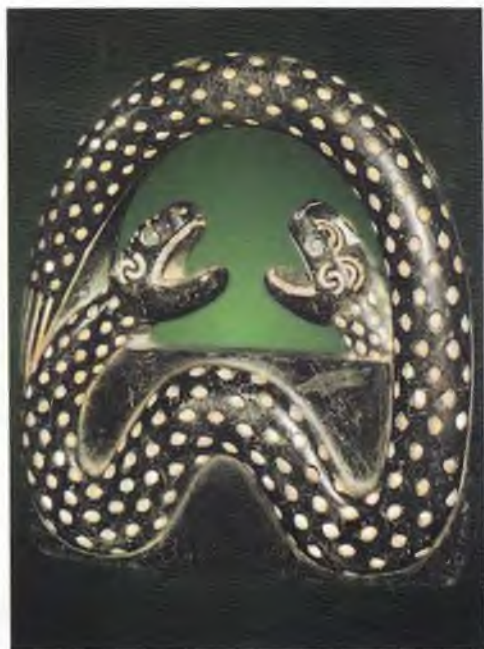
Суннат-той начинается рано утром, с 7 часов у дома играют *карнай* и *сурнай*, оповещая, таким образом, жителей махалли о начале праздника.

Кушанский принц. I в. н.э. Музей Института
искусствознания АН РУз
Фото А. Хакимова



Изваяние змей. Камень. Бронзовый век. Сох
Из фотоальбома «Маргилян-2000». 2007 г.

Блюдо. Афрасиаб. X в. Надпись почерком
куфи: «Благословение владельцу сего».
Фото А. Хакимова





Костюм невесты. Самарканд. 80-е годы XX в.
 В кн.: *Садикова Н.* «Узбек миллий кийимлари XIX–XX асрлар». 2006 г.

Костюм джанди. Ташкент. Начало XIX в.
 В кн.: *Садикова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

Костюм жениха. Ташкент. Начало XX в.
 В кн.: *Садикова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

Праздничный костюм мальчика. Ташкент. XX в.
 В кн.: *Садикова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Костюмы городского хакима и сарбаза. Ташкент. Конец XIX в.
 В кн.: *Садикова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Костюм джагида, Ташкент.
Начало XIX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Костюм жениха, Ташкент.
Начало XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

Праздничный костюм мальчика, Ташкент. Начало XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.





Тюбетейки. Кашкадарья. Вторая половина XX в.
В кн.: *Садыхова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Тюбетейки. Ташкент. Фергана. Конец XIX – начало XX в.
В кн.: *Садыхова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

Золотошвейные тубетейки. Бухара. Конец XIX – начало XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Пожилая женщина с накидкой.
Байсун. Середина XX в.
Фото А. Аширова



Хан-атлас. Узоры чакрым табдили 1958 г.,
кора карга 1959 г.

В кн.: «Народное искусство Узбекистана». 1978 г.



Золотошвейная обувь. Бухара. Конец
XIX – начало XX в.

В кн.: *Садыхова Н.* «Национальная
одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Интерьер узбекского дома. Ташкент. XIX в.
Из фотоальбома «Ташкент–2200». 2009 г.



Самаркандский плов, жареные пельмени, самса слоёная с мясом, шашлык бешбармак.
Ташкент
Из фотоальбома «Ташкент–2200». 2009 г.



Ташкентский патир
Из фотоальбома «Ташкент–2200».
2009 г.



Женщина у тандыра. Кишлак Пшагар, Зааминский район, Джизакская область. 1988 г.
Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

Костюм невесты. Ташкент. Начало
XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная
одежда узбеков (XIX – XX вв.)». 2003 г.



Карнай оповещает о приезде жениха за невестой
Фото из журнала «Лаззат». 2008 г.



Регистрация брака на свадьбе. Ташкент
Фото Г. Зунуновой



Молодожены. Кишлак Быгмы, Шах-
рисабзский район. 1957 г.
Фото Г. А. Аргиропуло. Архив ИЭА РАН.
Коллекция Б.Х. Кармышевой

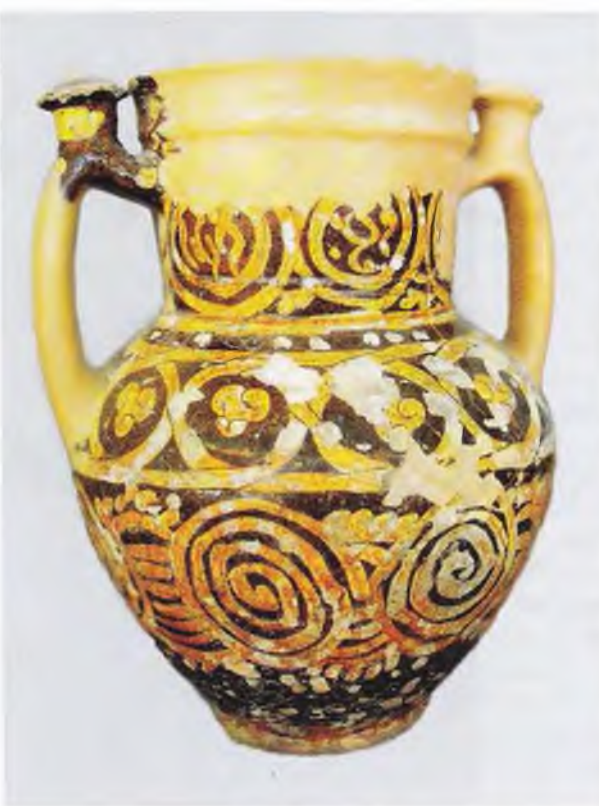


Президент Республики Узбекистан И.А. Каримов на празднике Навруз
Из фотоальбома «Ташкент–2200». 2009 г.



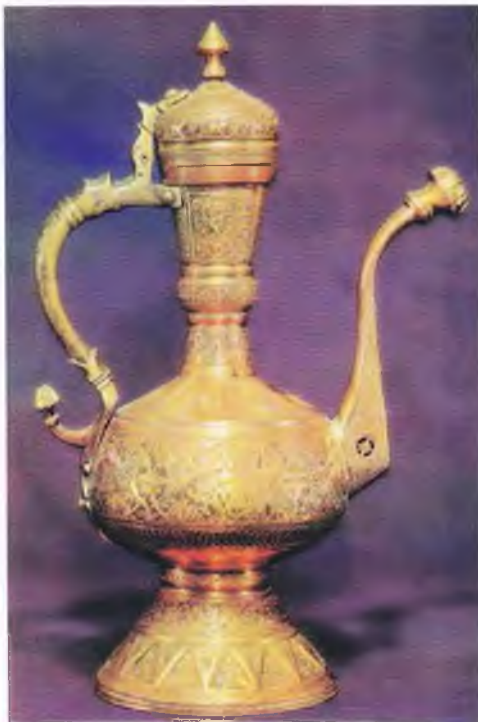
Празднование Навруза
Из фотоальбома «Ташкент–2200». 2009 г.

Кувшин. Афрасиаб. X в.
Фото А. Хакимова

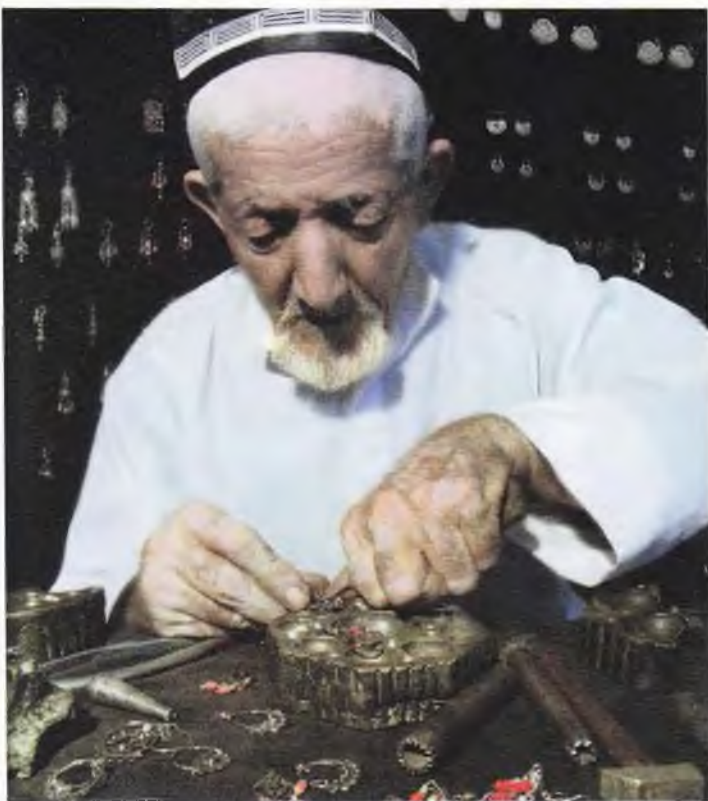


Офтоба – сосуд для воды. 1976 г.
В кн.: «Народное искусство Узбекистана». 1978 г.

Кумган. Хива. Начало XX в.
Ичан-кала. 2006 г.
Фото А. Хакимова



Ювелир. Конец XX в.
Из фотоальбома
«Маргилан–2000». 2007 г.



Чеканщик по меди со своими учениками. Конец XX в.
Из фотоальбома «Маргилан–2000». 2007 г.

Височное украшение – Бодомой.
Хорезм. Начало XX в.
Фото А. Хакимова



Налобное украшение. Ташкент.
Фергана. XIX–XX вв.

В кн.: Садикова Н. «Ўзбек миллий кийимлари XIX–XX асрлар». 2006 г.



Изготовление музыкальных инструментов. Конец XX в.
Из фотоальбома «Карши-2700», 2006 г.



Изготовление колыбели. Маргилан.
Из фотоальбома «Маргилан-2000», 2007 г.



Вышитое изделие. Нуратинский район, Самаркандская область
Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой



Сумочка вышитая. Нуратинский район. Предположительно – узбеки-кунграты. 1976 г.
Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

Декоративная вышивка сузани
Из кн.: «Народы Средней Азии и
Казахстана». 1962 г. Т. 1



Коллективная декоративная вышивка
Из фотоальбома «Карши-2700». 2006 г.



Сюзане-ой-паляк. Ташкент. Начало XX в.
Фото А. Хакимова



Ковер кунградов – ок-эили. Дехканабад. Кашкадарья. 1980 г.
Фото А. Хакимова

Выходной костюм молодой женщины. Ташкент. XIX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



Мурсак. Ташкент. Середина XIX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.

Саллабандон. Бухара. Конц XIX – начало XX в.

В кн.: *Садыкова Н.* «Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.)». 2003 г.



В первую очередь к этому времени начинают собираться приглашенные мужчины, которые получают угощение. Ближе к полудню в доме собираются женщины с дастарханами, в которые завернуты лепешки, конфеты, самсы, печенья. Родственницы и близкие соседи приносят также горячие блюда. Сверху угощения кладут одежду для мальчика и отрез на платье для хозяйки дома (это или мать мальчика, или бабушка по отцовской линии). Каждой женщине дастурхончи возвращает *пейш-дастурхон* (ответное угощение).

В доме хозяина собравшиеся гости располагаются в комнатах и на улице перед входом во двор. После мытья рук разносят плов. Функции обслуживания, как на мужской, так и на женской половине, выполняет в основном молодежь.

Из гостей особым вниманием пользуются иногородние родственники и свойственники. По обычаю они привозят с собой баранов и деньги – все это передается хозяину тоя.

На суннат-той важна роль свата (*қуда*) – отца матери ребенка (*келин*), которому сделано обрезание, и пришедших с ним гостей. Сват несет большие расходы на праздник: если он человек состоятельный, то дарит бычка, мясо которого идет на праздничное угощение. Свата и пришедших с ним членов его семьи, родственников, соседей и друзей встречают с особым почтением, располагая в лучших помещениях. Женщинам из группы сватов также отводят особые комнаты, отдельно от других гостей. После угощения приводят мальчика – виновника торжества – в новой одежде, и присутствующие одаривают его деньгами. Мальчика водят и по домам соседей, где находятся гости.

На празднестве активное участие принимают дети – только мальчики из этой махалли. Они уводят мальчика, которому будут делать обрезание. *Одам боши* (главный) – один из старших ребят, не младше 10 лет, ведет мальчика в магазин и покупает ему игрушки. После покупки игрушек мальчики прячут его у кого-нибудь дома. Когда время подходит к обрезаанию, родители мальчика «выкупают» его у ребят за деньги, им также дают продукты для приготовления плова – мясо, рис, морковь, лук, масло. На следующий день мальчишкам готовится плов в доме, где они прятали того, кому сделано обрезание.

Во второй половине проходит *томоша* (представление). Подробно эту часть традиции описывал Г.П. Снесарев: «Томоша на *суннат-тоё* состоит из ряда представлений и состязаний, следующих в определенном порядке, который не нарушается. Начинают выступления музыканты, – певцы и *масхаравоз* “скоморохи”, иногда *дорвоз* “канатоходцы”. После этого начинается *қўчқор-уруштириш* “бой баранов”. Любители такого вида состязаний заранее и специально тренируют баранов. Любой желающий может привести на *той* бойцового барана. Перед боем особый *жарчи* “глашатай” объявляет о призе, который получит хозяин, чей *қўчқор* “баран” выйдет победителем. Обычно таким призом бывает баран. При ничейном результате владельцы кучкоров получают платки. Особенной любовью у населения пользуется следующий вид состязаний – *кураш* “борьба”, в которой участвуют известные, иногда очень издалека приезжающие *наван* “борцы”. Их специально не приглашают; они заранее знают о готовящихся больших тоях и приезжают, поступая перед состязанием на довольтствие к хозяину тоя» (Снесарев, 1971. С. 260).



Обряд обрезания мальчика. Сурхандарьинская область. Байсун. 2000 г.
Фото А. Арапова

В настоящее время, многие ритуалы и обряды не выполняются. Причины и в большой занятости населения, и нежелании лишних затрат. Единственно, что сохранилось до наших дней, так это катание мальчика на коне в районах, где развито скотоводство. Примерно с 1970-х годов стало обычным справлять обряд под русским названием «вечер» (в 7–8 часов вечера), раньше этой части в *суннат-тое* не было. Во дворе накрываются столы и готовится еще раз угощение для гостей среднего и молодого возраста. Звучит музыка, артисты поют зажигательные песни, присутствующие танцуют.

До «вечера» совершается обряд *чупрон* или *чипрон*. Само обрезание производится обычно без посторонних, в узком кругу родных и близких. В дом приглашаются *оқсоқолы* в количестве 5–6 человек и *мулла* из махалли. Они сидят в комнате, где будет проходить обрезание. Здесь же находятся родственники-мужчины. Родители мальчика всем присутствующим дарят *сарпо*. *Уста* (мастер, совершающий обрезание), который есть в каждой махалле, обходит присутствующих в комнате с подносом, куда те кладут деньги. Их на подносе делят между собой уста и мулла, большая часть достается первому.

В это же время во дворе дастурханчи привязывает к столбу или дереву мать и бабушек мальчика. Вокруг собираются родственницы и ближайшие соседки из махали, собравшиеся «выкупают» привязанных у дастурханчи, они кладут для нее на поднос деньги или отрез ткани, дастурхончи, в свою очередь, из вырученных денег отдает небольшую сумму старшим женщинам и бесплодным, если таковые имеются среди присутствующих.

В центре комнаты, после ухода аксакалов, уста кладет мальчика на одеяла, специально сшитые к этому событию. Иногда это сопровождается магическим обрядом: на постель ненадолго ложится бездетная женщина, желаю-

шая иметь ребенка. В других местах, наоборот, строго следят, чтобы этого не произошло, так как ее *зиён* (ущерб) может повредить ребенку (*Снесарев*, 1971. С. 261). Затем на одеяла ложится ребёнок, вокруг него рассаживаются родственники и его друзья, кроме которых никто не должен входить в эту комнату. Чтобы ребенок не капризничал, друзья развлекают его, а родственники обещают купить игрушки, если сам дитя будет вести себя спокойно. Мальчики с детства знают, что эта операция важна для мусульманина. Поэтому они внутренне готовы к ней и держатся достойно.

Мулла, сидя рядом с уста, дает свое благословение. Ритуал совершается быстро с помощью острого ножа, ранку посыпают золой (сожженная вата), сверху накрывают для защиты тюрбетейкой. В чашку из-под золы все присутствующие кладут деньги.

Обряд сопровождается всевозможными ритуальными действиями. Под подушку, на которой лежит мальчик, кладут обычные в этих местах обереги от злых духов – две лепешки, перец, соль, чеснок и нож, а когда есть подозрение, что в комнату входила недоброжелательно настроенная женщина, то и магическую траву *исирик* или *испанд* (рута). Чтобы обрезание прошло быстрее и спокойнее, мать ребенка в это время должна положить палец в пиалу с водой и вынуть его только тогда, когда закончится процесс обрезания.

Ребенок лежит на одеялах несколько дней, пока рана не заживет. Соседи и родственники поздравляют его, дарят ему игрушки, костюмчики, рубашки, конфеты и т.д. Друзья сидят около него и только ночью уходят к себе домой. В последующие дни уста также навещает мальчика, приносит ему сладости и игрушки, стоимость подарков находится в прямой зависимости от того, сколько денег он выручил на этом суннат-тое. В течение семи дней ребенка не оставляют одного – приблизительно столько же времени в комнате горит



Мальчик после обрезания. Сурхандарьинская область. Байсун. 2000 г.
Фото А. Аранова



Мальчик в праздничном костюме на суннат тўе,
г. Нурага. Экспедиция 2006 г.
Фото А.А. Аширова

лампа. Дней через 8–10, если нет никакого осложнения, мальчику позволяют вставать.

Отрезанная частица — *чўкки* (букв. вершина) считается собственностью уста и выкупается у него матерью ребенка за деньги и халат, рубашку или кусок материи. В дальнейшем мать хранит *чўкки* или в очень редких случаях отдает его нерожавшей женщине из числа своих подруг, у которой нет детей, или есть только дочери.

Сейчас многие семьи, особенно городские, для обрезания стали обращаться к хирургам, которые делают это в больничных условиях. Сохраняется и обращение к мастеру — (уста) этого дела.

Проведение суннат-тойя требует достаточно больших материальных затрат, которые тяжелым бременем ложатся на семью. Поэтому в настоящее время суннат-тойя проводится в большинстве семей

скромно. Духовенство, в свою очередь, считает бессмысленными и ненужными огромные расходы. Однако данный ритуал (обрезание), если даже не празднуется населением, в любом случае является важным и необходимым условием мусульманской веры.

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Различные представления и верования, связанные со смертью человека и его пребыванием в другом мире, формировались на протяжении длительного исторического развития. В традиционных похоронно-поминальных обрядах узбеков проявляется сложный комплекс представлений нравственного, психического и религиозно-магического характера. Необходимость выполнить последний долг перед умершим членом семьи и общины, потребность смягчить вызванное смертью эмоционально-психическое состояние его близких, а также требования по соблюдению гигиенических мер нашли отражение в обрядах, в которых тесно переплелись древние верования о связи живых и мёртвых, понятия о душе и потустороннем мире, почитание духов предков. В этих представлениях переплелись мусульманские традиции с доисламскими верованиями.

Траурные обряды узбеков включают в себя четыре этапа: уход за человеком, находящимся при смерти; подготовка тела к погребению; похороны; цикл мер, направленных на почитание и поминовение умершего человека (Ураева, 2004. С. 58).

У узбеков постель умирающему стелют на полу, обязательно с изголовьем ниже обычного. Около него непременно находятся два человека, которые при помощи клочка ваты вливают по каплям воду, читая при этом религиозный текст *калима-и шаходат* (символ веры у мусульман). Г.П. Снесарев связывает это действие с зороастрийскими традициями. По утверждению ученого, в зороастризме умирающий подвергался нападению со стороны злых сил Ангро-Манью (Ахримана) и эти два человека должны были отгонять демонов. Один из них, сидя у огня, читал полагающиеся молитвы, а другой, пытаясь облегчить страдания умирающего, вливал ему в рот напиток бессмертия – священную хаому (Снесарев, 1969. С. 131). По народным представлениям у человека во время агонии бывает сильная жажда, если не утолить ее, то шайтан может соблазнить его предложениями утолить взамен души умирающего и тогда он может попасть в ад. Обычно возле умирающего сидели родственники, стараясь не разговаривать между собой, иначе душа могла стесняться покидать тело. В этом случае, закрывали лицо умирающего белым платком. При сильной агонии близкие старались облегчить мучения умирающему. В начале XX в. у изголовья умирающего выпускали птичку, заносили к нему веточку от его любимого дерева, делали жертвоприношения.

Как только человек умирает, ему подвязывают подбородок и ноги белым ситцевым платком и перекалывают на так называемую *меҳмон кўрна* (гостевое одеяло). Среди мусульман принято, чтобы умерший человек был похоронен в сжатые сроки.

В хадисах есть упоминание о том, что погребение скончавшегося ночью человека проводили в ту же ночь (Абу Абдуллох Мухаммад ибн Исмоил ал-Бухорий, 1997. С. 338). Согласно народным представлениям, покойника следует похоронить «пока не затвердел его язык, чтобы он сам мог ответить ангелам-допросчикам Мункару и Накиру» (Кармышева, 1986. С. 140). По мнению Г.П. Снесаревой, данная практика восходит к древним зороастрийским представлениям о «нечистоте» мёртвого тела, его вреде для окружающих, а следовательно, необходимости скорейшего его захоронения (Снесарев, 1969. С. 116).

В представлениях узбеков не существует четкого разграничения в определении понятий «душа» и «дух» человека. Под душой понимают некую субстанцию, приводящую в движение всё сущее. Когда человек умирает, говорят *жони чиқди* (душа вышла). Существует также отношение к душе как к некой материальной субстанции, а также отождествление души с кровью (Снесарев, 1969. С. 161, 162; Насриддинов, 1996. С. 28; Аширов, 2007. С. 106).

Согласно воззрениям узбеков, дух умершего продолжает оставаться в доме в течение 40 дней, а затем улетает в небесный мир духов и возвращается только в дни поминовения, в дни религиозных праздников, дабы созерцать поминки в свою честь. По этой причине в начале XX в. существовал обычай, согласно которому в комнате, где проводился обряд обмывания покойника, в течение 40 дней после похорон ставили посуду с водой и веткой дерева. Считалось, что дух умершего прилстает и садится на эту ветку (Андреев, 1970. С. 145). Сейчас этот обычай встречается только в сельской местности. Пред-

ставления о духе человека у узбеков возникли на основе архаичных религиозных представлений о бренности тела человека и вечной жизни его духа в потустороннем мире. В целом, эти представления представляют собой синкретическое отображение мусульманской традиции и древних религиозных воззрений местного населения.

У узбеков одним из первых признаков того, что в доме есть покойник, является плач. Траур начинается именно с ритуального плача. В плаче отражены духовные переживания и эмоциональное состояние людей, находящихся в трауре. В ходе ритуального плача вспоминают благие дела покойника и напевно оповещают о них присутствующих. На похороны специально приглашались *гўянда* (плакальщицы), чтобы заслужить одобрение усопших. В первой половине XX в. на траурные мероприятия специально приглашались *айтувчи-гўянда*, которые настолько искусно выполняли свою роль, что ввергали в плач всех присутствующих (Тошкент маҳаллалари, 2002. С. 206). Они проводили обряд *садр* (радение): женщины, встав друг за другом, образовывали круг и медленно двигались, громко оплакивая покойника – распустив волосы, они в стихотворной форме выражали свое горе. *Садр* проводился, главным образом, в случае смерти человека в расцвете лет. Имеются сведения, что в начале XX в. в Ташкенте в ходе проведения поминок *учи* (три дня), *йигирмаси* (двадцать дней), *қирқи* (сороковины) родственниками усопших также организовывались обряды *зикр* (радения) (Троицкая, 1929. С. 189).

В течение трёх дней после похорон, дочери и сёстры покойного выходили утром во двор и громко оплакивали его кончину. У узбеков Ферганской долины обряд *овоз чиқариши* соблюдался в течение 40 дней, в нём участвовали не только женщины, но и сыновья покойного (Кармышева, 1986. С. 149). У узбеков существовал обычай: когда умирал мужчина, оплакивающие его опирались на посох, что символизировало утрату семьей своей опоры (Аширов, 2007. С. 111).

Неотъемлемой частью похоронно-поминального цикла является обряд обмывания тела покойного, который совершается независимо от причины смерти и состояния тела. Для проведения данного обряда с древнейших времен среди местного населения существует особый институт профессиональных обмывальщиков – *гассоллар*. Представителей данной профессии именуют *ювгичи* (Ташкент), *покчи* (Коканд), *гассол* (Фергана), *мурдашўй* (Кашкадарья), *пошиа* (Сурхандарья).

Обычно профессиональные обмывальщики ходили по двое – мать с дочерью, свекровь с невесткой, отец с сыном. Им же помогали родственники, если покойник не завещал кому, то выбирались желающие. Прежде чем войти в помещение, где лежал покойник, участники обряда сами совершали ритуальное омовение – *тахорат*, как перед намазом. Приступив к обмыванию покойника прежде всего совершали *тахорат* покойному, затем мыли тело, а завершали обряд ритуальным омовением *гусл* – обливанием водой всего тела и обтиранием (Кармышева, 1986. С. 144).

Одевание покойного в погребальное одеяние *кафан-саван* обозначает его переход в иной мир. Саван считается одеждой загробной жизни, одеждой мёртвых. Для этого использовалась хлопчатобумажная ткань белого цвета. Саван кроили и проводили одевания савана сами обмывальщики. Саван наминает большие пеленки младенца и шьётся одинарной ниткой в обратном направлении, при этом концы не завязывают в узелок. Узелок в саване в

представлении людей является преградой для перемещения духа между двумя мирами (Ураева, 2004. С. 64). Саван состоит из следующих частей: «рубаша» (*кўйлак*, *гаргаракўйлак*, *охират кўйлак*), «штаны», платок для женщин и чалма для мужчин. Обряжают в саван в обратной последовательности по сравнению с обычным одеванием. После этого сами участники должны были совершить ритуальное омовение – *гусл*. Затем тело клали на специальные носилки *тобут*, на которых несли до кладбища. Табуты хранились на кладбищах. Если покойник мужчина, то на стойки табута стягивалась белая ткань, а сам покойник накрывался халатом. У женщин головная часть табута накрывалась паранджой, а нижняя часть мурсаком.

Обычно вынос тела производился не через двери, а через окно. Этот древний обычай объясняется тем, что жизнь коротка настолько и проходит так быстро, словно она входит в дверь и тут же выходит из окна.

Процесс подготовки усопшего к погребению включает целый ряд обрядовых действий. Вплоть до начала XX в. у узбеков широкое распространение имел обряд *давра* (круг). Смысл его – передача грехов покойника на присутствующих и принятие их последними (Лыкошин, 1916. С. 204; Насриддинов, 1996. С. 60). Сущность обряда заключается в том, что представитель дома умершего передает совершающему обряд мулле, то или иное имущество, называемое *хайрот*, *исқот*, как компенсацию за грехи покойного, а мулла в свою очередь передает его *мустаику*, *мискинү* – малообеспеченному, согласившемуся взять на себя грехи умершего, совершенные в течение одного года. Человек, согласившийся на этот ритуал, берет и возвращает вещи мулле. В народе считали, что без символического выкупа родственниками умершего его грехов, посредством *давра*, невозможна встреча последнего с другими умершими на том свете.

Наличие лошади в погребальном обряде можно объяснить тем, что люди считали необходимым: обеспечить умершего средством передвижения на том свете; перенести грехи с умершего на животное; доставить человека на тот свет на лошади.

Чтение *джаноза* (джаваза; заупокойная молитва) – следующий этап погребального цикла. Джаназа читалась в доме или в мечете. Табут ставят так, чтобы покойник находился лицом к *қибла* (Каабе). Имам, читающий молитву, и участники тоже стоят лицом к Каабе. Если покойный мужчина, имам стоит напротив его груди, если женщина – напротив поясицы. Джаназа отличается от обычного намаза тем, что его участники не склоняются ни в земном, ни в поясном поклоне, а, как правило, произносят молитву стоя. Согласно положениям ислама, никто из правоверных не может быть предан земле без совершения джаназы.

Участникам джаназы раздавали *йиртиш* (лоскутки ткани, платочки) по следующим причинам: кусок ткани считался магическим средством, передающим положительные качества уважаемого человека, дожившего до глубокой старости; разорванная на лоскуты ткань являлась одним из проявлений особого обряда отпущения умершему грехов, как бы разделенных на мелкие части; присутствовал и чисто практический момент – лоскут ткани служил очищающим средством от пыли и праха для участников обряда погребения. Сегодня этот обычай сохранился частично. В отдельных регионах встречался обычай рассыпания монет на *тобут* и обряд *йиртиш*, когда участников джаназы одаривали лоскутами ткани и деньгами (Наливкин, Наливкина, 1886.

С. 233), что является трансформационной формой древнего погребения умерших с монетами (*Матбабаев и др., 2006. С. 33*).

Традиционно проводы тела умершего к месту захоронения осуществлялись пешим ходом. Выносятся он из комнаты головой вперед, так как в народе считается, что он покидает этот мир также, как и родился. Табут с покойником сначала поднимают его дети, затем помогают родственники и другие участники обряда. Считается *савабом* (богоугодным делом), если пронести табут с покойником не меньше семи шагов. Если кладбище находилось далеко от дома, то покойника довозили на телегах. С давних времен существует традиция захоронения умерших родственников на одном кладбище, в частности, в пределах одного семейного склепа (*хилхона*). Данной традиции, по мере возможности, принято следовать и в настоящее время.

В народе бытует убеждение, что в случае ненадлежащего выполнения всех перечисленных погребальных обрядов, умершие будут испытывать нужду на том свете. На протяжении XX в. ближайшие родственники покойного – мать, жена, сестры, дочери, снохи – соблюдали строгий траур – *чилла саклам* (соблюдать сорокаднесье), поэтому не должны были в течение 40 дней выходить из дома.

Траурная одежда, бесспорно, является одним из основных признаков соблюдения траура. В первой четверти XX в. у городских женщин имелись поясные платки из плотной ткани длиной 2 м и шириной 0,4 м. Траурный поясной платок женщины считался символом поддержки в трудное для неё время (Тошкент махаллалари, 2002. С. 100). Поясной платок женщин и мужчин снимала *дастурхончи* на седьмой день. Ткань на траурную одежду давали хозяева дома. Надевали ее на третий или седьмой день во время обряда *кир ювди*. Траурная одежда узбечек была прямого покроя, снизу она не подшивалась, цвета же были разные. В Кашкадарье траурное платье женщин шили из ткани синего (небесного цвета), а платки были белого. В Сохе (Ферганская область) траурная одежда шилась из белого карбоса (*Аширов, 2007. С. 122*). В Аввале (Фергана) синий цвет обозначал траур по матери, черный по отцу (*Кармышева, 1986. С. 148*). В Ташкенте в период траура носили одежду, сшитую из тканей синего или чёрного цвета, а пожилые женщины накидывали обычно большие платки светло-синего или белого цветов (*Рузиева, 1979. С. 172*; Тошкент махаллалари. 2002. С. 100). К концу XIX в. женская верхняя одежда *мурсак* превратилась в траурную одежду. Родственницы, а также женщины квартала являлись на похороны в мурсаке, с повязанным вверх него кушаком. Уже в 20-х годах мурсак перестал употребляться даже как траурный костюм. Но его применяли для покрытия табута. У мужчин траурной одежды не было. В дни всех поминок они были в традиционной одежде и только пояс, подвязанный сверх чапана, выдавал их траур. У узбеков в знак траура мужчины 40 дней не брили волосы и бороду (*Аширов, 2007. С. 124*).

Особое значение в ходе поминальных обрядов имеют ритуальные блюда, которые делятся на два вида: первый – предназначенные для проведения обрядов *ис чиқариш*, *арафа кун* и обычно не готовящиеся в другое время (*талқон*, *бўғирсоқ*); второй – приготавливаемые в повседневной жизни, но обязательные в соответствующие поминальные дни (*плов*, *қатлама*). У узбеков в течение трёх дней с момента смерти в доме покойного не готовят пищу. В соответствии с народными традициями в дом, где случилось горе, еду приносят соседи и родственники. После выноса тела из дома *дастурхончи* начи-

нает готовить густой жирный мучной кисель – *халвайтар*. Обычай готовить *қора ош* (пища, принесенная соседями и родственниками в течение первых трех траурных дней) – траурный плов зафиксирован у тюрков (Найман) и узбекоязычных арабов (Кизилараб) Андижанской области (*Кармышева*, 1986. С. 147). В Кашкадарье *қора ош* готовится в доме у соседей.

У узбеков бытовало представление о ритуальной нечистоте дома умершего. В течение трех дней в нём проводились ритуальные обряды очищения. Сразу после выноса покойного убирались в комнате, где лежал покойник. Подметали, мыли полы, здесь же на протяжении 40 дней вечером зажигали *пилиг*, *чироқ*, *қора чироқ* (масляный светильник, лучину), обмотанную ваткой и обмокнутую в масло. Пока горел светильник члены семьи покойного читали молитвы. Возжигался *исирик* (рута), который, помимо приятного запаха, согласно народным верованиям, имеет свойство отгонять злых духов. Следует отметить, что *мурсак*, *паранджа*, *малла*, которыми покрывался табут женщин, а также *меҳмон кўрпа* вывешивали под открытым небом в течение трех дней и ночей, чтобы «их увидели звёзды». В этом действии проявляются элементы древних представлений об очищающих свойствах луны, звёзд и солнца. В частности, в «Авесте» отмечалась необходимость выставления под очищающие лучи солнца осквернённую в соприкосновении с трупом одежду (*Аширов*, 2007. С. 109).

Комплекс обрядов общественного поминовения, практикуемых узбеками, распределялся на пять этапов: *учи* – поминки третьего дня, *еттиси* – поминки седьмого дня, *йигирмаси* – поминки двадцатого дня, *қирқи* – сороковины, *йили* – годовщина со дня смерти, покойного поминуют также в определенные дни – обычно по четвергам до сороковин.

В день поминок третьего или седьмого дня женщины надевали траурную одежду, устраивали оплакивание умершего. После этого дочь или сестра покойного, в некоторых случаях *дастурхончи* производила ритуальную стирку белья (*қир ювди*). В ходе этого обряда принято стирать вещи покойного – одежду, полотенца, простыни. Затем стирали одежду членов семьи и родственников, которые эти три дня находились в доме умершего. Чаше стирали не всю одежду, стирали платки и носовые платочки женщин, поясные платки мужчин, что указывает на символический характер обряда.

Поминки седьмого дня проходили с участием родственников и соседей как мужчин, так и женщин. Если приглашение было сделано заблаговременно, то женщины приходили с *дастарханом*. Им подавали суп-шурва и плов, приготовленные с мясом зарезанного по случаю этой тризны барана. Готовились ритуальные блюда из теста и муки – *қатлама*, *чалпак*, а также *халвайтар* (густой жирный мучной кисель). Перед угощением имам читал соответствующие суры из Корана.

В Ташкенте на поминки 20-го дня (они проводились на 17-й или 19-й день со дня смерти) приглашались только мужчины – родственники, в Ферганской долине – мужчины и женщины (*Кармышева*, 1986. С. 151). Ритуальным блюдом поминок 20-го дня считался и плов.

Обряды общественных поминок 40-го дня (проводились на 37-й или 39-й день со дня смерти) были связаны с тем, что в этот день истекал срок строгого траура, соблюдавшегося женщинами. Проводилось ритуальное оплакивание с радениями, после чего *азадорлар* (женщины, соблюдающие траур) могли



Обряд оплакивания на поминальных обрядах. Село Санг, Папский район, Наманганская область. 2008 г.

Фото Сейка Вазак

вернуться к своим семьям. На поминки 40-го дня приглашались в основном женщины, но присутствовали и родственники мужчины.

В Ферганской долине нередко замужние дочери и сестры покойного (покойной) после сороковин, возвратившись в свои дома, устраивали поминки *қада*, пригласив уже к себе остальных *азадорлар*, нескольких стариков и имама, а также родственников и родственниц мужа, своих соседей. В Ташкенте *қада* отличалась тем, что в ней участвовали только женщины. Эти поминки устраивались с выполнением ритуального танца *садр*, если умерший был молодым человеком или во цвете сил (Рузиева, 1976. С. 213).

Отдельно в течение года со дня смерти проводились поминки в дни мусульманских праздников – *Рамазан хайит* и *Курбан хайит*. В эти дни, после праздничного намаза, мужчины и женщины без приглашения обходили все дома в своем квартале, своих родственников, где в данном году кто-то умер. В каждом доме они прочитывали *фотиҳа* – краткую молитву на помин души умершего. В этих домах готовилось ритуальное блюдо *талқон* (толокно – в виде поджаренной в масле муки), *бўғирсок* (печеное жаренное в масле) и *юққа* (жареное тесто с начинкой из жареного мяса, лука и моркови). В месяце Рамазан (*рўза*) устраивалась также поминальная трапеза *ифтор* с приглашением имама для чтения Корана.

Заключительным этапом в поминальной обрядности являлось исправление годовых поминок, после которых в семье прекращались траурные запреты. Годовые поминки проводились на 7-й, 9-й или 11-й месяц со дня смерти. Это зависело от возраста покойного. Чем моложе был покойный, тем позднее

устраивались годичные поминки. В Ташкенте и Ферганской долине годовые поминки проходили обязательно после того, как были проведены поминальные мероприятия, связанные с годовыми мусульманскими праздниками. В Кашкадарьинской и Бухарской областях годовые поминки проводились, если были проведены поминования хотя бы в один из этих мусульманских праздников. На годовые поминки у узбеков приглашались и мужчины, и женщины. Приносили в жертву барана и угощали мужчин пловом. На годовщине женщины последний раз оплакивали покойного, затем для них проводился обряд снятия траурной одежды, который назывался *оқ кийди* (Фергана), *оқ солар* (Ташкент), *оқ ташилар* (Кашкадарья) – одна из старших женщин надевала на головы родственниц умершего платки светлых тонов, после чего они считались снявшими траур и могли посещать свадьбы и другие семейные торжества, надевать украшения. На этих поминках женщин также угощали пловом.

Помимо названных выше в течение года устраивались еще поминки, связанные с временами года. Весной проводились поминки *гули* – в день цветения роз. В Ферганской долине на этих поминках участвовали старики и имам, который читал суру «Ёсин» (36-ю суру Корана) над букетом цветов (*Кармышева*, 1986. С. 157). В Ташкенте на этих поминках участвовали женщины и *отинийи*, которая тоже читала суру «Ёсин» над букетом цветов (обычно это были розы), после чего букет или лепестки роз заворачивали в саван – кусок белой материи и закапывали сбоку от могилы. Осенние поминки *қовун тишиди* проводили по случаю поспевания дынь: пришедших на них мужчин и женщин угощали виноградом, арбузом, дыней и пловом, читали краткую молитву – *фотиҳа* на помин души. Существовали также зимние поминки – *қор ёғди*, которые проводились в день первого выпадения снега в память об усопших, которые не дожили до этой зимы. Отличался этот обряд тем, что близкие родственники и соседи приходили без приглашения. В этот день женщины оплакивали умершего, готовили ритуальное блюдо – плов, ходили на кладбище и выметали с могилы снег новым веником – его оставляли затем возле могилы (*Лыкошин*, 1916. С. 363; *Андреев*, 1970. С. 145).

У узбеков существуют и еженедельные поминки *жума оқишом* (вечер четверга), которые постоянно проводятся в честь всех умерших предков. Четверг считался днем посещения своих семей духами умерших. Обычно в этот день накаляли в котле масло, готовили плов, вкушали его в кругу своей семьи, прочитывали краткую молитву, посвящая ее духам предков (*Снесарев*, 1969. С. 117). Так же справляли и *арафа куни* (канун) мусульманских праздников, согласно традиционным представлениям, духи умерших родных посещают своих близких, свой дом. Поминки, проводимые в честь духов предков, называются *ис чиқариш* (обряд кормления духов, пищей духов считается запах, исходящий от ритуального печенья, запах жареного).

Несмотря на то что религия выступала существенным фактором консервации традиционной ритуальной практики, похоронно-поминальная обрядность узбеков подвергалась значительной трансформации под влиянием общественно-политических и культурных процессов. Находясь в основных своих чертах, в соответствии с мусульманской традицией, система погребальных обрядов узбеков концентрирует в себе прослеживающие реликты доисламских традиций и представлений.

ИЗМЕНЕНИЯ В СЕМЬЕ И СЕМЕЙНЫХ ОБРЯДАХ В XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

СОВРЕМЕННАЯ СЕМЬЯ

XX век был веком больших перемен в традиционной культуре, в семье и семейном быту узбекского народа. За период 1930–1990-х годов произошли значительные изменения в развитии общества, в быту семьи. Они были связаны с социально-экономическими преобразованиями и активным вторжением в жизнь узбекского народа норм европейской культуры, сыгравших в этом процессе неоднозначную роль.

Уже в начале XX в. были изменены нормы семейного законодательства. В 1917 г. были изданы декреты советского государства о браке и разводе, а в 1918 г. принят новый брачно-семейный кодекс, конституцией страны было провозглашено политическое и гражданское равноправие женщин. Впервые декретом Центрального исполнительного комитета (ЦИК) Туркестанской автономной республики (14 июня 1921 г.) были запрещены калым, многоженство и ранние браки. В 1923 г. ТуркЦИК издал Закон об отмене калыма и запрещении выдачи замуж несовершеннолетних, а также многоженства. Последнее было подтверждено в 1926 г. Законом ЦИК Узбекской ССР. Эти шаги советского государства имели больше значение в изменении положения женщины в семье и обществе. Но более радикально равноправию женщин способствовала политика, которая получила название «Хужум» (Наступление) – снятие паранджи (накидки, скрывающей фигуру и лицо) и освобождения женщины от затворничества, происходила в обстановке насильственного вторжения в традиционные устои и их разрушения. Не сразу новые веяния были приняты населением, которое в значительной части противостояло этому. При этом, конечно, большинство женщин с большим энтузиазмом приняла нововведения, коренным образом менявшие их жизнь.

Вместе с тем следует отметить, что в 1920-е годы был сделан значительный шаг вперед по замене шариатского правосознания новым семейным правом. Женщина впервые, как и мужчина, получила право на развод. Осуществление этих норм происходило постепенно. В 20–30-е годы прошлого столетия еще бытовали ранние браки, широко практиковались родственные браки. Калым в скрытой или открытой форме существовал на протяжении всего XX в. Однако постепенно старые брачные нормы и добрачные отношения стали уходить в прошлое.

Уже в конце 1920-х годов наряду с религиозным бракосочетанием (*никоҳ*) стало входить в жизнь и гражданское бракосочетание. Регистрация брака в ЗАГСе началась с 1927 г. Заметно изменился (повысился) брачный возраст вступающих в брак, сократилось число ранних браков (14–16 лет), которые имели негативные последствия для здоровья женщин. Ушли в прошлое такие отсталые формы брака, как сорорат и левират. В этот же период стали уменьшаться кроскузенные (родственные) браки, в прошлом повсеместно практиковавшиеся среди узбеков. Постепенно молодежь получила возможность

свободного выбора брачного партнера. Эта тенденция проявилась четко в послевоенное время – в 1950–1980-е годы, когда в связи с развитием среднего и высшего образования, молодые люди имели возможность общаться не только по месту жительства, в махалле, но и в вузах. Стали меняться и критерии выбора брачного партнера, в результате чего первостепенными стали взаимные чувства любви и уважения партнеров. Важное значение, особенно в связи с распространением среднего и высшего образования, стал приобретать уровень образования и квалификация супруга, его личные качества – трудолюбие, доброта, добронорядочность, забота о ближнем, самостоятельность и решительность. Сословное и социальное положение отошло на второй план, а затем и перестало играть определяющую роль в выборе партнера.

Во второй половине XX в. нормой стало свободное общение молодежи до заключения брака, что имело место в связи с совместным обучением в школе, вузах и широко распространилось в послевоенные годы. В прошлое ушла сегрегация полов и изоляция женщины в выборе партнера. Возрастала роль молодых в заключении брака, старшие стали считаться с их мнением при выборе спутника жизни. Начиная со второй половины XX в. и до наших дней молодежь, как правило, знакомится до свадьбы в различной обстановке – учебном заведении или через родственников и друзей. Молодые имеют возможность для общения в течение месяца и больше, после чего совместно с родителями решают вопрос вступления в брак. Сложилась традиция такого общения. Если молодой человек хочет жениться, он делает предложение, преподносит подарки (украшение, духи, цветы). Если девушка принимает все это, молодой человек посылает сватов. Но сохраняется и знакомство по сватовству. Даже при свободном выборе последнее слово остаётся за родителями – как в начале XX в. сегодняшняя молодежь полагается на опыт старших.

На протяжении всего XX в. брачный возраст молодых изменялся: в начале столетия имели место ранние браки, со второй половины возраст брачующихся возрос, что было связано с необходимостью получения образования и более серьезным и ответственным отношением к созданию семьи. Возраст вступления в брак стал определяться тем, какое образование планировал получить молодой человек – среднее или высшее. Девушки, особенно на селе, выходили замуж по окончании школы, в городе – после получения специального образования или на последних курсах вузов, мужчины – несколько позже.

В начале 1990-х годов стали учащаться случаи выдачи замуж девушек, даже не достигших брачного возраста. Однако благодаря активной работе комитетов женщин Узбекистана и медицинских организаций к концу 1990-х годов ситуация меняется.

В обществе сформировалось мнение, что при вступлении в брак надо не только учитывать физиологическую зрелость человека, но и готовность его содержать семью, воспитывать детей. Большое внимание стало уделяться состоянию здоровья брачующихся, знанию ими правовых основ семьи. Вступающие в брак проходили медицинский осмотр, ставили в известность друг друга о своем здоровье. Одной из положительных тенденций этого процесса было изменение возраста вступающих в брак. Средний возраст мужчин теперь 25 лет, женщин – свыше 20. Если еще в 1991 г. 8,6% девушек выходили замуж до исполнения им 18 лет, то в 2005 г. этот показатель снизился и подавляющая часть выходит замуж в возрасте 18–24 года (Женщины и мужчины



Современная узбекская семья

Фото из журнала «Демократизация и права человека». 2003 г. № 1



Большая узбекская семья

Из фотоальбома «Узбекистан – на пути прогресса». 2001 г.

Таблица 1

Браки и разводы в Узбекистане 2004–2007 гг.

| Год | Браки, тыс. | Разводы, тыс. | Браков на 1 тыс. | Разводов на 1 тыс. |
|---------------|-------------|---------------|------------------|--------------------|
| Всё население | | | | |
| 2004 | 155,8 | 17,4 | 6,0 | 0,7 |
| 2005 | 184,0 | 16,4 | 7,0 | 0,6 |
| 2006 | 208,5 | 16,2 | 7,8 | 0,6 |
| 2007 | 254,2 | 18,2 | 9,4 | 0,7 |

(Таблица составлена по данным: Социальное развитие и уровень жизни. 2008. С. 45).

Узбекистана. 2007. С. 49). Причем разница для города и села весьма незначительна.

Высокая ценностная ориентация семьи всегда была присуща узбекам, поэтому подавляющая часть населения имела и имеет семью. Узбекские семьи сравнительно устойчивы. При ежегодном увеличении числа браков и росте брачности населения количество разводов оставалось почти на одном уровне как в городах, так и сельской местности (табл. 1). Все это явилось свидетельством стабильности семьи и возрастания ценности этого института как опоры человека в трудные годы переходного периода.

На протяжении XX столетия изменились формы и функции семьи. Основным типом семьи в 1920-е годы была большая неразделенная семья, которая объединяла два поколения – отца, мать и их женатых детей. Большая неразделенная семья характеризовалась замкнутостью и патриархальностью быта, мужчина занимал в ней господствующее положение и являлся непререкаемым авторитетом для женщины и младших в семье. Экономической основой семьи являлась общая собственность на землю, скот, все средства производства, а также и дом. Взаимоотношения в такой семье носили авторитарный характер, были основаны на власти главы семьи, которым был мужчина – он распоряжался всеми доходами и единолично решал семейные вопросы. Женщина вела затворнический образ жизни, занималась в основном домашним хозяйством и воспитанием детей. Ее неравноправное положение проявлялось во многих аспектах семейной жизни, в изоляции от участия в жизни общества. Бытование неразделенной семьи являлось следствием социальных и экономических факторов. В их числе – аграрное перенаселение, нехватка земельных участков, жидья.

Вместе с тем усилился процесс образования малых или нуклеарных семей. Особенно заметен он стал в конце 1930-х годов и принял массовый характер во второй половине XX в., когда увеличилась численность городского населения. В 1970 г. в Узбекистане среди узбекских семей уже преобладали малые семьи, где жила одна пара с детьми, часто с одним из родителей. Их число составляло – 1,78 млн, семьи с двумя и более брачными парами и родителями – 1,28 млн. В 1979 г. удельный вес малых нуклеарных семей в Узбекистане составлял 59,5% (Семейный быт. 1990. С. 446).

Урбанизация вела к образованию все большего количества малых семей, вместе с тем экономические и бытовые изменения способствовали формиро-

ванию новых сложных семей. Трудности перехода к рыночным отношениям обусловили в первой половине 1990-х годов стремление некоторых молодых жить в большой семье, вместе с родителями, где легче вести сообща хозяйство и воспитывать детей. В сельской местности появлению новых неразделенных семей содействовала государственная политика поощрения фермерских, дехканских хозяйств, требующих совместной семейной трудовой деятельности. Однако динамично развивающийся за последние два десятилетия процесс нуклиаризации определил возрастание числа малых семей. За период 1979–2006 гг. их удельный вес возрос с 60% до 76,5% (Каримова, 2007. С. 7).

Во многом соотношение больших неразделенных семей и малых отражало соотношение традиционного, старого и нового в быту, во внутрисемейных взаимоотношениях. В неразделенных семьях в большей мере бытовали традиционные семейные отношения с их возрастной и половой иерархичностью. В них лучше сохранялись этнические традиции, этнические нормы, которые передаются молодому поколению. Но в то же время здесь консервировалось старое, отжившее, труднее входили новые элементы жизни. Нуклеарные семьи более восприимчивы ко всему новому, современному, здесь устанавливаются демократические взаимоотношения мужа и жены. Вместе с тем они не теряют своей этнической специфики и традиционности, так как у узбеков малые семьи и после разделения многими узлами связаны с родительскими семьями.

В прошлом одной из главных функций семьи была хозяйственно-экономическая, она долго сохранялась и в XX в., особенно в сельских семьях, где, несмотря на обобществление хозяйства и появление колхозов, большую роль играло подсобное, личное хозяйство. Роль этой функции, особенно в связи с кооперированием ремесленников в городских семьях была сведена почти на нет. По-прежнему важными функциями семьи являлись рождение, воспитание детей, их социализация, организация семейного быта, поддержка родственных отношений. В процессе социализации детей происходила межпоколенная трансмиссия этнокультурных традиций, формировалось этническое самосознание молодого поколения. В узбекских семьях дети всегда были большой радостью и ценностью.

В первой половине XX в. репродуктивное поведение семьи, особенно в сельской местности, определялось желанием иметь большое количество детей, которые в сельской местности рассматривались как помощники в подсобном и семейном хозяйстве. Как для сельской, так и для городской узбекской семьи ориентация на большое количество детей была связана с необходимостью проведения многочисленных семейных обрядово-ритуальных мероприятий, где каждый член семьи имел свой статус и обязанности с желанием иметь хорошую опору в старости.

Перелом в этой ориентации семьи был связан с социально-экономическими преобразованиями в обществе, с ростом культурного уровня семьи, с демократизацией взаимоотношений в семье, с пониманием того, что лучше иметь меньше детей, но суметь их материально обеспечить и дать хорошее образование. Этот перелом наступил во второй половине XX в. и четко проявился в городе в 1970-е, а в сельской местности в 1980-е годы. С этого времени городские семьи узбеков предпочитали иметь 3–5 детей. В 1979 г. средняя величина узбекской семьи по данным переписи населения составляла

Таблица 2

Суммарный коэффициент рождаемости (на 1 тыс. женщин)

| Год | Все население | Городское население | Сельское население |
|------|---------------|---------------------|--------------------|
| 1991 | 4,190 | 3,130 | 4,994 |
| 1995 | 3,597 | 2,803 | 4,125 |
| 2000 | 2,585 | 2,095 | 2,894 |
| 2005 | 2,361 | 1,987 | 2,582 |

(Таблица составлена по данным: Женщины и мужчины Узбекистана. 2007. С. 35).

6,2 человека (Итоги Всесоюзной переписи. 1985. С. 102). В эти годы значительно изменилась мотивация многодетности, сузилась ее социально-экономическая значимость, она стала выступать как этническая традиция. В 1997 г. средний размер семьи в республике составил 5,4, в том числе в городе – 5,2, на селе – 5,6 (Доклад о человеческом развитии. 1997. С. 115).

Эта тенденция нашла свое развитие и в годы независимости, на рубеже XX–XXI вв. (см. табл. 2).

Во второй половине XX в. в связи с ростом урбанизации и этнической мозаичности населения Узбекистана традиционная ориентация на мононациональные браки постепенно начала меняться на допустимость межнациональных браков, эта тенденция особенно четко проявилась в 1960–1970-е годы. В 1959 г. национально смешанные браки составляли 8,2%, 1979 г. – 10,5% (Состав семей. 1983. С. 72–79). При этом сохранялась традиция преимущественно мужской межнациональной брачности и предпочтения браков с представителями наций среднеазиатского региона.

Уже в предвоенные годы стали формироваться новые семейные отношения, новые устои быта, постепенно менялись взаимоотношения между мужем и женой, родителями и детьми. Традиционно в узбекской семье главой считался старший мужчина – это мог быть отец или дед. Главенство мужчины в семье преобладало на всем протяжении XX в. В 1959 г. из 1 682 235 семей 1 403 625, или 83%, возглавлялись мужчинами и 278 610 семей, или 17% – женщинами (Итоги Всесоюзной переписи. 1962. С. 164). В 1970 г. в Узбекистане 78% семей возглавлялись мужчинами, а 22% – женщинами (подсчитано по данным: Итоги Всесоюзной переписи. 1974. С. 226). Тенденция возрастания главенствующей роли женщины в семье усилилась в начале XXI в. Как показало исследование этносоциологов Института истории АН РУз в 2005 г., представление о том, что главой семьи обязательно должен быть муж, не является однозначно доминирующим: 62% опрошенных узбеков г. Ташкента считают, что главой может быть и женщина, 76% считают, что взаимоотношения в семье должны быть равноправными (Арифханова и др., 2006. С. 63).

В тех семьях, где главой являлась женщина, она экономически обеспечивала семью и организовывала домашнее хозяйство. Немало современных женщин-узбечек на рубеже XX и XXI в. начали заниматься большим и малым бизнесом, сегодня многие являются руководителями предприятий и учреждений и вносят в бюджет семьи значительную, а иногда основную долю средств. В этих семьях женщина является главным кормильцем семьи, что ведет к перераспределению экономической власти в современной семье, это и

влияет на процесс смещения приоритета в пользу женщины. Однако, занимая такое положение в семье, она иногда номинально главенство отдает мужу, но фактически остается лидером. В этом проявляется менталитет восточной женщины. Это подтверждается данными социологического опроса населения Центром «Ижтимоий фикр» (Общественное мнение): женщина сегодня является основным кормильцем 30% семей, но главой – лишь 16,2%.

Сегодня глава семьи прислушивается к мнению других членов семьи. В силу своего опыта он может принимать ответственные решения за всю семью в целом. Главенство выражается в организации семейной жизни и в устройстве быта. В современных условиях во многих случаях речь идет скорее о лидерстве в семье при осуществлении тех или иных планов семейного благополучия. При этом в большинстве случаев дело решают личные свойства и склонности взрослых, социально зрелых членов семьи (инициативность, твердость характера, авторитетность). Отсюда имеет место «двухглавие» руководства в семье. Оно встречается среди молодых супругов, горожан, урбанизированных сельских поселений и людей с высшим образованием. В таких семьях каждый из супругов осуществляет лидерство в той или иной области быта, к которой он более всего склонен: в воспитании детей, в ведении домашнего хозяйства, организации и работе на садово-огородном участке, организации культурного отдыха и др. В подавляющем большинстве семей мужчина является ответственным юридическим представителем, на его имя записана квартира, участок, машина, дача и др. (Семейный быт. 1990. С. 491).

В целом гендерное распределение ролей, в котором мужчина – глава семьи, женщина – хранительница домашнего очага, сохранилось, но претерпело определенное изменение. Оставаясь хранительницей очага, женщина во многих случаях вносила заметный вклад в бюджет семьи. Занятость женщин в народном хозяйстве сейчас лишь незначительно ниже, чем занятость мужчины и она имеет тенденцию к росту, что видно из следующих данных. В 2000 г. среди занятого населения женщины составляли 44,1%, мужчины – 55,9%, в 2005 г. удельный вес женщин возрос до 47,8%, мужчин соответственно снизился до 52,2% (Женщины и мужчины Узбекистана. 2007. С. 103). Женщины преобладают в сфере здравоохранения и социального обеспечения (78,4%), в системе образования, культуры, искусства и науки (69,3%). Они составляют более четверти (27,3%) руководящих работников в экономической сфере, еще больше в народном образовании, культуры и искусства (45,7%). В 2006 г. насчитывалось около 1,5 тыс. женщин, руководящих фирмами, среди них много узбечек (Женщины и мужчины Узбекистана. 2007. С. 107, 125, 127).

В условиях переходного периода и рыночных отношений, когда женщина становится наиболее уязвимой категорией населения, высокий профессионализм и образование являются факторами, способствующими лучшей социально-культурной адаптации женщин. В узбекских семьях родители стремились дать образование дочерям, в этом же направлении действовали официальные органы, а также возросшая активность самих женщин. Поэтому из года в год увеличивалось число образованных специалистов среди женщин. В начале XXI в. по уровню образования женщины, занятые в сфере экономики, стали превосходить мужчин. В 2007 г. среди женщин, занятых в экономике, 30,8% составляли специалисты с высшим образованием, 40% – средним специальным, 29,2 – средним и неполным средним. Эти показатели

среди мужчин были соответственно ниже – 28,7%, 28,0 и 43% (Социальное развитие и уровень жизни. 2008. С. 56, 57).

Вовлечение женщин в профессиональную деятельность укрепило ее позиции в семье и усилило авторитет среди членов семьи, что положительно влияло на изменения в семейных отношениях. Вместе с тем возникали и трудности, а иногда и конфликты в связи с тем, что ей не хватало времени для дома. В силу своего восточного менталитета женщина-узбечка на первое место ставит семью и старается построить свое рабочее время так, чтобы работа не была в ущерб семье. Но большая физическая и психологическая нагрузка работающей женщины не может не проявляться в семье, в ее настроении, поведении и иногда ведет к конфликтам.

Новое общественное положение женщин привело к трансформации ее роли в семье, коренным образом изменились ее функции, начал устанавливаться новый принцип распределения домашнего труда, обязанностей между членами семьи. Ряд работ, считавшихся ранее женскими, теперь выполняют и мужчины. Уборка в доме, во дворе, уход за скотом, уход за маленькими детьми выполняются совместно мужем и женой или поочередно. В Ташкенте в 1991 г. в 34% узбекских семей домашние обязанности делились поровну между мужем и женой, в 42% – мужья помогали жене в выполнении домашней работы и лишь в 24% мужья не помогали жене (Узбекистан: столичные жители. 1996. С. 192, 193). Хотя отношение мужчин к домашней работе изменилось, женщины затрачивают на хозяйство по дому и уход за членами семьи в 3,5 раза больше времени (Женщины и мужчины Узбекистана. 2007. С. 129). В сельской местности в некоторых домохозяйствах продолжают сохраняться старые устои, социальные стереотипы, гендерно дифференцированные модели поведения в семье, при которых женщина выполняет почти всю домашнюю работу, а муж реализует себя в других сферах.

Сегодня можно говорить об установлении фактического равноправия супругов во многих сферах семейной жизни, но ситуация определенного неравенства имеет еще место быть в сфере принятия решений по важным вопросам. Но и здесь жена совместно с мужем принимает участие в решении многих вопросов. В 33,2% опрошенных семей республики (2000 г.) решения по важнейшим вопросам принимал отец, в 15,9% случаев такие решения принимались совместно мужем и женой, в 32,8% – совместно родителями и детьми, жена единолично принимала решения в 11,9% случаев (Ата-Мирзаев, 2000. С. 97). Сейчас во многих молодых семьях обычным стало тесное содружество супругов в быту, уважительное отношение, взаимопомощь, открытое проявление любви и заботы друг о друге. Впрочем, в семьях, где есть пожилые родители, принято еще вуалировать эти отношения.

У современных узбеков сохраняется традиция почтительного отношения к своим родителям и родителям супруга/супруги. В прошлое уходят многие традиции и обычаи, явные предрассудки, существование которых ранее мешало установлению хороших отношений между невесткой и свекровью. Современные свекрови выросли в условиях, когда женщина начала активно сочетать домашнюю работу с общественным трудом и сами активно работали и работают. Поэтому они понимают молодых и создают условия для успешного совмещения этих функций, не противятся желанию учиться или работать, помогают растить детей, выполнять работу по дому и т.д. Свекровь учит невестку как строить семью, как вести хозяйство. Традиционно невестка

называет свою свекровь матерью (*ойи, ая*), а свекра – отцом (*ота, дада, ада*). Многие и сегодня спрашивают разрешение или ставят в известность свекровь, свекра, мужа, когда уходят из дома к своей матери, родственникам, подругам или идут за покупками в магазин, на базар и т.п. Это не означает строгого контроля или ущемления прав невестки, скорее это является традиционной системой взаимоотношений молодых и старших, проявлением уважения к родителям мужа.

Роль семьи в условиях современных социально-экономических преобразований возрастает, в ней происходят новые неоднозначные изменения, обусловленные спецификой времени. Поэтому усиливается внимание к ней со стороны государства и общества. Всемирная поддержка института семьи по инициативе Президента республики Узбекистан И.А. Каримова стала одним из приоритетов социально ориентированной политики. В Конституцию Республики введена специальная глава, которая называется «Семья», где определен статус семьи, утверждено равноправие двух сторон в браке, определены задачи семьи, взаимоотношения родителей и детей, закреплено положение о том, что материнство и детство охраняется государством. 1998 год был объявлен «Годом семьи» и принят «Семейный кодекс» Республики Узбекистан. Кабинет Министров Республики издал Постановление (27 января 1998 г.) «О государственной программе мер на 1998 год по обеспечению реализации интересов семьи». В нем намечено проводить юридическую защиту семьи, женщины, детей, инвалидов, создать в каждом районе консультационные пункты по проблемам семейных отношений, изучать судебную практику о делах семейных конфликтов, разводах. Принят Указ главы государства (18 мая 2007 г.) «О дополнительных мерах материальной и моральной поддержки молодых семей». На основе его проводится работа по обеспечению молодых семей работой, улучшению жилищных и бытовых условий. В республике действует научно-практический центр «Оила» (Семья).

ОБРЯДОВО-РИТУАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ СЕМЬИ В XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

На протяжении XX столетия обрядово-ритуальная жизнь узбекской семьи претерпела многие изменения. Советская власть предпринимала целый ряд законодательных и политических мер для того, чтобы модифицировать обрядовую систему, исключить из неё религиозные элементы, сократить расходы, внедрить новые ритуалы, которые, как считалось, соответствуют социалистическому образу жизни. Однако все попытки советской власти коренным образом изменить обрядность не достигли своей цели, так как узбекское население сохранило свои традиционные ритуальные комплексы и продолжало придерживаться их в своём быту. Из всего комплекса ритуалов общесоветского, европейского образца узбекское население восприняло лишь то, что было для него рационально и не влияло глубоко на его этничность – совместные трапезы мужчин и женщин на свадьбах, гражданский ритуал брака, обмен кольцами и др. Ушли в прошлое некоторые архаические обычаи – избегание, давра, фидия и др.

Свадебный церемониал по-прежнему состоял из трех частей – досвадебной (выбор невесты, сватовство, помолвка), самой свадьбы (*никоҳ туй*)



Современный свадебный наряд жениха и невесты. Ташкент
В кн.: *Садикова Н. «Ўзбек мяллий кийимлари XIX–XX асрлар»*. 2006 г.



Проводы невесты
Фото А. Хакимова



Свадьба. Кашкадарьинская область
Из фотоальбома «Карши-2700». 2006 г.

и послесвадебный. Несмотря на запреты советского государства, вступление в брак сопровождалось религиозным бракосочетанием (*никох*), который свершался тайно, но без которого брак не считался признанным мусульманским обществом. Продолжал существовать институт *калыма*, который медленно трансформировался из формы выкупа за невесту в форму помощи стороны жениха стороне невесты в проведении свадьбы и к 1980-м годам начал именоваться в ряде мест *сут нули* (плата за молоко матери). С 50-х годов XX в. ушел в прошлое институт *махр*. Свадебная обрядность, как и прежде, сопровождалась многочисленными обрядами и ритуалами, связанными с ранними формами религии, с доисламскими верованиями. В обрядности имели место магия плодородия и оберега, культ предков и другие, которые приобретали символическое значение, игровой характер. Попытки советской власти сформировать безрелигиозный свадебный церемониал не увенчались успехом.

Но вместе с тем постепенно стали появляться и закрепляться новые элементы во всех церемониях. Уже в 1930-е годы появились новые свадьбы, которые назывались *янгича туй*, *қизил туй*, но их число было невелико и это было характерно для городской интеллигенции. Массовый характер эти



Современная свадьба.
Вальс невесты и жениха.
Ташкент. Экспедиция
2003 г.
Фото Г.Ш. Зунуновой



Показ приданого невесты.
Ташкент. Экспедиция
2003 г.
Фото Г.Ш. Зунуновой



Невеста и часть ее приданого (сарпо). Ташкент.
Экспедиция 2003 г.
Фото Г.Ш. Зунуновой

свадьбы приобрели во второй половине XX в. Обязательным элементом свадебного церемониала стала регистрация брака в ЗАГСе, дворцах бракосочетания или в сельсоветах. Хотя в сознании узбеков первое место по важности занимало религиозное бракосочетание, но совершалось оно служителем культа лишь после представления справки о регистрации брака в ЗАГСе.

Изменился состав гостей, приглашаемых на свадьбу. Наряду с родственниками и соседями по махалле в ней принимали активное участие коллеги по работе, по учебе. Они же помогали семье в обсуждении организационных вопросов проведения свадьбы. Комсомольские студенческие свадьбы, которые в 1960-е годы были плодом творчества советских идеологических организаций, не получили широкого распространения, но они способствовали укреплению новых современных элемен-

тов обрядности – совместным торжественным застольям мужчин и женщин, свободному выбору брачного партнера и др. 1950–1960-е годы характеризовались отказом от многих архаических обычаев и ритуалов, что делалось по инициативе самих участников обрядов, и введением новых – общесоветских или европейских. Так, постепенно европейским становится свадебный костюм жениха и невесты. В 1970–1980-е годы распространяется традиция возложения цветов к памятным местам города, распространяется обычай фотографирования значимых моментов церемонии, молодые обмениваются обручальными кольцами и др.

Население безболезненно расставалось со старыми обрядами и воспринимало новое. Тенденции европеизации прослеживались в приданом невесте, в которое с 1970–1980-х годов в городе наряду с традиционными предметами входят и европейские сервизы, мебель, гарнитуры, холодильники и т.д. Таким образом, формирующийся в годы советской власти свадебный церемониал включал в себя как основные традиционные обычаи и обряды, так и инновации, те заимствования из других культур, которые не противоречили, а отвечали менталитету узбекского народа.

Менее были подвержены инновациям ритуалы и обряды детского цикла, в них сохранилось много традиционного, хотя и здесь советское государство

ввело акт официальной регистрации рождения ребенка в ЗАГСе. В русле антирелигиозной борьбы стал уходить в прошлое обряд *ақиқа-тўй*, который делали в знак благодарности Аллаху за рождение и сохранение ребенка и матери в первые 20 дней после его рождения. Но по-прежнему проводили *азон* (имянаречение ребенка) – эта право принадлежало отцу, деду, бабушке или почтенному человеку. Соблюдали *чилла*, проводили *бешик тўй*. Отмечались первые шаги ребенка, появление первых зубов, в соответствии с магическими поверьями проводили стрижку первых волос.

Самым большим из всех свадебных обрядов у узбеков, как и прежде, был *суннат-тўй*. Несмотря на то что советское государство и общественность пыталось искоренить его, он проводился во всех семьях открыто или под каким-либо другим предлогом (юбилей дедушки, именины и др.). В 1970–1980-е годы проведение этого праздника отличалось излишней пышностью и расточительностью, он сопровождался многочисленными обрядами, ритуалами. В ряде мест его отмечали в течение 4–5 дней. Состоятельные люди стремились использовать обряд для того, чтобы показать свои материальные возможности, укрепить свой авторитет и престиж в обществе. Все это вызывало недовольство остальных слоев населения. Советское государство и общественность, махаллинское сообщество осуждали эти тенденции, принимали меры по пресечению пышности и помпезности церемоний, за которыми часто уходила рациональная суть традиционного обряда.

Похоронно-поминальные обряды были весьма консервативные и почти не подверглись изменениям в советское время. Ушли в прошлое архаические элементы обрядов *давра* (выкуп грехов покойника), громкий плач. Религиозные элементы ритуалов (*жаноза* и др.) сохранились и, несмотря на строгие запреты советской власти, соблюдались всем населением, так как вера в их необходимость была сильна. Борьба с религией не поколебала веру, сделала ее скрытой, но некоторые обряды трансформировались. Так, в связи с тем, что были закрыты почти все мечети, обряд *мавлуд*, проводившийся в начале XX в. мужским сообществом в мечете, стал частью похоронно-поминального обряда в женской среде (на 7-й день и годовщину). Начиная с 1970-х годов стало распространяться возведение на могилах надгробных сооружений в виде современных памятников. В городе женщины стали присутствовать на кладбище в момент захоронения. Проводились небольшие поминальные митинги, главным образом, при похоронах ученых, артистов и видных деятелей общества.

В 1990-е годы, в условиях независимого развития Узбекистана, были сняты все запреты на проведение традиционных ритуалов, открылись возможности для свободного развития обрядов и обычаев на основе своих, веками сложившихся традиций. Этнокультурные процессы в постсоветский период по своему содержанию были процессами национального возрождения. В обрядовой сфере это проявилось в следующих формах: легализация и широкое распространение обрядов и обычаев, запрещенных в советский период и совершавшихся как бы «подпольно»; восстановление, и возвращение к жизни уходящих или уже забытых традиций и обрядов; свободное, полное проведение всего обрядового комплекса; естественная трансформация обрядов, вызванная не желаниями политиков, а диктуемая социально-экономическими, демографическими изменениями, а также менталитетом народа.

В период независимости, когда изменилось отношение к религии, открылись возможности для восстановления ряда обрядов. В их числе *ақиқа-тўй* – жертвоприношение и угощение по поводу рождения ребенка, который в советское время проводился очень редко. В советское время большая часть узбеков не проводила этот обряд. Возрождение его началось с середины 1990-х годов, в результате *ақиқа-тўй* с конца 90-х годов XX и в начале XXI в. не только стал широко практиковаться среди узбеков, но в ряде случаев (в Ташкенте) начал заменять и объединять другие обряды детского цикла – *бешик-тўй*, а если родился мальчик, то и *суннат-тўй*. В других областях Узбекистана суннат-той широко проводится и в наши дни.

Уже на начальном этапе независимого существования республики на волне обращения к национальным традициям стал вновь проводиться обряд *мучал-тўй* – устраивался по поводу прохождения человеком 12-летнего цикла восточного календаря. Появилась его новая форма, когда это событие отмечалось в школе всем классом. Торжество сопровождалось праздничным угощением, иногда подарками, а также художественной самодеятельностью самих детей.

С провозглашением независимости и легализацией ислама открылись возможности для полного и свободного исполнения обрядов, ранее фактически запрещенных. Легализированы были религиозное бракосочетание молодых (*никоҳ*) и отпевание умерших (*жаноза*).

Введенное в советское время бракосочетание в ЗАГСе из года в год также имело большое значение. Строились дворцы бракосочетания (их в конце 1980-х годов в Ташкенте было три), сама процедура из десятилетия в десятилетие становилась более разнообразной, а иногда и помпезной. После регистрации брака молодые отправлялись к памятным местам города и возлагали цветы к подножию памятников. Из года в год число участников этой церемонии возрастало, невесту и жениха сопровождал кортеж машин. В обеспеченных семьях в 1980-е годы регистрация брака в ЗАГСе стала превращаться в небольшую свадьбу, которую принято было проводить в кафе или ресторане. Большая часть семей устраивала небольшие застолья в доме кого-либо из близких родственников со стороны невесты, иногда со стороны жениха (братья, сестры, дяди, тети). Во второй половине этого десятилетия стало ясно, что стремление отдельных семей должным образом отметить акт бракосочетания начинает выходить за рамки разумного.

В начале 1990-х годов в целях упрощения свадебного комплекса и сокращения свадебных расходов органы юстиции признали необходимым разрешить работникам ЗАГСов проводить выездные регистрации брака на самой свадьбе. Узбекское население хорошо восприняло это нововведение, так как оно помогало экономить средства и отвечало менталитету узбеков, стремящихся все важные события семьи проводить с участием большого числа родственников, соседей, друзей. Изменилось время и место проведения нового обряда, расширился состав участников и гражданское бракосочетание стало частью самой свадебной церемонии.

Значимость *никоҳ* (религиозного бракосочетания) при этом не уменьшалась. Более того, именно в 1990-е годы *никоҳ* совершался свободно, открыто, часто вступающие в брак молодые стремились провести его в мечети. С легализацией *никоҳ* стал восстанавливаться институт *махра*. При чтении *никоҳа* вновь, как и в досоветское время, мулла спрашивает жениха, какой



Мусульманский обряд бракосочетания (*никох*). Ташкент. Экспедиция 2003 г.
Фото Г.Ш. Зунуновой

он дает *махр* невесте – имущество, выделяемое женихом невесте при заключении брака и считающееся в дальнейшем ее собственностью. В настоящее время номинально это может быть часть дома или квартиры, а реально какое-либо золотое украшение. Традиционным для современного этапа стал брак, заключенный в ЗАГСе и освещенный религией. Подавляющее большинство узбеков состоят в таком браке.

Считалось, что в советское время калым как социально-бытовой пережиток ушел в прошлое. Но в действительности этот институт обычного права (*одат*) существовал на протяжении всего XX в. В годы независимости исчезло восприятие его как выкупа за невесту. Калым рассматривается населением как этническая традиция. Большая часть узбеков считает, что сторона жениха дает калым для того, чтобы облегчить стороне невесты свадебные расходы. На деньги, полученные в качестве калыма, покупают одежду невесте, иногда жениху.

В постсоветский период узбекское население вступило как бы в фазу соревнования, кто лучше и больше наполнит свадьбу традиционными элементами. Возрожденные обряды дополнялись рядом новых, возникших в советское время и в годы независимости и органично вошедших в ритуальные комплексы узбеков. В силу этого семейные обряды стали перегружаться излишними ритуалами. Рост материального благосостояния в первые годы независимости и восстановление торговых связей с зарубежными странами, насыщение местного рынка большим количеством новых товаров, отвечающих вкусам и требованиям узбекского населения, давали возможность для проведения хорошо обставленных ритуалов.

В 1990-е годы значительно возросла стоимость свадебных обрядов. Это было связано с тем, что в *сен* (приданое) невесты входили дорогие, по



Обряд сабзи туграш

Из фотоальбома «Ташкент–2200». 2009 г.

возможности, импортные мебельные гарнитуры, увеличилось число предметов, даваемых в *сарпо* (комплект одежды) жениху и невесте, и их стоимость. Возросло число приглашенных, намного разнообразнее стал ассортимент блюд на свадебных вечерах, где вместе с традиционными стали подавать и европейские (салаты, торты, горячие блюда европейской кухни, мороженое и др.). Свадьбы сопровождались выступлением профессиональных артистов, исполняющих как узбекские песни, так и песни многих других народов.

За излишествами, с которыми проводились в обеспеченных семьях свадебные и похоронно-поминальные мероприятия, уходила часто суть самих ритуальных действий. В первой половине 1990-х годов в состоятельных семьях стал терять свой смысл обряд *маслахат ош* – по поводу обсуждения вопросов проведения свадьбы. Под видом *маслахат ош* стали организовывать большое застолье с обильным употреблением спиртных напитков и с приглашением большого количества гостей (100–150 человек). В этих условиях невозможно было решать вопросы проведения свадьбы. То же самое происходило с обрядом *сабзи туграш* (нарезание моркови), который проводился накануне большого плова. Это явление не было всеобщим, оно присуще отдельным семьям, использующих свадьбы для показа своего достатка и повышения престижа в обществе.

Тема ритуальных излишеств, высоких расходов, пренебрежения народными традициями, скромного проведения их стала предметом обсуждения

официальных властей. 21 и 28 октября 1998 г. были изданы Указы Президента Республики Узбекистан И.А. Каримова. В них говорилось о недопустимости при проведении семейных мероприятий высоких расходов, так как это противоречит национальным традициям и природе узбекского общества.

Небезразлично относилось к этой проблеме и исламское духовенство, которое пыталось уже на начальном этапе независимости вести пропаганду возврата к древним народным традициям проведения всех ритуалов в скромных рамках финансовых возможностей каждой семьи, призывая сократить многие обряды. Особенно это касалось похоронно-поминального комплекса, многие ритуалы которого отражали доисламские верования и не были обозначены в Коране. Однако население, воспринимая их как исламские, а также в силу традиций не смогло сразу отказаться от этого.

К концу 1990-х годов сформировалось единое мнение официальных кругов, служителей ислама и узбекского населения о необходимости трансформаций в обрядовой сфере. В 2002 г. Узбекистанский совет старейшин, Комитет женщин Узбекистана, Духовное Управление мусульман Узбекистана, благотворительный фонд «Махалла» выступили с Обращением, где разработали рекомендации по проведению семейных обрядов, учитывающих древние народные традиции, современные требования и материальные возможности каждой семьи. В них предлагалось проводить в семейных рамках с участием соседей (10–15 человек) следующие обряды – *совчилик* и *фотиҳа*, обряд *сабзи тўграш*, *тўй юбориш* и *келин салом* и рекомендовалось, чтобы в основной части свадебного цикла (*никоҳ оши* и *никоҳ тўй*) количество участников не должно превышать 150–200 человек. Высказывалось предложение отменить ряд лишних и не соответствующих современным требованиям обычаев и обрядов – *қиз базм* (девичьи посиделки), *уч кунлик* (обряд посылки матерью невесты *қовурдоқ* в дом молодых), *чаллар* (первое посещение после свадьбы дочерью дома матери), *келин кўриш* (посещение родственниками молодой в первый *хайит*). Для того чтобы упростить сложный комплекс детской обрядности, рекомендовалось не проводить женское мероприятие в день выхода матери и ребенка из больницы, когда ее мать присылает гостям *қовурдоқ*, а также в день первого посещения роженицы дома матери, остальные свадебные мероприятия детского цикла – *бешик тўй*, *ақиқа-тўй*, *суннат-тўй* – проводить без лишних расходов в узком кругу родственников, друзей, соседей и коллег.

Большая часть населения положительно отнеслась к этим рекомендациям. Узбекские семьи всем предшествовавшим периодом были подготовлены к этому, более того, они ожидали это решение, чтобы безбоязненно, не оглядываясь на установки консервативной части общества, проводить те обрядовые мероприятия, которые считали необходимыми в рамках возможностей семейного бюджета. Сокращение комплекса свадебной обрядности произошло за счет проведения гражданского бракосочетания на самой свадьбе, отказа в большинстве случаев от проведения после свадебных обрядов *уч кунлик* и *чаллар*, которые особой тяжестью ложились на плечи родителей невесты. Многие семьи перестали проводить обрядовые мероприятия в доме невестки в первый *хайит*, вместо этого молодые отправлялись на трехдневный отдых в пансионаты или в путешествия.

Несмотря на всю консервативность похоронно-поминального цикла обрядности, тесно связанного с религиозными ритуалами, он также претерпел



Юбилей родителей

Из фотоальбома «Узбекистан – на пути прогресса». 2001 г.

заметные изменения в 1990-е годы. Сначала в среде малообеспеченного населения вместо сложного поминального комплекса обрядов стал проводиться обряд *эхсон*. Он проходил в течение первых 20 дней после смерти человека. На него приглашалось большое количество людей. *Эхсон* заменял обряды 3, 7, 20, 40 дней, иногда и годовщину, которые, если и проводились, то уже в узком семейном кругу. Были также максимально упрощены и объединены такие обряды, как поминальные дни в четверг – *пайшанбалик*, воскресенье – *якшанбалик*, обряды, связанные с поспеванием фруктов, первыми цветами, первым снегом – *қовун*, *узун пишиди*, *қовоқ оши*, *ток оши*, *гул*, *қор ёғди* и т.д. Большие поминальные обряды (20 дней, годовщина), на которые ранее собиралось самое большое количество участников (от 200 до 1 тыс. человек) и делался плов, в ряде случаев стали проводиться в форме *амри-маъруф*, количество участников которого было значительно меньше. На этом обряде, в отличие от прежнего, где в течение 5 мин. читалась молитва, вместе с молитвами о покойном мулла в течение часа ведет беседу на различные религиозно-моральные темы. В 1990-е годы исчез ряд таких архаических элементов поминального комплекса, как громкий групповой плач при встре-

че гостей, ношение женщинами набедренных повязок, шитье близкими родственниками одинаковых траурных платьев и др.

В конце XX – начале XXI в. удалось достичь заметных сдвигов в решении проблемы сокращения и упрощения обрядового комплекса. Конструктивные усилия стали результативными в силу того, что были объединены стремления руководства республики, мусульманского духовенства и общественных организаций. Вся эта работа проводилась махаллинскими комитетами, активизировавшими свою работу в годы независимости и пользующимися авторитетом узбекского населения. Само узбекское население поддерживало сокращение и упрощение обрядности и, более того, во многих случаях выступало инициатором.

Возрождение традиционного на современном этапе совершенно не препятствует вхождению в жизнь узбеков новых семейных обрядов и праздников. В прошлом у узбеков не существовало традиции празднования дней рождения человека. Дни рождения детей начали отмечаться в некоторых семьях в советское время. Практика устройства дней рождения детей, имевшая место в 1970–1980-е годы, получила широкое распространение в период независимости. В городе родители ежегодно устраивают празднование дней рождений своим детям, приглашают их сверстников, передают подрастающему поколению навыки приема гостей. В сельской местности дни рождения организуются в знаменательные для детей и юношей годы – окончания школы, колледжа, лица и вуза. Эти праздники проводятся на основе синтеза традиционных и новых обрядов. Также отмечается день получения паспорта, совершеннолетия, поступления в вуз, ухода в армию, поступления на работу. Сами родители чаще устраивают застолья в дни своего рождения в доме, кафе, иногда на работе. Это чаще наблюдается в городе.

В прошлом у узбеков не существовало традиций проведения юбилеев. Отмечалось лишь достижение человеком 63-летия – возраста Пророка (*Пайгамбар ёши*). Юбилеи по случаю дат – 50, 60, 70-летия стали отмечаться в 1970–1980-е годы и получили широкую семейную практику в конце XX – начале XXI в. Их распространение и популярность связана с традиционно уважительным отношением к возрасту и заслугам пожилого человека, а ритуалы включают элементы традиционного и нового. Большой ценностью у узбеков считалось умение создать крепкую семью и вырастить хорошее потомство. Это обусловило распространение среди узбеков праздников, посвященных семье, в частности, юбилеев по поводу создания семьи – серебряные и золотые свадьбы. Воспринятые у других народов, они получили этническую окраску.

Таким образом, на рубеже XX–XXI вв. сформировался комплекс семейной обрядности, все циклы которого включали в себя как традиционную основу обрядоритуальной культуры, так и элементы нового, которые содержали как обряды и обычаи, трансформированные на данном этапе сообразно потребностям меняющегося времени, так и рациональные, соответствующие менталитету узбеков, инновации из других культур.

ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

СОСЕДСКО-ТЕРРИТОРИАЛЬНАЯ ОБЩИНА

История возникновения соседско-территориальной общины как первичной организации совместной общественной жизни имеет глубокие корни. Община возникла на основе семейно-родовых поселений, которые в процессе исторического развития трансформировались в социально-территориальную организацию. Как свидетельствует древний письменный источник Авеста, это произошло во II–I тыс. до н.э., когда расширенные группы родственников, или агнатические группы «нафа», стали входить «в общность, сложившуюся уже по территориальному принципу и жившую в общем селении» (Филанович, 2003. С. 13). Постепенно к VII–VI вв. до н.э. основной ячейкой общества стала община соседского типа, состоящая из малых семей разного социального уровня, уже не связанная родственными узами.

Изначально в функции общины входило соблюдение культов, обрядов, проведение совместных производственных работ, осуществление воинской повинности. На рубеже I тыс. н.э., в древнем обществе она стала фискально-податной единицей. Община также организовывала общественные работы, имела общие земли и ирригационные сооружения. Многие источники свидетельствуют о существовании соседской общины в древней и средневековой Средней Азии, которая до VII в. называлась термином *нафа*, а с приходом арабов – *махалля*.

Общественные отношения, имевшие форму соседской общины, сохранялись по всей территории региона. В конце XIX – начале XX в. в городе принадлежность к общине определялась проживанием на территории определенного квартала (*махалля*), а в сельской местности – к кишлаку. В общине объединялись все семьи – жители квартала или селения независимо от профессионального различия и социального положения. Они были обязаны принимать участие во всех общественных делах. Жителей квартала и селения связывало также обязательное участие в семейных обрядах своих соседей (свадьбах, похоронах и др.), которые по традиции, сохранившейся от родовой общины, носили общественный характер. В тех случаях, когда кто-либо из членов коллектива нарушал нормы внутриобщинной жизни, к нему применялся бойкот со стороны всех общинников: его не приглашали на семейные торжества, к нему не ходили, когда он устраивал свадьбу; не приглашали его также на общественные работы и, таким образом, он оставался совершенно изолированным и вынуждался покинуть общину, порой со всеми членами семьи (Снесарев, 1960. С. 135).

Характерной чертой общественного быта была традиция регулярного общения мужчин. Местом общения мужчин квартала и селения являлось помещение для гостей (*мехмонхона*), общественный дом (*оловхона*, *гапхона*), *чойхона*, мечеть.

Мехмонхона была широко распространена. В каждом селении их было несколько, особенно у состоятельных семей. В *мехмонхоне* проводилось со-

брание жителей квартала или селения, на котором решались неотложные дела – организация *хашара*, сбор средств на нужды общин (например, на ремонт квартальной мечети, организацию и проведение свадьбы и др.). В ряде селений Бухарского оазиса и районах Ферганской долины бытовало общественное помещение *оловхона* (*гапхона*), где по вечерам собиралась мужская часть населения данного селения. В холодную погоду в центре помещения разводился огонь (*олов*), вокруг которого сидели большей частью неженатые, бездомные мужчины, беседовали, рассказывали сказки, небылицы и легенды, по вечерам к ним приходили дети-подростки слушать их рассказы. В оловхоне огонь поддерживался круглые сутки, в течение трех зимних месяцев и в холодные осенние дни. Здесь же вскладчину проводились и коллективные трапезы. В оловхоне останавливались и путники. Местом общения мужчин являлась и *чайхона* (чайхана) – главным образом в крупных населенных пунктах. В чайхане мужчины встречались и за чашкой чая вели непринужденную беседу, обменивались новостями.

Важным местом постоянного общения жителей городов и селений являлась мечеть. Мужчины нередко оставались тут на кратковременный перерыв между двумя послеполуденными молитвами, обсуждая вопросы, связанные с жизнью селения и квартала. В мечети же происходили и выборы квартальной администрации. Все предметы, которыми располагала мечеть (ковры, паласы, большие котлы, чашки и др.) считались собственностью общины. Их мог получить на временное пользование каждый житель, имевший в них нужду. Значительная часть инвентаря, которым располагала мечеть, приобреталась на средства общины. Однако наиболее ценные из вещей – ковры для мечети, большой котел – чаще всего жертвовались богатыми жителями квартала и считались *вакфными*.

Заметную роль в объединении жителей городских кварталов и селений играли общественные жертвенные трапезы. Они устраивались обычно вскладчину или одним из жителей общины, который жертвовал в общую пользу продукты и скот в благодарность за избавление от несчастья. В них варили *халим* (*халиса*) – сильно разваренную кашу из пшеницы и мяса. Готовили халим во дворе мечети или около «святых» мест, которые имелись во многих селениях и городах. Халим употреблялся тут же, где он готовился. Его давали также путникам. Блюда, наполненные халимом, подавались и женщинам каждого семейного двора.

Коллективный характер носило и приготовление в месяц Навруз ритуального блюда *сумалак*, *гўжа оши* (*гужа ош*). Приготовление сумалака (мучного киселя из солода, сока проросшей пшеницы) проходило в женском кругу. Продукты (главным образом, муку, масло) давали все семьи квартала и селения, затем каждая из них получала свою долю этого кушанья. Гужа оши в отдельных районах называлось *йил оши*. Это блюдо, приготовляемое в начале года, зафиксировано во многих селениях Кашкадарьинской, Хорезмской, Бухарской и Самаркандской областей. Гужа оши готовили из многих видов зерновых продуктов – зерен сорго (*жўхори*), пшеницы, маша, риса и др. Все это варилось в одном котле. Продукты вносила каждая семья, исходя из своих возможностей. В назначенный час на торжество собирались все жители селения, устраивали веселые игры, состязания, а в заключение всем раздавали приготовленное блюдо.

Большую роль в объединении жителей кварталов и селения играли также семейные торжества (*соч тўй, суннат тўй, никоҳ тўй и др.*), а также похоронные и поминальные обряды. Эти обряды и ритуалы не были личным делом каждой семьи, а принимали по обычаю характер общественных пиршеств или трапез.

Общинные связи не были ограничены рамками одного квартала или селения, они выходили за их пределы. Коллектив данного квартала или селения устанавливал добрососедские отношения с несколькими кварталами и селениями. Их объединял обычай гостевания друг у друга по поводу семейных праздников и поминальных обрядов. Связь между соседними кварталами называлась термином *тўйдош, тўйлашув, тўйхўр, қозондош* и др. На тоях (главным образом, в *соч тўй, суннат-тўй*), явившиеся на пиршество гости из другого квартала или селения, обычно рассаживались группами по своим общинам – *жамоа*, а в Хорезме – *элат*.

Общину возглавлял выборный старшина (*оқсоқол* – аксакал). В некоторых городах (например, в Бухаре) в помощь аксакалу придавался посыльный – *пойкор* (букв. работающий ногами). Хотя кандидатура аксакала обсуждалась на общем собрании квартала и селения, однако право выдвижения кандидатуры находилось в руках верхушечной части общества, слово которой было решающим в делах общины. Круг обязанностей аксакала, особенно в городских кварталах, был весьма широким. Он руководил общественными работами (*ҳашар*), следил за куплей-продажей домов, а также за разделом имущества умершего, разрешал споры, возникающие между общинниками и членами семьи, наблюдал за чистотой и порядком, руководил обрядовыми пиршествами, похоронными и поминальными обрядами и многими другими. Человек, имевший такие широкие полномочия в делах общины, должен был быть честным и справедливым. Если в его действиях наблюдалось не соблюдение этих принципов, то члены общины ставили вопрос о его переизбрании, не дожидаясь конца срока его полномочий.

В Хорезме помимо аксакала, в дела общин, особенно в семейных праздниках и похоронно-поминальных обрядах, немаловажную роль играл так называемый *кадхудо* – (иран. властелин, господин дома). Это единственный признанный общинниками всеобщий советчик и руководитель внутренней жизни, хранитель старых традиций *элата*. Обычно он не выбирался. Им становился наиболее уважаемый за личные заслуги и за опыт член общины. Ему поручался надзор за поведением членов элата, он производил разбирательство всевозможных конфликтов. В прежние времена кадхудо представлял в общинном совете, он являлся главным руководителем на пиршестве и на сопровождающих его состязаниях. Однако с течением времени кадхудо уступил свои широкие функции представителям местной администрации и являлся лишь хранителем общинных традиций в области обычаев и обрядов.

Общественным бытом женщин руководила выборная старшина (*кайвони* и *дастурхоици*), сведущая в традициях и обычаях. Выбирали также ее помощницу (*ходими*). *Кайвони*, особенно в городских кварталах, должна была хорошо знать обычаи и порядки, пользоваться уважением среди женщин. Роль ее помощницы – *ходими* поручалась обычно бедной вдове, нуждавшейся в заработке. Она должна была быть энергичной, подвижной, услужливой и надежной.



Аксакалы. 1989 г. Сурхандарья. Байсунский район
Из фотоальбома «Узбекистан – на пути прогресса». 2001 г.



Аксакалы в чайхане, г. Коканд. Экспедиция 2009 г.
Фото А.А. Аширова

Все вопросы, связанные с делами общины, в том числе и вопросы, касающиеся семейно-бытовых обрядовых комплексов, решались на совете старшин городского квартала, махалли и селения (*кенгаш, йигин*). Являя собой один из видов родового института, он дошел до XX в. в сильно деформированном виде. От родового совета в нем остались лишь следы коллективного начала. Это было собрание не всех сородичей, но лишь отдельных представителей коллектива, базировавшегося уже не на кровнородственных основах. Формально главенствующая роль в совете принадлежала аксакалу, однако на него оказывали постоянное давление представители местной администрации, служители религии. Без их ведома он не мог решать важные вопросы и проводить такие крупные общинные мероприятия как *хашар*, оросительные работы и др.

Общинные отношения в значительной степени сохранились в сельской местности, в горных, полупустынных, засушливых районах, являвшихся более отсталыми в экономическом отношении, чем районы, где было развито орошаемое земледелие. Общинная земля являла собою ту же государственную (*амляковую*) землю, находившуюся в пользовании сельских общин и состоявшую из земель жителей данного кишлака, рода или семейно-родственных групп у полуоседлых узбеков. Эти земли, исходя из характера пользования ими, можно подразделить на два вида: первый — культурные земли, обрабатываемые коллективом (общиной), второй — пастбищные земли. Земледельческая община сохранялась в конце XIX в. В частности, под названием *пайкал* она бытовала вплоть до образования колхозов (1929–1930 гг.) в селениях низовьев Кашкадарьи и в Шерабадской долине (*Полозов, 1925. С. 75*), входивших в состав Бухарского эмирата. Общинное землепользование в 70–80-е годы XIX в. было также зафиксировано под названием «чек» в Ташкентском оазисе и Ферганской долине, входивших тогда в состав Кокандского ханства.

Основным принципом общественного землепользования являлись периодические переделы обрабатываемых участков земель в зависимости от выставляемых во время пахоты и сева числа пар рабочего скота (*кўши*). Этот принцип сохранялся не только у земледельцев низовьев Кашкадарьи, но и в Ташкентском оазисе и в Ферганской долине вплоть до завоевания края Россией. Столь длительное сохранение общинного землевладения было связано с огромными затратами труда по поддержанию ирригационной сети, что в условиях засушливой местности было невозможным для хозяйства одной семьи. Проведение каналов и водоразделительных сетей (*ариқ*), их ежегодные очистки и исправление требовали усилий большого количества людей.

В сохранении пережитков общинного землевладения и землепользования было заинтересовано и само государство. Несмотря на то что данный земледелец являлся членом семейной общины, он был также самостоятельным плательщиком, в отношении верховного собственника земли (государства). Ханская администрация, а также администрация Туркестанского генерал-губернаторства были заинтересованы в том, чтобы пахотная земля (с другими относящимися к ней угодьями) находилась во владении дееспособного плательщика, который своевременно и полностью мог платить государственные налоги и сборы и исправно нести все возлагаемые на крестьян трудовые повинности (*Кисляков, 1962. С. 125*).

Общинное землевладение образовывалось различными путями. Оно могло возникать в результате восстановления участков пустующих земель жителями или группами жителей в оседлых селениях (общинах). Последние могли на свои средства приобретать эти земли и у ханов или кочевников на расширение своего хозяйства. Кокандские ханы нередко селили на пустующих землях группы семей на правах общинного владения. В таких случаях община должна была получать определенный документ (*васиқа*), подтверждающий ее права на владение. Обычно эти документы хранились у аксакала селения.

Общинные земли образовывались и в процессе оседания бывших кочевых и полукочевых племен и родов на пустующих землях. Перед ними возникал и ряд трудностей, связанных с оживлением залежных земель (проведение оросительных каналов, очистка от сорняков и обработка ранее нераспаханных земель и т.д.), здесь требовался совместный труд значительной группы людей, т.е. земельной общины. Такой способ коллективного труда перенимался бывшими кочевниками и полукочевниками у исконно оседлых земледельцев.

Общинное землепользование у оседлых узбеков в конце XIX – начале XX в. носило характер соседской общины. Такой же характер оно имело и у узбеков с родоплеменными делениями. Однако земледельческая община у отдельных групп узбеков, например, у кипчаков в предгорных районах Ферганской долины, несколько отличалась от сельской (соседской) общины оседлого населения. В ней участвовали отдельные роды или часть рода, у которых еще продолжали бытовать некоторые традиции полукочевого быта – отгонно-пастбищное скотоводство, сочетающееся с земледелием. Родовые традиции ярче всего проявлялись в тех случаях, когда семейно-родственные группы составляют отдельную хозяйственную ячейку. Например, кипчаки из рода *қорабўйин*, проживавшие в нескольких селениях (около 250 семей) района Бешарык, делились на несколько десятков *чеков* (хозяйственных ячеек), в которые входили исключительно семейно-родственные группы.

Со временем деление обрабатываемой земли между родами заменяется делением ее непосредственно по пайкалам, которые приобретали теперь характер соседской общины. Например, ежегодно до начала весенних полевых работ (в феврале) жители сел. Каллык собирали сельский сход-*йигин*. На сходе прежде всего выяснялось количество женатых мужчин селения, а затем производилось распределение их по *пайкалам*. Пайкал состоял из 8 *танов* (*тан* – букв. тело, в данном случае человек). Каждый тан и означал долю участия в пайкале. Главы семей могли входить в пайкал с правом от одного до четырех долей, но не больше, при следующих условиях: если участник был в состоянии выставить одну голову рабочего скота и семена для посева, то получал одну долю (*бир-хақ*), а если выставлял две, три, четыре головы рабочего скота и соответственно ему семена, то имел право на две, три, четыре доли. В пайкал с правом на одну долю могли входить и те, у кого не было ни рабочего скота, ни семян. В таком случае они выполняли все тяжелые работы. Несемейные в пайкал не принимались. Они нанимались на различные виды работ в качестве *қўшчи* (пахарей), *ўроқчи* (жнецов), а также *етимов* (батраков).

После определения числа глав семей и доли участия каждого из них выяснялось общее количество пайкалов, которое колебалось обычно от 40 до 60.

На сходе каждого пайкала из среды состоятельных членов (обычно с правом двух или трех долей) избирался старшина, называемый *чокбоши* (глава *чока*). Здесь выбирался староста селения, аксакал из числа авторитетных, деловых людей. Если прежний аксакал работал добросовестно, то он мог быть вновь избранным, если же он не оправдывал доверия сельчан, то говорили о его недостатках и назначали другого. На сходе выбирались также *мироб* (лицо, ведающее распределением воды) и *сартарош* (цирюльники) селения.

В большинстве других регионов во второй половине XIX – начале XX в. земельная община носила уже пережиточный характер и под воздействием частновладельческого землевладения находилась на различных стадиях разложения, а во многих местах и вовсе прекращала свое существование к началу XX в.

Общинный характер носило и водопользование. В земледельческих оазисах воду распределяли между землепользователями с учетом количества поливных земель. Малоземельные жители селения, имевшие от одного до пяти танапов поливных площадей, объединялись в свособразное общество водопользователей (*сув шерик*) и вместе получали *чорак* воды, которым можно оросить 4–5 *танаб* (танаб) земельной площади. Таких сув шериков, например, в селении Дам (Чустский район) было более 15. Таких в селении Дам было пять, каждый из которых владел до 300 и более танабов земли и получал $\frac{1}{18}$ доли воды. Итак, пять крупных землевладельцев получали вместе $\frac{5}{18}$ всего количества воды, выделенной для селения Дам, а оставшимся количеством воды в течение 13 дней пользовались по очереди на полях других землевладельцев (*сув шериков*) селения (Шаниязов, 1974. С. 183, 184).

Земледельцы, имевшие пять танапов земли и более, получали воду от 1 до 2–3 *чорак* (чарак), но большая доля воды доставалась крупным землевладельцам.

В ирригационном хозяйстве Хорезма существовали мелкие территориальные общины водопользователей, владевшие так называемыми *жабди*, размер которых устанавливался (еще в начале XIX в.) в 10 танапов – вода, орошавшая 10 танапов, считалась за один су (Гулямов, 1957. С. 263). В один *жабди* могли объединяться несколько малоземельных крестьян (имевших 2–3 танаба земли), получая одну долю (*су*) воды, тогда как одно хозяйство, владеющее 30–40 танабами, получало 3–4 су воды.

В общинном пользовании находились также пастбищные земли, находившиеся как поблизости от кишлака, так и в горных и степных зонах. В самом кишлаке и близко от него обычно находилась некоторая часть необрабатываемых земель (пустоши, кустарниковые и камышовые заросли, тугай и др.), служивших пастбищем для скота. При трехпольной системе севооборота определенный участок прикишлачных земель оставался незасеянным (*шудзор*) и на нем весной и осенью жители селения могли пасти скот. В общинном пользовании находились и горные, степные пастбища, где в летние периоды выпасался кишлачный скот.

Многие виды общественных работ в городах и в кишлаках выполнялись путем коллективной помощи (*хашар*, *кўмак*). Сюда относились работы по очистке водоемов, водных бассейнов (*ҳовуз*), колодцев, постройка и ремонт общественных зданий (мечетей, алавхона, квартальной чайханы), ремонт дорог и мостов. *Хашар* устраивался и в личном хозяйстве при участии общин (квартала и кишлака). В таких случаях в них принимали участие не только



Коллективное строительство дома. Шахрисабзский район, Кашкадарьинская область. 1978 г.
Фото С.Н. Иванова. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

члены семьи и родственники, но и соседи, друзья из данного селения и соседних. В индивидуальном хозяйстве хашар устраивался при окучке хлопчатника, уборке урожая, очистке местного хлопка (*гўза*) от коробочек, сборе коконов, закапывании и откапывании виноградных лоз и кустов инжира. Хашар устраивался также при кладке стен строящейся усадьбы или дома, покрытии дома крышей, штукатурке его стен и др. Крупные баи при выполнении в их хозяйстве указанных видов работ прибегали к безвозмездной помощи односельчан, сами же они не участвовали в хашаре, считая это унижительным для себя.

Маломощные дехканы селений бассейна Зарафшана по 6–8 человек объединялись в свособразную артель (*тегиш*) для уборки зерновых, главным образом, ячменя и пшеницы. *Тегиш* во многом был сходен с хашаром. Но если последний организовывался от случая к случаю, то тегиш осуществлялся во все дни уборки, все участники его работали ежедневно и вкладывали равную долю труда. В тегиш родственные отношения не играли никакой роли, основным условием объединения в него было трудовое участие. Это объединение имело сезонный характер (период уборки урожая). В следующем году дехкане снова собирались в тегиш, но не обязательно в прежнем составе. Каждая группа тегиша (таких групп в селении могло быть несколько) имела своего старосту (*тегиш оқсоқоли*), регулировавшего очередность работы и решавшего, у кого из членов артели работать в те или другие дни.

Особо следует отметить коллективный труд по очистке оросительных каналов. Очистка оросительных сетей, из которых каждое селение получало воду, проводилась ежегодно с участием всех трудоспособных мужчин селе-

ния. В назначенный день все обязаны были выходить на хашар (в Хорезме – *қазу*, в Сурхандарьи – *хайров*) со своим инвентарем (кетменями, лопатами и др.). Если из какой-либо семьи никто не выходил на *хашар*, то такая семья обязана была внести деньги для найма рабочих. Для очистки магистральных каналов, строительных дамб, плотин и других водных сооружений выставляли рабочих (*хашарчи*, *мардикор*), исходя из площади орошаемых земель. Во многих селениях бассейна Зарафшана с 10 танапов орошаемых земель выставлялся один человек, с 20 – два, с 30 – три и т.д., 2–3 малоземельных, объединяясь, также выставляли одного человека. При общинном землепользовании (в низовьях Кашкадарьи) на хашар из каждого пайкала выставлялся один человек. В Бухаре из каждого *қўш* (кош)а выходил один человек (*Мухамеджанов*, 1978. С. 283). В Хорезме на очистке оросительных сетей (*қазу*) направляли одного человека из каждого жабди.

Следует отметить, что хашар при очистке и рытье каналов, строительных дамб, плотин, дорог, мостов и других видах общественных работ являлся одной из тяжелых повинностей. На эти работы, носящие принудительный характер, ежегодно мобилизовывали в основном жителей кишлаков. В Ферганской долине срок пребывания на этой работе определялся от 10 до 15 дней (*Абдулхамидов*, 1981. С. 74). На строительство плотин в восточных районах Ферганы население привлекалось из расчета один человек из хозяйства, имевшего 10 танапов орошаемых земель. На строительство каналов в начале XIX в., по приказу кокандского хана, с каждого двора брали одного рабочего (*хашарчи*) на 15 дней. Ирригационные хашары в Бухарском оазисе длились 8–12 дней. Каждую весну для восстановления или ремонта Даргомского канала на Зарафшане мобилизовались по два рабочих от каждого коша земли на 15 дней. В Хорезме ирригационные принудительные работы, по установившемуся исстари правилу, не должны были длиться больше 12 дней, а в действительности же составляли 15–20, а иногда 50 дней. Хашар, таким образом, не всегда являлся формой добровольной взаимопомощи жителей квартала и селения. Хашары использовались и как принудительный труд в пользу государства и местных крупных земледельцев.

ДРЕВНИЕ ТРАДИЦИИ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

В общественном быту узбеков существовали еще и другие традиции и формы социальных институтов, относящихся к различным этапам общественного развития. Одной из таких традиций являлось деление общины на возрастные группы и мужские союзы (*Кисляков*, 1962. С. 160, 161; *Задыхина*, 1951. С. 157–179; *Снесарев*, 1963. С. 155–205).

В быту узбеков для обозначения понятия «ряд» применяется термин *қатор*. Этот термин в разных случаях имеет разное значение – в социальном смысле термин *қатор* (ед.ч.), *қаторлар* (мн.ч.) означает «люди» приблизительно одного возраста, вместе выросшие. С термином *қатор* употребляются наравне и другие термины: *тенгдош*, *тенгқур* (ед. ч.), *тенгқурлар* (мн.ч.), происшедшее от слова *тенг*, используемому в значении сверстники, ровестники. Словами *қатор*, *тенгдош*, *тенгқур* объединяются мужчины и женщины одного возраста. В каждом таком возрастном ряду мужчины при обращении говорят друг другу *ўртоқ* и *дўст*, *жўра* – товарищ. Женщины на-

зывают друг друга также *ўртоқ* или таджикским термином *дугона* – подруга. Женщины-узбечки дельты Амударьи называют друг друга *кикан*, а у узбеков Карабулака, нынешней Чимкентской области Казахстана, сверстница называется термином *еше* (Юдахин, 1927. С. 422). В отдельных случаях как для мужчин, так и для женщин применяется термин *қурдош* – ровесник или ровесница, товарищ по *куру* (круг).

Люди одной возрастной группы были связаны между собой отношениями дружбы и взаимного уважения. Они принимали активное участие в жизни своих сотоварищей – помогали в строительстве дома, в полевых работах, ухаживали за больными и т.д. Возрастные группы особенно четко выделялись при свадебных и поминальных обрядах. Пришедшие на эти обряды люди, помимо разделения их на мужскую и женскую половины, распределялись по отдельным помещениям или по специально выделенным местам (в летний период). Бывает так, что старики сидят отдельно. В местах или помещениях, отведенных для мужчин, на почетное место *тўр* обычно усаживаются люди зрелого возраста, пониже их, ближе к двери (если это в помещении), располагаются более молодые. То же самое происходит и среди женщин.

У узбеков различались четыре основные возрастные группы: детство, юношество, зрелость и старость. Они одинаковы для мужчин и женщин. В прошлом переход из одной возрастной группы в другую был связан с определенными обрядами. При этом каждая возрастная группа имела свои отличия в одежде, украшениях, прическе, в общественной жизни, в нормах поведения и т.д. Эти особенности сохранялись до начала XIX в., а в отдельных случаях бытовали и в XX в., но уже в трансформированном виде.

Половозрастное разделение начиналось по достижении детьми – мальчиками и девочками – определенного возраста. Они находились вместе и общались до 7–8 лет, реже – до 9–10 лет, затем их разделяли. Мальчики и девочки находились теперь в кругу сверстников своего пола. С этого же периода мальчики осваивали мужские обязанности и хозяйственные работы. Девочек же постепенно обучали работе по домашнему хозяйству – варке пищи, шитью, ткачеству, уходу за скотом.

Имеется ряд посвятительных ритуалов, связанных с переходом из одной возрастной группы в другую. Остатки посвятительных ритуалов имеют разнообразие внешние формы, иногда сложные, часто принимаемые уже по традиции, без осмысления их исходного значения. Смена девичьей прически, головного убора, костюма на женский, а также смена головных уборов, прически и костюма женщин разных возрастов, связана с переходом из одной возрастной группы в другую. Эти обряды в измененной форме сохранялись вплоть до начала XX в.: у узбеков дельты Амударьи первое надевание девочкой женского головного убора *бош ўров* отмечалось праздником, у богатых семей – *сарандоз тўй*, а у бедных – *кичкина тўй* (Задыхина, 1952. С. 395). Различные формы посвятительного ритуала проводятся на различных этапах жизни мужчин: приучение с детского возраста к различным видам мужских хозяйственных работ, обрезание, стрижка волос у мальчиков и юношей, обычай бритья головы жениху, сопутствующий проведению свадьбы, сопровождаются сменой формы и цвета головных уборов (Сухарева, 1954. С. 324–353) и одежды.

Деление на возрастные группы отчетливо выступало в традиционных мужских товариществах и в периодических сборищах (*тўкма*, *харпоно*, *жўра*,

гап, зиёфат, гаштак и др.). К традиционным сборищам относились и вечеринки, устраиваемые в прошлом кочевыми, полукочевыми и полуседлыми узбеками по случаю питья бузы (*шерда*). У родоплеменных групп узбеков долины Зарафшана, у кипчаков, ктай и других были распространены мужские компании *кирк джигит*, а у узбеков дельты Амударьи – *кирк жигит зиёфати* и др. Угощение устраивалось вскладчину (*тукма, халфана, қирқ жигит*) или поочередно (*гап, зиёфат, жура, гаштак*). В первом случае участники сбора вносили известную сумму денег, на которые закупались провизия, дрова и все остальное, необходимое для угощения. Вносили взносы и в натуральном виде. Угощения происходило в особых помещениях – мужских домах (*гапхона*), *меҳмонхона* (помещение для гостей) и иногда в чайхане. Другой способ угощения происходил поочередно в доме у одного, второго и т.д. участника, так чтобы за сезон каждому участнику пришла одна очередь. В данном случае все расходы на угощение брал на себя устроитель угощения. Количество участников было различным – от 5–10 до 50 и более человек (людей приблизительно одного возраста).

Большой интерес представляют мужские товарищества у узбеков Хорезма, описанные Г.П. Снесаревым (Снесарев, 1963). Здесь мужские объединения собирались периодически, их сбор назывался *зиёфат*. Последний проходил по очереди в домах участников этих товариществ. Характерно, что эти товарищества подбирались строго по возрастному принципу. Например, в Турткульском районе отмечено четыре, в Кипчакском и Ханкинском районах – пять возрастных групп (*қатор*). Каждая такая группа имела свою постоянную организацию и старшину *ога-бий* (ага-бий). *Ага-бий* выбирался с малых лет и переходил с возрастом в старшие группы. Он имел право штрафовать провинившихся членов товарищества.

Имели место и одноразовые сборы и угощения участниками, в которых могли быть люди всех возрастов как проживавшие в данном селении, улице или квартале (в городе), так и приезжие, ранее незнакомые. Собирались в помещении для гостей (*меҳмонхона*) или в чайхане. Угощение устраивалось вскладчину. На собранные деньги варили обычно плов. Количество участников зависело от числа желающих 5–12 (больше или меньше этого), а угощение проводилось в дневное время.

Для посиделки собирали деньги. Каждый участник в отдельности вносил свою долю. Очень часто расходы на себя брал один из участников, а в конце посиделки проводился расчет.

Форма мужской компании, которая носила характер поочередного угощения, называлась *гап, жура* или *гаштак*. Они проводились все дни недели, кроме пятницы (*жума*), а также базарных дней. Участники их собирались и устраивали угощения в течение зимних месяцев, а в городах (например, в Ташкенте) и в летние периоды. Сбор происходил 2–3 раза в неделю, а в ряде районов Самаркандской и Бухарской областей такие сборы планировались раз в неделю. Число участников могло быть разным – от 10–15 до 30 и более человек, как правило, одного возраста. Члены коллектива называли друг друга *жура* (джура, букв. товарищ) и потому мужские сборы *гап, гаштак* во многих районах назывались *джура*. Они выбирали из среды членов своего общества старшину – *жура боши*, который возглавлял мужское сборище и регулировал очередность проведения вечеринки.

Компания *гап*, *жўра* или *гаштак*, в которые объединялись молодые парни (*ёш йигитлар*), и проводимые ими вечеринки *сухбат* (беседа) несколько отличались от таких же компаний, где участвовали старшие возраста, а также от мужских компаний *қирқ жигит* и *солма*. Эти вечеринки проходили в узком кругу людей, близких товарищей и отличались сдержанностью и организованностью. Угощали в присутствии родителей и родственников того, на чьи средства проводился очередной вечер. Не полагалось устраивать танцы, пение, пить вино и употреблять наркотики. Собравшиеся беседовали, шутили, были друг с другом вежливы. В ходе вечеринки участники читали намаз суры из Корана и хадисы.

Женщины также организовывали вечерние посиделки. Посиделки женщин и девушек бытовали в городах и среди оседлого сельского населения. В ряде районов, например в Фергане, вечеринки назывались, как и у мужчин, термином *жўра*, в них участвовали, главным образом, женщины молодого и среднего возраста – незамужние девушки в них не участвовали. Последние обычно сами организовывали вечеринки, называемые *қизлар базми*, и также выбирали главу *жўрабоши* или *кайвони*. Женские и девичьи вечеринки и связанное с ними угощение проводились обычно в доме устроительницы посиделок, она же брала на себя все расходы. Отсюда явствует, что женские собрания могли проводиться лишь в кругу состоятельных семей.

Во многих селениях (в Ферганской долине и в г. Ташкенте) при проведении мужской посиделки *гап* в доме устроителя угощения собирались и женщины (родственницы, а также жены участников компании, соседки). Мужчины, как говорилось выше, вечеринку проводили в *меҳмонхоне* (в гостиной), а женщины – во внутренней части двора (*ичкари*). Собравшиеся женщины в доме устроителя очередного мужского гапа организовывали своеобразную пирушку, где до поздней ночи не затихали звуки бубна и не прекращались танцы, пение и взрывы хохота. Они расходились по домам после того, как съедали приготовленное кушанье.

Хотя ислам, а также патриархальные порядки были весьма строгими к женщине, но все же они пользовались случаем и возможностью организовать сборы для времяпрепровождения. Не исключено и то, что женщины в далеком прошлом участвовали в сборищах наряду с мужчинами. Но со временем, особенно после утверждения ислама, женщины постепенно были изолированы и проводили сборы (вечеринки) отдельно от мужчин.

Мужские товарищества у оседлых, кочевых и полукочевых узбеков существовали, видимо, с глубокой древности, доходя до поздних времен в разных формах и проявлениях.

Например, мужские компании – *қирқ жигит* (кирк джигит) собирались в основном зимой, когда население освобождалось от осенне-полевых работ. Судя по названию, в такой компании насчитывалось 40 молодых людей – *джигитов*, однако число их могло быть больше или меньше указанной цифры. Количество людей, входивших в компанию, зависело от желающих участвовать в ней. Обычно это были более или менее состоятельные молодые женатые мужчины и мужчины средних лет. Молодежь до женитьбы, а также лица старшего возраста в мужской компании *кирк джигит* не участвовали. Эта форма мужского объединения широко была распространена у узбеков долины Среднего Зарафшана.

В годы советской власти произошли существенные изменения в формах мужских компаний. *Кирк джигит*, как одна из форм организации мужских компаний, сошла со сцены. Мужские компании *ган* и *жўра* и проводимые ими вечеринки (*суҳбат*, а также *халфана*) продолжали существовать в XX в. и по настоящее время. Однако и они в значительной степени преобразовались. *Суҳбат* не устраивается теперь по очереди и не является сезонным мужским развлечением. Он проходит в любое время года по особо торжественным случаям, в виде дружественной вечеринки, по случаю дня рождения, новоселья, при окончании детьми школы, при поступлении в вуз и при его окончании, при проходах в ряды Советской армии или после демобилизации и др. В отдельных случаях *суҳбат* носит характер взаимного угощения товарищей односельчан, махалли или чаще всего людей одного производственного коллектива. Угощения устраиваются по очереди (*ган*) или вскладчину (*халфана*). Как в первом, так и во втором случаях участниками таких сборов являются исключительно мужчины. В последние годы в городах в таких сборищах участвуют и женщины.

ТРАНСФОРМАЦИЯ СОСЕДСКО-ТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ ОБЩИНЫ

Традиционно деятельность соседско-территориальной общины проявлялась в следующих сферах: хозяйственной, религиозной, ритуальной и общественно-бытовой. На протяжении XX в. заметно менялось соотношение значимости каждой из них. В 1920-е годы одна из задач общины состояла в контроле за сохранением всех традиционных норм жизни, соблюдением обычаев и наказанием тех, кто уклонялся от общественных обязанностей. Руководство махалли организовывало различные общественные работы, связанные с благоустройством – очистка арыков и водоёмов (*ховуз*), строительство и благоустройство новых улиц, дорог и др. Все эти работы проводились сообща, методом *хашара*, в которых участвовало все взрослое население.

По мере социально-экономических изменений в узбекском обществе в начале XX в. вес хозяйственных функций в жизни традиционных общин уменьшается, а в городах исчезает совсем. В 1920-е годы развернулась борьба с религией – происходило закрытие большинства *мечетей*, *мактабов*, преследование служителей культа и верующих, а также распространение советского образования и советской культуры. Хотя подпольно *мактабы*, институт *эшонлик* (ишанства) еще долго существовали, и определенная часть населения совершала некоторые религиозные обряды (*намоз*, *рўза*, *жаноза* и т.д.), религиозные функции традиционных сообществ, которые ранее совпадали с религиозными общинами (*қавм*), стали исчезать. В результате в 1930-е годы возросло значение обрядово-ритуальной и общественно-бытовой функции общины.

В советское время община как форма местной социальной организации параллельно существовала наряду с советскими государственными структурами. Последние были привнесены сюда Россией и советской властью и не всегда вписывались в ткань местного общества, относились свысока к традиционным социальным организациям. Советская власть рассматривала общину как «пережиточный институт», который якобы должен уйти в прошлое.

Однако община оказалась жизнестойкой, стремилась сохранить прежний образ жизни народа, его обычаи, обряды и выполняла некоторые традиционные функции. Советскому режиму приходилось считаться с этим и, чтобы община не вышла из-под его контроля, использовать ее в своих интересах. В 1932 г. было издано постановление УзЦИКа (Центральный Исполнительный комитет Узбекистана) о создании махаллинских комитетов. Официальные власти определили рамки деятельности махаллинских комитетов – учет населения, выдача справок, представление отчетности в вышестоящие органы.

В прошлом община представляла собой самодостаточный организм. И социальные связи людей по большей части были замкнуты внутри нее. В конце XIX – начале XX в. узбеки чаще всего жили и работали на территории своей махалля, их связи, особенно у женщин, с другими махалля были редкими. В такой общности человек предстал не как автономный и самостоятельный субъект, а как часть социальной группы, территориальной общины, религиозного прихода. Он был не только территориально, но и социально ограничен, подконтролен общине, вместе с тем его положение в этом мире было относительно стабильно и защищено социальной общностью.

В XX в. возникает потребность в новых знаниях, расширяется поле профессиональной деятельности. В жизнь входят новые социальные нормы и ценности – общеобразовательные школы и вузы, создается огромный мир информации и система ее потребления. Из общества, замкнутого в себе, махалля стала превращаться в открытое общество и в новых условиях сохранила нишу для своей деятельности.

Сложившиеся на протяжении многих десятилетий общинные традиции использовались советской властью в своих целях, актив общины привлекался к работе по ликвидации неграмотности, по преобразованию семейного быта, раскрепощению женщин, сбрасыванию паранджи, по внедрению в жизнь новых обрядов. Махаллинские комитеты помогали в организации выборов в советские органы власти. В годы Второй мировой войны, когда в Узбекистан из оккупированных районов Украины и Белоруссии прибыли эшелоны с беженцами, махаллинские комитеты приняли активное участие в приеме обездоленного населения, в распределении его по домам в махалля. Традиция взаимопомощи, присущая жителям махалли, проявилась в полную силу – люди отдавали свою жилплощадь, кормили прибывших, брали на воспитание детей-сирот. Руководство махалли включилось во всенародное движение по сбору теплых вещей и продуктов для фронтовиков.

В послевоенный период махалля использовалась советской властью в идеологической работе, в частности, в агитационно-массовой работе, в проведении лекций, различных агитационных мероприятий в период предвыборных кампаний. Однако махаллинское руководство не утратило свои традиционные функции и не было полностью вытеснено советскими местными и другими организациями.

С обретением независимости Узбекистаном в 1991 г. и с демократизацией общества восстанавливаются исторические традиции узбекского народа и, в частности, принимаются на всех уровнях меры к возрождению махалли, которая обрела ныне новое содержание. Сегодня традиционные социальные сообщества – махалля, превратившись в органы местного самоуправления, начали заменять собой прежние советские структуры. Значительно расширились их функции, они получили официальный статус одного из важных

звеньев демократического государства, что в начале 1990-х годов было закреплено в Положении «О махаллинских (квартальных) комитетах в городах, поселках и кишлаках Республики Узбекистан». По данным фонда «Махалля» в 2003–2011 гг. в республике функционировало 9726 махалля в 112 городах, 1331 кишлаке и в 141 ауле (Гадайбоев, 2003. С. 25; Правда Востока. 2011, 16 мая). Махаллинские комитеты были созданы и в районах многоэтажек, заселенных преимущественно местным населением.

Поддержка соседской общины и усиление ее значимости в обществе определяется непосредственной заинтересованностью в этом процессе самого государства, которое видит в общине ту социальную ячейку, от благополучия которой зависит стабильность в республике. Через нее можно решать многие актуальные проблемы – возрождение духовности и традиционных морально-нравственных норм общества, воспитание и социализация молодежи, обеспечение общественного порядка, удовлетворение социальных потребностей населения. Махалля – это крепко сплоченное сообщество людей, которое на протяжении многих веков выработало свои законы и принципы совместного проживания, что обуславливает ее жизненную силу. Среди опрошенных жителей махалли в 2001 г. 64,7% респондентов заявили, что махалля играет большую роль в их жизни, 89,3% опрошенных отметили, что они в основном следуют принятым в махалле обычаям (Убайдуллаева, 2001. № 2. С. 6).

В 1990-е годы сформировалась четкая структура руководства махаллэй. Во главе ее стоит махаллинский комитет, избираемый на общих собраниях, где участвуют представители от большинства домов. Комитет из своего состава выбирает председателя махаллинского комитета, которого официально называют председателем махаллинского схода (*махалла йигини оқсоқоли*), но в повседневном общении *оқсоқол* (аксакалом). Главой махалли избирается человек достойный и уважасмый, имеющий опыт организаторской работы, умеющий ладить с людьми. Многие из них имеют большой опыт организаторской работы в государственных учреждениях, в школах, вузах, но неизменно то, что выбирают тех, кто хорошо знает обычаи и традиции народа. Председатель махаллинского комитета получает зарплату.

Избираются также заместитель (*муовин*) и секретарь (*котиб*). В комитет входят советники (*оқсоқол-маслахатчи*), избираемые из числа пожилых, опытных мужчин. Многие из них в прошлом имели опыт работы в махалле в качестве председателя или секретаря. При комитете создаются махаллинские комиссии, которые возглавляются одним из ее членов: комиссия по благоустройству, проведению обрядовых мероприятий, работе среди женщин, молодежи, ветеранов войны и труда, по укреплению общественного порядка, сохранению жилого фонда, финансовая комиссия и др. При комитете существует женский совет и товарищеский суд. Большими функциями наделяется примирительная комиссия при махаллях, работающая на основе Положения кабинета Министров от 19 апреля 1999 г. «О примирительных комиссиях при органах самоуправления граждан». Она рассматривает вопросы семейных конфликтов, организации взаимопомощи в проведении обрядово-ритуальных мероприятий, пропагандирует лучшие примеры семейных взаимоотношений, стремится предотвратить излишнее употребление спиртных напитков и наркотиков, проводит надзор за лицами, совершившими преступления и вернувшимися из мест заключения.

Значительно расширилась финансовая база махаллинских комитетов. Государство, оценив значимость махалли, разрешило её руководству заниматься хозяйственной деятельностью, открывать промышленные цеха, столовые, магазины и другие объекты, определенная прибыль от которых идет в фонд махалли. По традиции один процент от купли-продажи домов также направляется в этот фонд. Определенную финансовую поддержку оказывают махалле хокимияты (районные и областные исполнительные органы власти). Финансовые возможности расширены и за счет того, что состоятельные люди, живущие в махалле, выделяют средства для проведения тех или иных мероприятий. Все это определило возросшие возможности махаллинского комитета, расширило круг его деятельности.

О том, какую роль в жизни узбекской семьи играет сегодня махалля, какие функции она выполняет, видно по опросам ее жителей (СМА 2002 г., г. Ташкент): 53% респондентов заявили, что махалля помогает семье в проведении свадебных, похоронно-поминальных обрядов, 52% отметили социальную поддержку малообеспеченных семей, многодетных матерей, 35% – помощь махаллинского руководства, женсовета в налаживании добрых отношений в семьях, где возникают конфликты, 27% – предотвращение разводов, 15% – помощь в выборе жениха и невесты. Лишь 17% опрошенных ответили, что не ощущают воздействия махалли на жизнь своей семьи либо она слабо выражена.

Расширились функции махаллинских комитетов, которые сегодня, помимо традиционных задач, занимаются всеми многочисленными вопросами жизни населения и по существу проводят всю многогранную работу на местах, олицетворяя собой местную власть.

В 1999 г. был принят Закон Республики Узбекистан «Об органах самоуправления граждан», где очерчен круг задач махали. Помимо перечисленных функций махалля наделяется еще и новыми – защита интересов семьи и женщин, забота о престарелых, осуществление социальной поддержки махаллинцев, обеспечение общественного порядка, профилактика правонарушений среди молодежи, содействие осуществлению контроля за работой торговли и бытового обслуживания, за санитарным и экологическим состоянием территории и многое другое.



Здание махаллинского комитета. Собрание активистов махалли

Из фотоальбома «Ташкент-2200». 2009 г.



Современная чайхана, г. Карши
Из фотоальбома «Карши-2700», 2006 г.

Одно из главных мест в деятельности комитетов традиционно занимает организация общественных работ и прежде всего работ по благоустройству и озеленению территории. Но виды работ заметно изменились. Махаллинцам не надо было как раньше возводить систему водоснабжения. Ушли в прошлое *ховуз* (хаузы) и необходимость их очистки. Сегодня очень много делается за счет государства – проведение водопровода, газа, асфальтирование улиц, их электрическое освещение. Задача махаллинского комитета состоит в том, чтобы получить разрешение и помощь от хокимията и соответствующих районных организаций для проведения таких работ.

Силами жителей квартала ежегодно проводятся несколько *хашаров*. Один из них махаллинский комитет организует ранней весной и второй – перед праздником Навруз. Помимо этого уборка в махалле, особенно в ее общественном центре (*гузар*), производится накануне двух религиозных праздников – праздник окончания поста (*Рӯза-хайит*) и праздник жертвоприношения (*Курбон-хайит*). Перед первым праздником каждая семья выходит на участок кладбища, отведенный им для того, чтобы привести в порядок могилы усопших, сделать посадки. *Хашар* также проводится при подготовке к празднованию дня Независимости республики.

Методом *хашара* строятся чайханы, восстанавливаются мечети. За годы советской власти подавляющая часть мечетей была закрыта, а здания их подвергались разрушению. Каждая махалля стремится восстановить мечеть. Участие в таких работах считается благородным, богоугодным делом (*сабов иш*). Поэтому жители принимают активное участие либо непосредственно в строительных работах, либо поставкой необходимых строительных материалов и предоставлением денег.

Издавна среди местного населения была распространена такая форма взаимопомощи, как *хашар* по случаю строительства жилого дома. Однако

его значимость и распространенность теперь стала уменьшаться. Лишь 52% опрошенных в г. Ташкенте в 2002 г. (СМА. 2002 г.) отметили, что этот вид *хашара* имеет место сегодня. Этот процесс обусловлен тем, что, с одной стороны, сегодня многие семьи могут сами справиться с этой работой, так как можно приобрести готовые стройматериалы, с другой – часто возводятся дома нового образца, строительство которых под силу лишь профессиональным мастерам. К тому же идет и строительство многоквартирных домов. Но при определенных работах, требующих большого количества участников, при постройке подсобных помещений, гаражей и других сооружений привлекаются на *хашар* родственники и соседи.

Новые события в жизни общества ставят дополнительные задачи перед руководством махаллы и её общественностью. Террористические акции февраля 1999 г. в Ташкенте выдвинули перед махаллой задачу профилактики подобных актов и обеспечения безопасности в махалле. 19 апреля 1999 г. кабинет Министров РУз принял Постановление «Об образовании общественного института постовых махаллы (*махалла посбони*)» (Махалла: фукаролар., 2003. С. 155–161). В 2002 г. были созданы во многих махаллах опорные пункты милиции, которые вместе с *посбонами* и *сардорам* (руководителями постовых), выбираемыми из населения махаллы, занимаются профилактикой правонарушений, преступлений, обеспечением порядка, ведут воспитательную работу. В 2003 г. в республике уже было создано 3307 опорных пунктов милиции, работало 7457 *сардоров* и 48 355 *посбонов* (Гадайбоев, 2003. С. 29). Этот актив ведет воспитательно-патриотическую работу среди населения, особенно среди молодежи, проводит мероприятия по предотвращению правонарушений в махаллах, держит под контролем тех, кто был освобожден из мест заключения, особое внимание уделяет тем лицам, которые имеют связи с нелегальными организациями в республике и за её пределами, т.е. ведет превентивную работу по улучшению социальной атмосферы в общине.

Традиция помощи в общине сегодня приобрела новые формы и содержание, стала одной из важных функций. В переходный период в Узбекистане стратегия реформ опирается на сильную социальную защиту, которая выражается в предоставлении различных видов социальной помощи населению. Новизна социальной защиты заключается в том, что государство перешло от всеобщей социальной защиты к обеспечению надежных социальных гарантий и поддержке наиболее уязвимых слоев населения.

В целях усиления адресности социальной помощи и сокращения административных расходов функция распределения этих средств государством возложена на махаллю. В августе 1994 г. вышло первое Постановление Президента Узбекистана И.А. Каримова «Об усилении помощи малообеспеченным семьям», в реализации которой большая роль отводилась махалле. В декабре 1996 г. принято Постановление Председателя кабинета Министров «Об усилении социальной поддержки детей в многодетных семьях» (Махалла: фукаролар ўзини-ўзи., 2003. С. 135–137), на основе которой специальная комиссия в махалле выплачивает неработающим женщинам материальные пособия на детей до 2-летнего возраста. Программа помощи семьям с детьми часто называется «Махалля» и является самой крупной по объему расходов и охвату населения. В 1998 г. на эту программу было выделено 6,3% всех расходов государственного бюджета, помощь получили 40,7% нуждающихся семей (Доклад о положении женщин., 1999. С. 48, 49). Махалля решает

вопрос о выделении помощи семьям, ибо она может справедливо определить, кому ее дать. Это значительно подняло престиж махаллинских комитетов.

В январе 1999 г. Указом Президента Республики Узбекистан «О повышении роли органов самоуправления граждан в обеспечении адресной социальной поддержки населения» на махаллю возложен контроль за своевременной оплатой гражданами коммунальных услуг. Определенная сумма от этих денежных поступлений отчисляется органам самоуправления. Эти средства в махалле используются для оказания помощи малообеспеченным семьям в оплате ими жилищно-коммунальных услуг. Таким образом, целой системой мер на махаллинские комитеты возложена ответственная задача по твердой социальной защите интересов малообеспеченных слоев в сложных условиях переходного периода. Важно то, что само население ощущает активизацию работы махаллинских комитетов по оказанию социальной помощи. Отвечая на вопрос «Какую роль махалля играет в жизни семьи?», свыше 50% опрошенных заявили, что махалля помогает деньгами и продуктами малообеспеченным семьям (СМА. 2001 г., г. Ташкент).

В плане социальной поддержки населения махалля заботится о здоровье людей, особенно пожилых, ведет работу по улучшению экологического состояния территории. Заботясь о физической закалке молодежи, махалля в последние годы создает спортивные площадки и проводит соревнования. С 2003 г. в ряде махалля начали проводиться соревнования по борьбе, футболу и шахматам. В осуществлении этой работы махалля получает поддержку фондов «Махалла», «Соглом авлод» (Здоровое поколение), «Оила» (Семья), «Экосан» (Охрана окружающей среды) и др.

В республике существует республиканский благотворительный фонд «Махалля», который располагает денежными средствами, и организует различные мероприятия в махаллях города. Фонд выпускает газету «Махалля». 22 октября 1992 г. прошел первый съезд фонда. В дальнейшем в областях, районах, кишлаках были организованы отделения фонда. В 2003 г. отделения фонда функционировали в 14 городах и в 213 районах (Гадайбоев, 2003. С. 25). При финансовой поддержке «Узбексавдо» (Узбекторговля) в короткие сроки были построены в Ташкенте 16 гузаров, которые в значительной мере облегчили проведение идеологической, воспитательной работы, руководство обрядовой жизнью населения махалли. Фонд играет важную роль в оказании социальной помощи жителям махалли. В 2003 г. фонд «Махалла» и его территориальные отделения выделили нуждающимся семьям 500 млн сумов. Помимо этого 240 тыс. детей из многодетных семей бесплатно отдохнули в летних лагерях, 25 тыс. одиноких пенсионеров и инвалидов получили материальную помощь на 630 млн сумов, дополнительные средства на покупку лекарств для пенсионеров. Более 28 тыс. одиноких стариков прошли медицинский осмотр, а ортопедические предприятия изготовили для 78% инвалидов необходимые протезы. Таким образом, формы социальной помощи махаллинцам стали разнообразны и эффективны, приближены к населению.

Семья и соседская община на всех этапах истории играет большую роль в формировании, хранении и передаче этнических традиций. На начальных этапах демократизации общества в конце 1980-х годов началось заметное возрождение национальных традиций, общественных праздников и их ритуалов. В 1990-е годы стал широко праздноваться *Наврӯз* (Новый год). Восстановлен общественный характер этого праздника. Сегодня Навруз в семьях



Выступление фольклорного ансамбля на праздновании Навруза. Байсун. 2001 г.
Из фотоальбома «Узбекистан – на пути прогресса». 2001 г.



Национальная борьба (кураш) на празднике Навруз
Из фотоальбома «Карши -2700». 2006 г.



Навруз в Национальном парке. Ташкент
Из фотоальбома «Ташкент–2200». 2009 г.

г. Ташкента отмечают 63% опрошенных, 56% празднуют в общественных местах города – в махаллях, на площадях города (СМА. 2002 г.). Торжества по случаю *Навруза* проводят в общественном центре, где аксакал и его помощники поздравляют махаллинцев с Новым годом, вручают подарки ветеранам, пожилым людям. Больным и престарелым угощение по традиции посылают домой. В дни праздника малообеспеченные семьи получают благотворительную помощь. Проводятся выступления самодеятельных коллективов, часто приглашаются популярные певцы, танцовщицы, устраивают любимые в народе аския (состязания острословов), разного рода конкурсы, олимпиады.

Новое время дало узбекскому народу новый праздник День Независимости (*Мустақиллик куни*). Он возник как государственный и торжества в его честь в начале 1990-х годов происходили на площадях городов, где днем разворачивались театрализованные представления и шествия, а вечером – народные гуляния. С самого начала День Независимости строился на основе древних национальных традиций, нес идеи национального возрождения, веры в великое будущее народа. Он содействовал формированию национального самосознания узбеков, уважения к своей истории, этническим ценностям, ду-

ховной культуре. Постепенно этот праздник стал входить в жизнь каждой семьи и отмечаться в семье и производственном коллективе.

Для полной характеристики традиционных институтов современного общества необходимо остановиться на функционировании в конце XX – начале XXI в. такого важнейшего социального института, как мужские товарищества, которые известны в этнографической литературе под названием *гап*, *гаштак*, *тукма*, *зиёфат*. В прошлом этот институт неформально участвовал в управлении жизнью махалли, сегодня влияет на общественную жизнь в ней и укрепляет социальные позиции его участников в обществе. И сегодня большая часть *гапов* – это сплоченные сообщества, которые существуют многие годы и имеют свои традиции, свою систему взаимоотношений не только во время собрания, но и в повседневной жизни. В ряде мужских объединений существует традиция проведения совместного летнего отдыха или поездок по святым местам, экскурсии к историческим памятникам. Члены *гапа* отвечают за свои объединения и своих товарищей, дорожат мнением общества и стремятся не уронить авторитет своего коллектива. Каждое объединение имеет свою репутацию, которая складывается годами и которую стараются сохранить. По тому, в какой *гап* входит человек, особенно молодого возраста, можно определить, какое он получил воспитание, ибо мужские товарищества на всех этапах своего существования были не только формой общения и проведения свободного времени, но и способом воспитания, передачи этнических традиций, этики общения и гостеприимства.

С изменением социальной стратификации в обществе мужские объединения начали формироваться по профессиональному признаку или социальным группам. Сегодня в *гапах* начинает ломаться и половозрастная градация – появились семейные *гапы*, где собираются мужчины со своими женами.

Одним из показателей изменения положения женщины в обществе явилось создание неформальных групп среди них. В период существования многих неразрешенных общих и личных проблем женщины не замыкаются



Ташкент во время праздников
Из фотоальбома «Ташкент–2200». 2009 г.

в кругу семьи, а ищут решение и выход из них в общении, в моральной поддержке общества. В каждой махалле существуют объединения для женщин старшего и среднего возраста, отдельно – для молодых, большей частью невесток данной махаллы. Сегодня довольно распространены *гапы* не по территориальному, а по родственному признаку среди близких родственников, где главную роль руководителя играет обычно свекровь (или какая-либо пожилая родственница). Поскольку большая часть женщин работает в государственном секторе, они организуют сообщества, соединяющие вместе работающих, т.е. по профессии. Иногда одна и та же женщина может участвовать в нескольких *гапах*. Женские *гапы* отличаются большой эмоциональностью, и кроме развлекательной функции несут также и социальную нагрузку (обмен социальным опытом, совместное воспитание детей в махалле, взаимопомощь, совместные поездки и др.).

Традиционные институты общественного быта узбеков, формы общественного взаимодействия в годы независимости возродились и не только нашли свою нишу в системе социальных отношений современного общества, но и значительно расширили рамки деятельности. Демократический потенциал, заложенный в этих традиционных сообществах, просуществовавших не одно столетие, и сегодня используется государством для построения нового демократического общества. На современном этапе махаллинские комитеты способствуют объединению усилий государственных организаций и местного населения. Сами общины продолжают функционировать как лучшая для узбекского общества форма организации общественного быта населения по месту его жительства, сохраняющая традиционный образ жизни. Махалля сейчас является частью формирующегося гражданского общества, способствующей благосостоянию местного населения и действующей в интересах её жителей.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ, ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Время традиционно являлось важнейшей составляющей повседневной жизни человеческого общества и его хозяйственных традиций. По мере расширения эмпирических знаний людей о закономерностях природных явлений формировались и совершенствовались календари. Как писал Абу Рейхан Беруни: «...земледельцы и скотоводы в любом месте знали точное время начала тех или иных видов работ. Над их головами находился небосвод... и люди, наблюдавшие за закономерностями движения небесных светил, знали время начала тех или иных работ, и связывали их со светилами» (Беруний, 1968. С. 283).

Так, летоисчисление, связанное с естественным спутником Земли – Луной, впервые возникло у народов междуречья Тигра и Ефрата и постепенно распространилось на сопредельные территории, в том числе и в среде скотоводов-кочевников. Начиная с VIII в. именно лунный календарь (*хижрий-қамарий*) получает широкое распространение среди мусульманских народов (Беруний, 1968. С. 386–395; Лобачева, 1986. С. 6; Володомонов, 1987. С. 9, 10; Сау, 1999. С. 53–55).

Еще до проникновения мусульманского календаря *хижрий-қамарий* предки современных узбеков практиковали, видимо, собственные виды времяисчисления, связанные с Луной. Например, имеются сведения о широком использовании в повседневной жизни некоторых понятий, связанных с лунными фазами – «новая луна», «четвертичная луна», «полная луна», «старая луна» и междолунье. Согласно представлениям узбеков о лунных фазах, если молодой месяц находился в положении рогами вверх, то его называли *ўзига тинч* (букв. «спокойный»), в этом месяце ожидали ухудшения погоды, резко похолодания и частых дождей. В весенний период по Луне предсказывали дождливым или сухим будет наступающий месяц, считалось, что если полумесяц находится в вертикальном положении, то месяц будет сухим, а если в горизонтальном, то дождливым. С положением новолуния предсказывали спокойствие и беспокойствие на земле. В период между исчезновением старого и появлением нового месяца, именуемого *ой ораси* (междолунье), ожидалась резкая перемена в погоде.

В отличие от лунного календаря, отставание которого от годового солнечного цикла составляло 11 дней, сельское узбекское население отдавало предпочтение солнечному летоисчислению, как более соответствующему характеру сезонных работ в сельском хозяйстве. Народы Средней Азии различали два типа солнечного календаря: 2-сезонный, основанный на весеннем и осеннем равноденствии, и 4-сезонный, который помимо дней равноденствия опирался также на дни летнего и зимнего солнцестояния. Деление года на соответствующие периоды было связано с такими древними дуалистическими представлениями, как «добро и зло», «свет и тьма», «женское и мужское начало» и др. (*Мухиддинов*, 1973. С. 107; *Негмати*, 1989. С. 21). В частности, в зороастрийской книге Авеста первые семь месяцев года именовались *буюк саратон* (Великая лето), остальные пять – *буюк зимистон* (Великая зима) (*Авесто*. 2001. С. 316).

Широкое распространение у местного населения имели астральные представления о таких небесных телах и созвездиях, как *Хулқар* (созвездие «Плеяды»), *Етти қароқчи* (букв. «Семь разбойников», т.е. созвездие «Большая медведица»), *Темир қозық* (букв. «Железный кол», т.е. Полярная звезда), *Самон йўли* (букв. «Соломенный путь», т.е. «Млечный путь»), *Миррих* (Марс), *Уторуд* (Меркурий), *Муштарий* (Юпитер), *Зухра* (Венера), *Зухал* (Сатурн) и др. Наблюдение за их передвижением по небу также служило ориентиром в тех или иных делах. Например, приближение лета и созревание пшеницы определялось положением звезд созвездия *Хулқар* и состоянием группы звезд в созвездии *Весы* (*Тарози*).

По мере расширения знаний и представлений предков современных узбеков о закономерностях движения звездных объектов формировались и своеобразные типы летоисчисления (*Аширов*, 2002б. С. 16, 17). Именно таким образом возникла форма летоисчисления *Тўғол ҳисоби*, в основе которой лежало противостояние Луны и созвездия *Хулқар*, а начало года приходилось на первые дни августа. Данное летоисчисление с некоторыми отличиями имело широкое распространение в среде различных скотоводческих народов Средней Азии и было известно под такими названиями, как *Қамбар тўғал* или *Қўзйбой майрик ҳисоби* (букв. «летоисчисление ягненка»), *тўққиз* (букв. «девять»), *тоқуш*, *тўғол ва айланма тўғол* (букв. «круговой тугал»). Так, у казахских скотоводов, один год по календарю *тўғол* состоял из 13 месяцев

по 28 дней. У кипчаков Ферганской долины *тўғол* состоял из 11 месяцев по 29 дней, при этом период в 40 дней в середине лета (*ёзги чилля*), когда *Хулкар* находился «под Землей», не включался в календарный год и назывался *йўқ тўғал* (букв. «без тугала»). По представлениям узбеков, в месяце *Саратон* (см. ниже) созвездие *Хулкар* «опускается» на Землю и в течение 40 дней находится «под Землей», и только после его возвращения начинается новый календарный отчет.

Месяцы в летоисчислении *туғал* имеют следующие названия: *21-й туғал*, *19-й туғал*, *17-й туғал*, *15-й туғал*, *13-й туғал*, *11-й туғал*, *9-й туғал*, *7-й туғал*, *5-й туғал*, *3-й туғал*, *1-й туғал*, *0 туғал* (без тугала). Считается, что каждый месяц в указанное число Луна вступает в супружескую связь (*эр-хотин бўлади*) со звездами *Хулкар*, т.е. находятся в противостоянии, когда *Хулкар*, закрытый Луной, пропадал из поля зрения. Согласно народным представлениям, в такие дни и в дни междолунья происходят резкие изменения в погоде, возможны сильные дожди, ливни и ветер. Поэтому, как правило, в такие дни местное население не занималось хозяйственными делами. Иногда день противостояния Луны с *Хулкаром* мог не совпадать с обозначенным днем месяца. Например, в месяц *7-й туғал* противостояние произошло не 7-го, а 8-го числа, в таких случаях местное население говорило «это месяц 7-го тугала, однако противостояние произошло 8-го».

Следы данного календаря проявляются не только в бытовой жизни узбекского народа, но в некоторых элементах устного народного творчества. В частности, до сегодняшнего дня сохранились такие выражения, как *Хулкар тугса тонг совийди* (букв. «Если ночью *Хулкар* ярко мерцает – к утру будет холодно»), *Хулкар тугса шўрва ош бўлади* («Если ночью *Хулкар* ярко мерцает суп станет пловом»), т.е. увеличится благосостояние), *Хулкар ботди-омоч ётди* (*Хулкар* исчез с небосвода – время плугу отдыхать), *Хулкар ботди-ер қотди* (*Хулкар* исчез с небосвода – земля становится крепкой), *Тўққиз туғалда тўқимдай қор қолмайди* (К девятому Тугалу снега не остается), *Уч тўғалда учоёқ от тўяди* (Третьего тугала родит и стриженая лошадь) и др.

Широкое распространение у узбеков имеет 12-летний циклический календарь *мучал*. Каждый из 12 годов этого календаря имеет свое название, связанное с тем или иным животным: год Мыши (*сичқон*), Коровы (*сигир*), Тигра (Леопард) (*йўлбарс/қоплон*), Зайца (*қуён*), Рыбы (Крокодила) (*балиқ/тимсоҳ*), Змеи (Дракона) (*илон/аждар*), Лошади (*от*), Овцы (*қуй*), Обезьяны (*маймун*), Курицы (*товуқ*), Собаки (*ит*) и Кабана (*тўнғиз*). Год начинается с 22 марта, новый цикл открывается годом Мыши. Время распространения данного летоисчисления в Средней Азии восходит к проникновению и расселению на этой территории различных тюркских народов (*Захарова*, 1960. С. 60, 61).

Календарь *мучал* использовался для объяснения природных явлений. Года Мыши, Тигра, Рыбы, Лошади и Собаки в представлении местного населения считались «мужскими», а значит жесткими и трудными. «Женские» года – Коровы, Змеи, Овцы, Курицы и Кабана, наоборот, считались мягкими. Земледельцы-киргизы особо готовились к приходу года Зайца – перед его приходом в большей степени, нежели в другие годы, старались увеличить зерновые запасы, корма для скотины, так как в такие годы гораздо чаще имели место голод и неурожай. Похожие представления были у некоторых групп узбеков.

У народов Средней Азии существовали приметы, с помощью которых они по поведению животных, включенных в календарь мучал, могли предсказывать благоприятность и урожайность наступающего года, а также характер детей, родившихся в этот год. Как у многих восточных народов, у узбеков принято считать возраст человека по мучалу, люди, прошедшие полный цикл календаря, проводят мучал *тўйи* (праздник мучала) (Задыхина, 1952. С. 395). Следует отметить, что летоисчисление мучал, возникшее на основе наблюдений за природой и философских воззрений народов Востока, до сих пор имеет широкое распространение среди узбеков.

Еще одна из форм летоисчисления, имеющая распространение среди узбеков, – *Чилла* (тадж., букв. «Сорок»). *Чилля* именовались самый жаркий и, соответственно, самый холодный периоды летнего и зимнего сезонов, продолжительностью 40 дней каждый. Летняя чилля продолжается с 26 июня по 4 августа, а зимняя – с 26 декабря по 3 февраля. Нередко узбеки различают два вида чилля: «большая» – продолжительностью 40 дней, «малая» – 20-дневная, в Хорезме малая чилля составляла 25 дней. Схожая форма календаря встречается и у некоторых других народов (Джахонов, 1989. С. 88; Джикиев, 1983. С. 17).

О широком распространении календаря *чилля* могут свидетельствовать многочисленные пословицы узбеков: *Чилла суви – тилла суви* (Вода чилля подобна золоту); *Чилла – хар дами тилла* (Каждое мгновение чилли – равно золоту); *Ёз чилласининг хар они олтиндан қиммат* (Каждое мгновение летней чилли дороже золота) и др. Пословицы говорят о важности календаря для сельскохозяйственных работ. В период летней чилля обычно активизируются работы по уходу за солнцелюбивыми растениями, что и определяет качество и количество будущего урожая. В определенные дни летней чилля не рекомендуется орошать насаждения, поскольку это может привести к их гибели. Именно поэтому у оседлого узбекского земледельческого населения Ферганской долины считается весьма важным хорошо разбираться в особенностях различных периодов чилля. В период зимней чилля земледельцы стремятся оросить плодовые деревья в садах. По мнению местного населения, дерево, орошенное в зимнюю чиллю, легче переносит весенние заморозки и дает более обильный урожай.

Другая форма летоисчисления, практикуемая среди местного населения и связанная с чилля, – так называемый *деҳқон ҳисоби* (земледельческий календарь), который подразделяется на 113-дневный летний и 110-дневный зимний периоды. Указанные периоды в свою очередь подразделяются на 40-дневный (*қирқ*), 90-дневный (*тўқсон*) и 100-дневный (*юз*) периоды. Из бесед, проведенных М.С. Андреевым в 1943 г. с жителем Шахрихана (Ферганская долина) 70-летним Юсуф-Али Мусаевым, было выявлено, что период *тўқсон* начинался 12 декабря, а спустя 100 дней после этой даты, проводился обряд *Сади пок* (Таджики Каратегина и Дарваза. 1966. С. 339). После 110-дневного зимнего периода начинался летний сезон. Основная часть зимнего периода именовалась *тўқсон* (90), а 40-дневный период в середине *тўқсона* назывался зимняя чилля (Таджики Каратегина и Дарваза. 1966. С. 186, 187). У жителей Хорезма с древних времен существует период *ёзги тўқсон* (летний 90-дневный период), который традиционно считался периодом активной земледельческой деятельности.

Среди населения изучаемого региона также практиковался и счет времени только по 90-дневному циклу (*тўқсон*), согласно которому год состоит из четырех частей, каждая по 90 дней – весенний, летний, осенний и зимний. Этот 90-дневный цикл соответствовал древнему солнечному календарному счету, широко употребляемому оседлым земледельческим населением. Почти во всех древнеземледельческих районах времена года совпадали со следующими месяцами солнечного календаря: весеннее 90-дневие падало на месяца *Хамал, Савр, Жавзо*; летнее – на *Саратон, Асад, Сумбула*; осеннее – на *Мезон, Акраб, Ковга*; зимнее – на *Жадий, Далв, Хут*.

Начало года и посевные работы обычно падали на весну – на месяц *хамал* (март). В южных районах, где к сельхозработам приступали раньше, началом года считался месяц *Хут* (февраль). В народе была популярной поговорка *хут кирди, деҳқонга курт кирди*, т.е. в смысле наступил *хут* – дехканин начинает шевелиться. Согласно местным представлениям, самые холодные дни года приходятся на месяц *Хут*. Период, завершающий месяц *Хут*, называется *Аямажуз* – он начинается 26 февраля и длится 7 дней. После *Аямажуза* наступает период *Ахман-дахман*. Данный период считается наиболее ответственным для скотоводов, так как именно к этому времени подходят к концу зимние запасы провианта для скота, сохраняется низкая температура и снегопад, не позволяющие осуществлять выпас скота. Те годы, когда в период *Ахман-дахман* происходил массовый падеж скота, назывались *жу́т*. Именно с этим связана древняя узбекская мудрость *яхши келса – хут, ёмон келса – жу́т* (Если период благоприятный, то это *хут*, а если нет – то *джут*).

Другой вид природного календаря – *чорва ҳисоби* (скотоводческое летоисчисление), который имел распространение у скотоводческого населения региона. В отличие от земледельческого года, год скотоводов начинался несколько раньше – 16 марта. Начало года связывается с появлением первой травы, а следовательно, возможностью выпаса скота. Именно с этого дня скотоводы начинали подготовку к выгону скота на летние пастбища. Названия месяцев данного календаря было непосредственно связано с особенностями хозяйственной деятельности людей и характерными природными явлениями: март именовался *оз* (*ёз*) – лето; апрель – *ўт ёқмас* (букв. «неразжигания огня», т.е. в этот месяц можно было обходиться без огня и тепла в домах); май – *кук-кук*, в этом месяце поет песни кукушка; июнь – *чилда*, обозначал конец весны и начало лета; июль – *сорчи*, из-за сильной жары трава начинает желтеть; август – *қир кук* – кусок войлока, надеваемый на барана-производителя; сентябрь – *мезон*, в воздухе летает паутина; октябрь – *қорача*, в этот месяц черные гуси улетают в теплые края; ноябрь – *қозон* (котел), скотоводы в течение всего летнего периода питались продуктами скотоводства и не готовили пищу в котле; январь – *оқпон*, в этом месяце все становится белым. Придерживаясь данного календаря, узбекское скотоводческое население планировало выгон скота с зимних стоянок на летние пастбища, смену пастбищ, начало стрижки шерсти, осеменение скота и возвращение на зимние стоянки.

Некоторые группы узбеков, занимающиеся скотоводством в Ферганской долине, использовали для обозначения временных периодов прилет тех или иных птиц. Так, птицы, именуемые местным населением *кўк қарга* (сизоворонка), *наврузақ* или *навруз чумчуқ* (воробей), прилетали в середине марта. Перегон скота на летние пастбища начинался после прилета таких птиц, как *чўрчиқал* (коршун).

Представления, связанные с периодом прилета некоторых птиц, были распространены не только среди скотоводческого, но и земледельческого населения. Например, садоводы с прилетом птицы сизоворонки открывали виноградники, защищенные от зимних холодов грунтом, с прилетом птиц щеглов и удонов земледельцы начинали полевые работы, с прилетом ласточек, стрижей, иволги и горлицы назначалось время посадки ранних сельхозкультур, прилет дятла означал приближение лета, в месяц *Мезон* прилетал ястреб-перепелятник, а в месяц *Кавс* – серая ворона. Перелеты птиц связывались с весенними похолоданиями, которые сильно отражались на сроках посева. В Хорезме следили за прилетом ласточек, что совпадает с наступлением сильных прохладных ветров, а в отдельных случаях – с осадками, сопровождаемые мокрым снегом или дождем. Только после того, как похолодание проходило, дехкане считали, что можно смело приступать к посевам ранних культур. Это время приходится по солнечному календарю на вторую половину *Савр* и начала *Жавзо*. Считалось, что появление удода предвещает наступление лета, а последней весенней птицей является сизоворонка, после прилета которой можно считать лето наступившим. По словам старых опытных земледельцев, начиная с прилета сизоворонки до появления первых ее птенцов еще можно засеивать все культуры и получить урожай, после чего посевной период кончается. Наступление осени и осенних похолоданий также определялось птичьим календарем: первый осенний месяц *Мезон* знаменуется перелетами огромных стай черных жаворонков (*қора тұрғай*), осенний перелет уток предвещал наступление первых заморозков. Наблюдения за весенним прилетом птиц и их осенним отлетом также позволяли местному населению делать прогнозы на будущий сезон. Как отмечают мастера-строители Ферганской долины, если весенний и осенний прилеты журавлей происходит раньше обычного, то следует ожидать быстрой смены сезонов, если эти птицы летают высоко – к засухе, если низко, то к дождю.

Наблюдения за растениями также способствовали формированию календарных представлений. По сведениям жителя селения Алмас Чустского района Наманганской области И. Дасанова, когда наступает период *Жавзо*, цветет *янтоқ* (верблюжья колючка), в период *Саратон* цветет *қизил тикон* (красная колючка) и появляются головы камыша, в начале *чилла* виноград сорта *чилги* завязывает плоды, в период *асад* виноград *чарос* приобретает темный оттенок. Посев лука рекомендуется совершать до начала цветения *жийда* (лох) и айвы. В конце периода *тұқсон* цветет в первый раз подснежник. К началу третьего (последнего) цветения подснежника «домашний скот начинает насыщаться весенней травой». Если осенью деревья сбрасывают листья, начиная с верхних веток, то следует ожидать сильных холодов в начале зимы, если с нижних – в конце. Сбрасывание листьев с тополей в начале с нижних веток – к мягкой зиме, с верхних – к холодной. Необходимо также отметить, что различные природные процессы – начало роста растений, цветение деревьев, плодообразование, созревание трав к сенокосу и зерновых культур также способствовали формированию у местного населения новых видов фенокалендарей.

Фенологические календари опираются на представления о семи сакральных точках, через которые проходит солнце: шесть из них находится на небесном своде и к ним добавляется еще одна точка, находящаяся на земле, откуда происходит наблюдение. В зависимости от нахождения Земли по отношению

к солнцу узбеки в повседневной жизни подразделяют сутки на ряд периодов: *бомдод* – время за один час до периода непосредственно перед восходом солнца; *сахар* – период перед восходом солнца; *тонг* – время восхода солнца; *эрталаб* – время после восхода солнца; *чошгох* – период с утра до полудня; *туш* – полдень, время нахождения солнца в зените; *аср* – время от полудня до захода солнца; *шом* – время от захода солнца до наступления сумерек.

Как уже было отмечено выше, смена лунных фаз происходила в течение 7 дней, позже этот период стали считать как неделю (*хафта*). Вместе с тем, существовала традиция связи каждого дня недели с каким-либо небесным телом. Так, воскресенье считалось днем солнца (*Шамс*), понедельник – Луны (*Қамар*), вторник – Марса (*Миррих*), среда – Меркурия (*Аторуд*), четверг – Юпитера (*Муштарий*), пятница – Венеры (*Зухра*), суббота – Сатурна (*Зухал*) (*Мухиддинов*, 1986. С. 72; *Никонов*, 1980. С. 297–301; *Пантусов*, 1901. С. 20–23; *Щербак*. 1974. С. 184, 185).

Дни недели играли важную роль в хозяйственной жизни населения. Например, в каждом районе существовали местные базары, которые функционировали в конкретно установленные дни в различных селениях. Поэтому местное население называло тот или иной день недели по месту селения, в котором проводился базар.

Таким образом, в зависимости от особенностей местного климата, характера хозяйственной жизни населения и других факторов узбеки использовали целый ряд различных календарей и других форм времяисчисления. Начало месяца, года, как и время начала посевов, вегативного периода или других частей сельскохозяйственного календаря определялись по состоянию звезд, прилету и отлету птиц и другим фенологическим признакам. Такие календари, как *қамарий*, *шамсий*, *тугал*, *мучал*, *чилла*, «земледельческий» и «скотоводческий», практиковались местным населением в течение столетий. Указанные виды календарей регулировали не только хозяйственную жизнь узбеков, но и определяли время проведения различных бытовых и религиозных обрядов, являющихся и по сей день важнейшим компонентом этнокультурного облика узбекского народа.

У народов Средней Азии начало года по солнечному календарю приходилось на день весеннего равноденствия (21 марта). В этот день отмечался праздник нового года *Навруз* (*нав* – новый, *рӯз* – день; у древних согдийцев – *Навсард*, у хорезмийцев – *Новсоржи*) (*Беруний*, 1968. С. 279, 280; *Умар Хайём*, 1990). По древней традиции празднование Навруза связано с наступлением весны и началом сельхозработ. Согласно народным обычаям, в праздничные дни готовили различные кушанья, ходили в гости к родственникам, друзьям, соседям, навещали родителей (если они жили отдельно) и старших по возрасту родственников, делали им подарки. Навруз отмечался с большим торжеством и пышностью у древних, раннесредневековых и средневековых жителей Хорезма, Тохаристана, Согда, Ферганы и Чача. Сформировавшийся первоначально у земледельческого оседлого населения Навруз, впоследствии был перенят полукочевыми и кочевыми тюркскими племенами.

Относительно времени появления данного праздника, средневековый автор Наршахи писал, что со времени его появления «минуло более трех тысяч лет» (*Наршахий*, 1966. С. 104). Современные исследования, основанные на материалах археологических изысканий, отмечают, что «корни этого праздника восходят к периоду неолита» (*Ртвеладзе*, 2003. С. 14–17).

О празднике Навруз говорится и в Авесте. Согласно зороастрийской традиции, Наврузом зовётся первый день новосозданного Богом мира. Именно в этот день был создан свет и первое живое существо Каюмарс. Именно в этот день зороастрийские герои Сом Нариман и Тахмурас подняли восстание против жестокости и заточили в темнице злых девок и безжалостных людей. Именно в этот день Бог избрал Зороастра (Зоратустру), чтобы тот помог людям обрести счастье. Навруз наступает в момент, когда планета Земля располагается относительно Солнца таким образом, что длина светового дня становится равна длине ночи, «когда свет уравнивает тьму, и тьмы не будет больше света». Такой планетарный расклад случается только дважды в год – 20–21 марта и 22–23 сентября – и было время, когда наступление Нового Дня совмещали с точкой осеннего равноденствия (Праздник урожая), но в период правления персидской династии Сасанидов начало астрономического года перенесли на начало месяца Фравардин (авест. «делать свой выбор»), когда Солнце входит в созвездие Овна, период, когда всё живое на Земле начинает пробуждаться и возрождаться.

Согласно древнегреческому летописцу Страбону (I в. до н.э. – I в. н.э.), жители Междуречья (Амударьи и Сырдарьи) собирались на Навруз в храмах огня. Вот как он описал празднование Навруза: «В самые древние, давние времена и по сегодняшней день жители Междуречья собираются в этот день в Храме огня – это самый почитаемый праздник, когда торговцы закрывают свои лавки, ремесленники прекращают работу. Все веселятся, угощают друг друга теми напитками и кушаньями, которых коснулся огонь» (*Страбон*, 1964. С. 124). Праздник продолжался 13 дней и завершался выходом в поле. Упавшие на участников церемонии солнечные лучи рассматривались как знак счастья и благополучия в течение предстоящего года.

Наступлению Нового года предшествовали символические обряды очищения. В «среду радости» (последнюю среду перед Наврузом) на улицах городов и сел зажигали костры, и люди должны были 7 раз перепрыгнуть через костер или по разу через семь костров. В последнюю ночь старого года принято было обрызгивать друг друга водой и перепрыгивать через проточную воду, чтобы очиститься от прошлогодних грехов. В ночь перед Новым годом садились за стол, на который ставили новую посуду. На праздничном ковре расставляли хафсин – семь предметов, название которых по-персидски начинаются на букву «син»: яблоко, чеснок, уксус, зерно, зеленые колосья, руту, плоды лоха. Ритуальная пища символизирует плодородие природы и человека и служит своего рода приношением солнцу. Обязателен также бокал воды с живой рыбкой. Люди сидели молча, держа в руках монеты, что должно было обеспечить им богатство в новом году. Касаться еды можно было только с его вступлением. По зороастрийским поверьям, дух погибшего Форохар на этот праздник возвращается на землю и проводит несколько дней среди родственников. Поэтому на Навруз принято было посещать больных и одиноких.

Великий мыслитель Востока Абу Рейхан Беруни отмечает, что Навруз в древние века возник среди ираноязычного населения, но в дальнейшем получил широкое распространение на всей территории Передней и Средней Азии (*Беруний*, 1968. С. 225, 226). Он пишет, что за 25 дней до Навруза в каждом доме поднимали 7 (иногда говорится о 12-ти) невысоких колон из сырого кирпича, на которых выращивались 7 видов зерновых. Считалось, что семена этой культуры, которые проросли быстрее других, обещали богатый урожай

в новом году. И большая часть полей засеивалась именно этими зерновыми. С глубокой древности повелось, чтобы в Навруз на праздничном дастархане находились семь «Ш» – *шакар* (сахар), *шамъ* (свеча), *шарбат* (сок), *шароб* (вино), *ширинлик* (сладости), *шир* (молоко) и *шона* (расческа), но с приходом ислама, их заменяют семью «С» – *сабза* (зелень), *сирка* (виноградный уксус), *санджит* (джида), *сир* (чеснок), *себ* (яблоко), *сипанд* (рута) и *сумаляк* (блюдо из проросшей пшеницы, которую пропускают через мясорубку, смешивают с водой и мукой и варят, постоянно помешивая, в течение 11–12 часов). Бируни писал, что люди в этот день надевали самые лучшие наряды, готовили самые вкусные блюда, все, от мала до велика, принимали участие в праздничных забавах, веселились, ходили друг к другу в гости, дарили подарки, поздравляли с наступлением весны. В этот день прощались все обиды, те, кто был в ссоре, мирились, говорили теплые ласковые слова, идущие от самого сердца (Беруний, 1968. С. 212).

У узбеков празднование Навруза содержит в себе как древние элементы, восходящие к зороастризму, так и более поздние нововведения.

Традиционно в преддверии традиционного Нового года проводились массовые работы по приведению в порядок улиц, кладбищ, оросительных систем. В канун праздника люди совершали омовение, одевали чистые одежды, дабы «очищенными» вступить в наступающий год. В этих мероприятиях прослеживаются элементы древних магических воззрений.

Начало празднования Навруза начиналось в последний вечер месяца *Хут*, завершающего старый год. Мероприятия проходили в кругу семьи с обычая *қозон тўлди* («наполненный котел»). Появление данного обычая связано с древним праздником *Хамаспазта*, который проводился в связи с поверьем, что духи умерших приходят в дом накануне нового года (Бойс, 1987. С. 45). Именно поэтому в этот день в честь духов усопших предков проводили ритуал *ис чиқариши* (в ходе этого обряда в масле жарят раскатанные кусочки теста. Считается, что запахом, исходящим от приготовления этой пищи, «питаются» духи усопших родственников).

В этот день каждый член семьи должен приготовить, исходя из своих возможностей, особое блюдо. Некоторые яства, такие как напиток, приготовленный из сушеного урюка, жареные пончики (*бўғирсоқ*), сомса с зеленью и другие раздавались соседям и родственникам. По существовавшим поверьям, если в вечер *қозон тўлди* – казаны наполнены вкусной пищей, а вся остальная посуда заполнена водой, в следующем году следует ожидать обильных урожаев, а в посуду, наполненную водой, падет благодать Бога.

По обычаю женщины в этот день совершают полную уборку дома – выносят из дома все ковры, дорожки, циновки на улицу, выбивают и вытряхивают их, моют полы, вытирают пыль и т.п. С целью изгнания из тела домочадцев недугов, накопившихся в течение зимы, каждому поочередно дают испить напиток, приготовленный из сушеного урюка, произнося следующие слова: «Пережив зиму, дождались мы зелени, о, Аллах, да сопутствует нам здоровье в течение всего года, да будут полны наши сады фруктами, да хранит наши посевы *Бобо дехқон* (покровитель земледельцев)». О важном значении в новогодней ритуальной пище напитка, приготовленного из сушеного урюка, свидетельствует сообщение письменного источника о том, что в XIX в. в канун праздника *Сари-сол* (тадж., букв. «начало года») в гарем Кокандского

хана специально для приготовления данного напитка поставляли определенное количество сахара и сушеного урюка.

В канун Навруза в огромных казанах готовили ритуальное праздничное блюдо *сумалак* (*сумалак* – производное от древнетюркского слова *сума*, означавшего «пшеница или просо, пророщенные для сладкого напитка». В сочинении Мухаммад Хусайн Бурхонни («Бурхони котъи» 1650 г.) отмечается, что «саману – яство подобное холвайтару, его готовят из сока едва проросшей пшеницы» (Бурiev, 1990. С. 50), также следует считать одним из компонентов обычая *қозон тўлди*. Характер предписаний, связанных с приготовлением этого блюда, свидетельствует о связи данного обычая с культом плодородия (Джахонов, 1983. С. 106; Наливкин, Наливкина, 1886. С. 127, 128.). Большие казаны издревле считались священными – в них готовилась специальная пища в честь *Тангри* (древнетюркского божества). С давних времен передается поверье, что человеку, испробовавшему сумалак, приготовленный в таком котле, в течение года будут сопутствовать удача и благодать.

Существует много региональных легенд о ритуальном блюде сумалак. Одна из них гласит, что у одной бедной женщины было пятеро детей и в доме не осталось ни крошки хлеба. Дети плакали. Отчаявшаяся женщина собрала камни и бросила их в котел, делая вид, что она готовит пищу. В ожидании еды дети уснули. На следующее утро в котле был *сумалак*. Сегодня в процессе приготовления этой каши в нее кладутся грецкие орехи в целом виде или камни, по поверью орехи приносят счастье, а бесплодным женщинам – детей.

Земледельцы-узбеки в преддверии Навруза рассыпали на семи дощечках зерна пшеницы, ячменя, риса, кукурузы, проса, ржи, моша и другие и ежедневно поливали их водой. В день *қозон тўлди* по тому, в какой степени проросли семена того или иного растения, определяли какие зерновые культуры



Чтение молитвы перед открытием сумалак. Кишлак Хужакия, Шерабадский район, Сурхандарьинская область. Экспедиция 2007 г.

Фото М. Файзуллаевой



Проросшая пшеница для приготовления блюда сумалак

Из фотоальбома «Узбекистан – на пути прогресса». 2001 г.

Распределение ритуального блюда сумалак. Кишлак Хужакия, Шерабадский район, Сурхандарьинская область. Экспедиция 2007 г. Фото М. Файзуллаевой



дадут наибольший урожай. По сведениям письменных источников, в прежние времена этот обычай проводился во дворцах правителей.

В зависимости от того, на какой день недели приходилось начало года (21 марта) и какому животному из 12-летнего цикла (*мучал*) соответствовал наступающий год, делались различные прогнозы (*Саримсоқов, Турдимов*).

1990. С. 34, 35; Тенишева, 1991. С. 74, 75). Прогнозы погоды на будущий год составлялись также по различным фенологическим приметам, в частности, по времени прилета птиц из дальних краев и по их внешнему виду. Так, если птица, называемая скотоводами *Наврўз чумчуқ* (букв. птица Навруза или воробей), прилетает в белом оперении, то считалось, что будущий год будет малождливый, а если в желтом – то следовало ожидать обильных осадков.

Празднование Нового года начиналось 21 марта и продолжалось у различных слоев населения от 5 дней до месяца. Кроме того, в прежние времена празднование Навруза имело общенародный характер. Это подтверждают, в частности, сведения средневекового историка Наршахи: «...в конце года в течение 20 дней организуется большой базар, а на 21-й день празднуется навруз – праздник нового года. Его называют “Наврўзи кишоварзон”, т.е. “Навруз земледельцев”. Бухарские земледельцы начинают отсчет нового года с этого дня. Навруз зороастрийцев наступает спустя 5 дней после этого...» (Наршахий, 1966. С. 99, 100).

Согласно вере в магию «первого дня», праздновать Навруз старались торжественно и весело. Ранним праздничным утром люди поминали души усопших родственников и предков, совершали паломничество к местам захоронения «святых» людей (*мазар*), проводывали родителей, навещали близких и родственников. После этого празднование приобретало характер народных гуляний в специально отведенных местах. Здесь проходили различные представления: *кўнкари-улоқ* (козлодрание), *кураш* (национальная борьба), *дорбозлар* (игры канатоходцев), которые продолжались до самого вечера. Дети устраивали специальные соревнования по «битвам» вареными яйцами, окрашенными в различные цвета, и запускали летучих змеев. Устраивались также перепелиные, петушинные, собачьи бои, бои баранов и верблюдов. В зависимости от того, какое из животных побеждало, местное население пыталось предсказать каким будет наступающий год.

У узбеков особенно любимым было соревнование *кўнкари* (или *улоқ*). Эти состязания обычно приурочиваются к крупным торжествам – Наврузу или празднику урожая, но могут проводиться по случаю семейных торжеств – свадьбы или рождения наследника. *Улоқ* или *кўнкари* самый распространенный и популярный вид конного спорта не только у узбеков, но и у соседних народов – казахов, киргизов, афганцев, таджиков, каракалпаков. Каждый народ эту игру именует по-своему, но, несмотря на некоторые различия, суть ее одна и та же. Цель игры состоит в умении отобрать у соперников тушу козла и первым доставить ее до финиша. Наездник, больше всех забросивший в казан туш козлов, считается победителем в соревнованиях. Сегодня козлодрание наиболее распространено в предгорных районах Узбекистана.

В дни празднования Навруза существовала и древняя традиция проведения в садах игр юношей и девушек. Наиболее популярным было катание на качелях (*аргимчоқ-халинчак*). Данная игра существует также у других народов и символизирует достижение молодыми людьми зрелого возраста. В Ферганской долине было принято привязывать качели к веткам урюка – катающийся на качелях старался взлететь как можно выше и сорвать наиболее высокий цветок или формирующий плод с дерева. Существовало поверье, что у катающихся на качелях «осыпятся» все грехи, а у победителя этой игры сбудутся все желания.



Национальная игра улак в Наманганской области. Туракурганский район. Экспедиция 2008 г.
Фото А.А. Аширова

Празднование Навруза заканчивалось и такими обрядами как *далага қўш чиқариш* («выезд первого плуга в поле»), *уруклик дон сепиш* («посев первых семян»).

Узбеки Хорезма непосредственно перед проведением первых весенних посевных работ проводили обряд, посвященный пророку Адаму (*хазрати одамнинг ҳақиға*), во время которого рога волов намазывались маслом. После прочтения самым пожилым из земледельцев (*уста дехқон*) молитвы у Аллаха просили обилия и плодородия и приступали к работе. Из мяса жертвенного животного готовили ритуальные блюда.

В некоторых регионах существовала традиция, когда в процессе данного обряда выпекали лепешки с добавлением в них муки из колосьев так называемой материнской пшеницы (*она бугдой* – последняя охалка прошлогодней пшеницы) и раздавали по кусочку всем участникам. Такой хлеб давали также волам, после чего обкуривали их ритуальной травой (*исириқ*). В семена, предназначенные для посева, также добавляли зерен из материнской пшеницы. Сам посев считался ответственным делом и поручался опытному земледельцу, имеющему «легкую руку». Перед посевом он подносил горсть зерен ко рту, и произносил фразу *Бисмиллоху раҳмону раҳийм. Бувоий Дехқон мадад қилсин* (Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного! Да поможет нам Бобо Дехкан), после чего трижды просил помощи у Аллаха. Далее, произносятся фразы «*қуш, қурт, қумурсқалар ҳақи*» (это доля птиц и наскомых), «*етим бола, бева бечора ҳақи, улардан ортгани меники*» (это доля сироты и бедной

вдовы, а то что останется моё), «*кўнга бер, кўниши қаторида менга бер*» (дай многим, в том числе и мне), «*бири жуз, жузи минг бўлсин*» (чтоб один превратился в сотню, а сотня – в тысячу), он начинал посев.

Право запряжения первого плуга также предоставлялось одному из уважаемых пожилых людей селения. В целом в проведении любого сельскохозяйственного мероприятия участвовал пожилой земледелец, символизирующий *Бобо дехкана*. Символически вспахав нечетное количество полос (обычно 3 или 5), пожилой земледелец, дабы не надорвать с непривычки волов, завершал первую вспашку. После проведения обряда земледельцы возвращались домой, где и продолжали празднество. У кипчаков Ферганской долины обряд первого плуга делился на три этапа: *дастлов* (первоначальный, раскочиваться), *қашлов* (скрести, чесаться, почёсываться), *боишлов* (начинать работу).

Проведение всех этих ритуалов в первый рабочий день нового года, в соответствии с поверьем о магии «первого дня», сопровождалось весельем и празднествами. В конце мероприятия женщины готовили традиционные блюда для участников праздника. В честь первого посева, чтобы будущий урожай был богатым, распевались традиционные народные песни и сказания.

В советское время Навруз пытались предать забвению под предлогом того, что это религиозный праздник. В независимом Узбекистане обычаем отмечать Новый год 21 марта получил официальное признание.

Весной отмечается ещё несколько обрядов, которые связаны с древними культурами природы, в частности, с идеей «умирания и воскрешения природы». Эти идеи наиболее ярко прослеживаются в ряде фенологических обрядов, связанных с цветением некоторых видов цветов в горных и равнинных зонах. Среди узбеков в конце XIX – начале XX в. были распространены следующие праздники цветов: *бойчечак сайли* – праздник среднеазиатского подснежника, *лола сайли* – праздник тюльпана, *сайли гули сурх* – праздник красного цветка, *гул барра сайли* – праздник цветка (*гул барра* – один из разновидностей подснежника) и др.

О.А. Сухарева, наблюдавшая в 1920-е годы обычай, связанный с цветением *бойчечак*, писала: «Обряд был скорее полуигрой. Цветы собирали мальчики, отправляясь за ними в степь небольшой компанией. Потом они ходили по дворам, держа в руках букетик из бойчечака, распевая специальную песенку. Хозяева одаривали их лепешкой или горстью фруктов» (Сухарева, 1986. С. 31, 32). Обряд собирания цветов бойчечак существует в разных регионах. Когда зацветал подснежник, дети собирали их в небольшой букет, навязывали его на шест и ходили по дворам с песней. Взрослые, проводя букетиком по бровям, произносили *омонлик-сомонлик, хеч кўрмайлик ёмонлик* – «чтобы был мир и не было (зла) несчастья» или «да сопутствует нам благополучие, да не увидим мы плохого, да доживем живыми и здоровыми к этому дню следующего года». Данный обряд, распространённый в предгорных зонах, где подснежники растут в изобилии, считается символом вечного вращения жизненной мельницы и продолжения жизни.

В Наманганской области был популярен праздник *гул барра сайли*. Некоторые ритуальные действия его внешне похожи на праздник *бойчечак сайли*, но имеют свои особенности. Праздник гул барра сайли также проводился весной, в месяцы март-апрель. Во время цветения цветов *гул барра* горожане выезжали с семьями, друзьями и родственниками за город, в предгорье, где в изобилии росли растения. Здесь они устраивали различные игры, весело

проводили время, а дети и подростки собирали цветы *гул барра*, нанизывая их на глину (так как он быстро увядает), и по возвращении с гулянья ходили по дворам жителей, распевая шуточные, веселые песни. Хозяева радовались этим цветам и дарили подарки детям, которые делились ими между собой. Появление цветов (*бойчечак*, *гул барра* и др.) было знаком природы, которая извещала людей об окончании тяжелой, холодной зимы и о наступлении времени, чтобы приступить к очередному возделыванию земли. Это был своеобразный фенологический календарь, следовать которому было необходимо, чтобы обеспечить получение урожая.

Другим весенним праздником цветов, который широко отмечался, был *лола сайли* – праздник тюльпана. Этот праздник описывается в трудах многих исследователей (*Пещерева*, 1963. С. 214–218; *Рахимов*, 1957. С. 197). В Хорезме и Бухаре он назывался *кизил гул сайли* (праздник красного цветка), в Ферганской долине и окрестностях Ташкента – *лола сайли* (праздник тюльпанов), в некоторых предгорных районах, в частности в Чусте, отмечали праздник *сунбула сайли* (праздник гиацинта) (*Пещерева*, 1927. С. 374–380; *Снесарев*, 1969. С. 205, 206; *Сухарева*, 1986. С. 31–47; *Тульцева*, 1984. С. 15–24; *Аширов*, 2001. С. 3–12). Праздник *лола сайли* отмечали и другие народы Средней Азии – Е.М. Пещерева очень подробно описывает его в селеении Исфара в начале XX в. (*Пещерева*, 1927. С. 374–380).

Праздновался *лола сайли* во время цветения тюльпанов в середине апреля и в мае. В эти дни люди выезжали на природу или к мазарам, где готовили жертвенную пищу, устраивали развлекательные игры, танцевали и пели. Дети и девушки собирали маки, плели венки и сорванную с веточки *тол* (ивы) кожицу с листочками вплетали в косы. Праздник перемещался из одного района в другой, часто жители одного селения ходили на устраиваемые праздники в другие селения.

Праздник красного цветка, как и *лола сайли*, отмечался с середины апреля и праздновался в течение месяца. Он проводился во всех крупных селениях, в специально отведенных местах – *сайлгоҳ*. В Бухарской области *кизил гул сайли* особенно пышно праздновался на самом почитаемом мазаре Баха'ад-дина Накшбанда, находившемся в 10 км от города. Праздник отмечался большим базаром, народными гулявнями в течение месяца. Он предвещал начало нового трудового года дехкан и знакомые, встречаясь на гулянье, поздравляли друг друга и желали каждому получить хороший урожай. Днем на базарной площади происходили выступления острословов, канатоходцев, состязания в борьбе, бои животных, устраивалось в эти дни *кўпқари* – козлодрание. Для женщин отводились определенные дни (вероятнее всего четверг), когда они шли на праздник, проводили там ночь и возвращались домой на следующий день. Праздник красного цветка в народе называли ещё *чорчайил*, т.е. «четыре праздника», возможно, это было связано с тем, что «праздник длился целый месяц. Одну неделю его праздновал сам эмир, его чиновники, знать, вторую – торговцы, третью – ремесленники, четвертую – земледельцы» (*Сухарева*, 1986. С. 39).

По традиции праздники цветов проводились в местах обильного цветения растений. Окрестности «святых» могил, которые часто располагались в предгорьях, являлись одними из таких мест, в силу чего красный цвет весенних цветов часто сравнивался с человеческой кровью. Считалось, что свой цвет весенние цветы берут из крови усопших, т.е. кровь умерших насыщает

землю и даёт живой природе вторую жизнь. Эти поверья подтверждают связь весенних обрядов с древними представлениями о продолжении жизни, умирании и воскрешении природы.

В кишлаках Ташкентской области весной проходил так называемый *қизлар сайли* – девичий праздник. В нем принимали участие девушки и молодые женщины. Праздник этот устраивался в период, когда отцветали урючные деревья и на них появлялись небольшие зеленые плоды урюка (*довча*). *Қизлар сайли* проводился несколько дней. Группа близких подруг и родственники отправлялись в загородный сад. Там они готовили пищу, собирали цветы и зеленые плоды урюка, угощали ими друг друга и собирали для дома. Участники праздника играли на доире, танцевали, пели песни, вели беседы, устраивались различные игры, устанавливались большие качели. К вечеру, украсив себя цветами, они возвращались домой.

Церемонии вызывания дождя, также относящиеся к весенним календарным обрядам, традиционно имели важное значение в жизни населения, занимавшегося скотоводством и богарным земледелием. Данный обряд, именуемый *Суст хотин* (*вызывание дождя*), проводился, главным образом, в южных регионах (*Саримсоқов*, 1986. С. 109). Он заключался в следующем: женщины и дети ходили с чучелом в старой одежде и просили хозяев облить его водой. Обряд, называемый *дарвишона*, отчасти был также посвящен вызову дождя. Этот праздник совершался чаще в районах богарного земледелия, в которых засуха сказывалась сильнее всего. Праздник устраивался всей общиной и имел характер умиловительной жертвы. В Кашкадарье обряд *дарвишона* справляется не только как обряд вызывания дождя, но и как обряд, направленный против различных эпидемий, вызванных зимним периодом. В случае повальных болезней при мечети устраивалось *худои* – на деньги, собранные сообща, покупались продукты и варилось жертвенное кушанье (*халиса*), которое раздавалось всем семьям общины. В эти дни совершение общих молитв в приходской мечети собирало в ней все мужское население кишлака или квартала. В дни проведения *дарвишона* в поле или у реки устраивались качели, где женское население и дети весело проводили время.

Существовал также целый ряд весенних календарных обрядов, связанных со скотоводством. Так, кипчаки Ферганской долины начинали выгон скота на весенние и летние горные пастбища лишь после прилета птицы *чўрчиқал* (коршун). Местные чабаны говорят, что «с прилетом чурчикала» наступает период, когда больше не ожидается холодов, безвозвратно наступает хороший год (*чўрчиқал келса, қайтмас қора йил келади*). И действительно, прилет этих птиц приходится на середину апреля, когда воздух заметно прогревается и появляется возможность для выпаса скота на предгорных пастбищах. Переход на основные летние пастбища обычно совершался в конце мая. Данное мероприятие сопровождалось специальным обрядом, который проводили обычно в среду или субботу, т.е. в дни, традиционно считавшиеся благоприятными: один из чабанов, держа в руке зажженный факел, объезжал всю отару и отгонял огнём темные силы от стада. Для того чтобы огородить стадо от порчи или сглаза, при выгоне из загонов его окуривали ритуальной травой *исиріқ* (*Шаниязов*, 1974. С. 200). Ежегодно перед выгоном скота на горные пастбища либо по прибытии туда, чабаны совершали жертвоприношения «святым» покровителям скотоводства – *Чўпон-ота* (покровителю овцеводства), *Чечан-ота* (покровителю козловодства) и *Занги-ота* (покровителю тех, кто разво-

дит крупно-рогатый скот). Обычно у святых-покровителей просили защиту скота от различных напастей, увеличение его поголовья и т.п.

Летние календарные обряды также отличаются своим своеобразием. В календарные мероприятия данного времени года входят различные обряды, связанные, главным образом, с сохранением урожая и его своевременным и правильным сбором.

Первый летний месяц *Саратон* начинается 22 июня в день летнего солнцестояния. В народе этот месяц также именуют «*ёз чилласи*» (летней чиллей). Летом традиционно ощущалась наибольшая потребность в воде, поэтому летние календарные мероприятия начинаются с обрядов, связанных с водой.

В селениях Денауского района Сурхандарьинской области и Китабского района Кашкадарьинской области существует давняя традиция проведения праздника воды ежегодно в самый жаркий период года. В Китабском районе это мероприятие проводится на реке Акдарья в течение трех сред и соответственно называется *оби сафед* (тадж., букв. «Белая вода»), *оби лойқа* (тадж., букв. «мутная вода») и *оби чатта* (тадж., букв. «Вода текущая против течения»). Для проведения праздника воды собиралось от 5 до 10 тыс. участников, прибывали гости даже из Самарканда и Бухары. Они предварительно совершали омовение и надевали чистые одежды. Прибыв к месту проведения мероприятия в ночь со вторника на среду, участники входили в воду непосредственно перед восходом солнца. Для больных и пожилых людей, не способных участвовать в мероприятиях на Акдарье, за день до церемонии набирали из реки воду, а утром следующего дня купали их в ней (*Корабоев*, 2002. С. 95). Купание в реке женщин и мужчин происходило раздельно. Входить в воду следовало три раза: первый – для привыкания, второй – для легкого омовения, на третий раз следовало достать со дна камень и хорошо им потереться, после чего можно было приступать к купанию. По правилам проведения обряда купание должно было быть завершено до восхода солнца, однако многие из участников оставались в воде в момент восхода солнца и загадывали различные желания. Происхождение данного обряда связано с эволюцией, существовавшей в древности традиции массового купания людей в водосмах в специально установленные дни. Корни данного обряда восходят к периоду, когда празднование Навруза проводилось в летнее время. Об этом, в частности, упоминает Абу Райхан Беруни: «Люди в этот день, ранним утром, когда только загорается заря, отправлялись к каналам и водоёмам. Большинство из них, став лицом к течению, обливались водой, дабы быть успешным в делах и избавиться от неудач и напастей» (*Беруний*, 1968. С. 257).

Ещё одним из обрядов, проводимых в месяце *Саратон*, является *тут сайли* (праздник тутового дерева). У узбеков с древности существовало особое бережное обращение к тутовому дереву, наделенному, согласно местным поверьям, священной силой. Наличие во дворе дома этого дерева символизировало благополучие и счастье в семье. Праздник тут сайли, посвященный тутовому дереву и его плодам, проводился обычно в тутовых садах – люди заготавливали необходимые продукты на зиму, отдыхали, веселились, организовывали представления и соревнования.

Среди летних календарных обрядов узбеков следует также отметить *кум сайли* (праздник песка), весьма распространенный у узбеков Ферганской долины и Хорезма, где существует практика лечения песком. Например, в селение Бостонбува с этой целью съезжаются многочисленные гости из различных



Процесс приготовления ритуального блюда чалпак. Алтыарькский район, Ферганская область. Экспедиция 2005 г.

Фото А.А. Аширова

частей Ферганской долины. Прибывшие издалека паломники, останавливаются в домах местных жителей в качестве гостей. Песок в этой местности, состоящий из мельчайших камней, именуется *ширкум*, т.е. «молочный песок», и к середине августа сильно нагревается. Праздник начинается во второй половине августа, когда тепло песка оказывает лечебное воздействие. Лечебный процесс заключается в закапывании в песок ног и поясицы. По мнению участников, такие процедуры исцеляют от болей в ногах и поясице, ликвидируют различные воспаления внутренних органов. Процедура закапывания в песок осуществляется 2–3 раза в день в течение трех дней. Таким образом *кум сайли* – это возможность отдыха и восстановления здоровья. Помимо этого, люди получают возможность общения, отдыха и веселья.

Нередко случалось так, что именно в период созревания зерновых культур сильные ветры наносили серьезный урон урожаю. Эти явления местное население связывало с деятельностью сверхъестественных сил, в силу чего с древности у земледельческого населения существовала традиция проведения в их честь обрядов жертвоприношения. Обряд по предотвращению сильных ветров, именуемый *чой момо*, практиковался у узбеков, проживающих в окрестностях Туркистана, Сайрама и Чимкента. Две пожилые женщины, надев старую одежду, измазав лицо сажей и держа в руке посохи, распевали песню *Чой момо*. К ним подводили пять девушек, головы которых были покрыты накидками красного цвета, а также осла, на котором восседал мальчик 7–8 лет, везущий большой хурджун, палку от ступы и веник. Участники церемонии, собрав приношения от своих односельчан в виде муки, пшеницы,

яиц и хлеба, проводят обряд *ис чиқариши* в честь покровителя (покровительницы) ветра, после чего, взяв 12 тонких ритуальных лепешек (*чалтак*), предназначенных покровителю, закапывают их в землю либо бросают в специальное отверстие в земле, являющееся, по местным поверьям, священным. Пять девушек с покрытыми головами не снимали накидок вплоть до завершения обряда, в противном случае считалось, что ветер может усилиться. В некоторых случаях собранные у населения продукты продавали, а на вырученные деньги покупали барана, после чего на месте отверстия, из которого якобы дул ветер, делали жертвоприношение, затем из мяса жертвенного животного готовили суп (*шўрва*) и раздавали населению, оставшееся выливали в отверстие (*Диваев, 1910. С. 133; Саримсоқов, 1986. С. 115*).

После проведения церемонии «остановки ветра» начинался сбор урожая. Последнее в свою очередь сопровождалось проведением очередного календарного обряда. Жатва являлась одним из самых важных и ответственных периодов в жизни земледельца. В этот период его сердце было преисполнено радостью, однако чтобы на созревшие колосья не пал «дурной» глаз и урожай не погубили темные силы, земледелец специально притворялся озабоченным и чем-то недовольным. Наличием целого ряда причин для радости и одновременно для беспокойства в сезон жатвы можно, по всей видимости, объяснить тот факт, что традиционно весь этот период сопровождался проведением всевозможных обрядов и мероприятий.

У узбеков с давних времен существовала традиция приносить в жертву животное перед началом покоса зерновых. Такой обряд сопровождался обычно чтением сур из Корана и был известен под следующими названиями: *хайри худойи* (жертвоприношение), *худо йўли* (на пути Бога), *хатми Куръон* (чтение Корана), *қон чиқариши* (пускание крови), *қурбонлик* (принесенный в жертву). В нём, как правило, принимали участие аксакалы, религиозные деятели и собственно косари. В начале мероприятия готовили 5–6 штук *чузма* (раскатанное тонкое тесто, жаренное в масле) и проводили обряд *ис чиқариши*. Затем закалывали какое-либо животное, пускали кровь и готовили ритуальное блюдо (*худойи оши*). После того, как участники церемонии попробовали пищу, мулла местной мечети начинал чтение сур из Корана и просил у Аллаха, Бобо дехкана и святых покровителей обильного урожая, возможности сбора урожая до дождей и т.п. После этого аксакалы селения, символически начав жатву, призывали всех односельчан активно приступать к работе. День проведения данного мероприятия должен был быть «благоприятным» и заранее устанавливался аксакалами.

В начале XX столетия практически во всех регионах Средней Азии существовала традиция, когда на конечном этапе жатвы во время работы один из косарей выкрикивал *қуён қочди* (букв. «пробежал заяц»), *шоқол кетди* (букв. «пробежал шакал») или *тулки қочди* (букв. «пробежала лисица»). Эти выкрики подхватывались другими работающими, что значительно поднимало настроение, позволяло забыть об усталости и активнее продолжать работу.

У узбеков Кашкадарьи и Сурхандарьи практиковался специальный обряд *обло барака* (Божье благоденствие), проводимый в период завершения жатвы. Когда оставался последний участок нескошенной пшеницы, косари с разных сторон приступали к нему. При этом каждый из них стремился скосить последнюю охапку пшеницы, называемую *она бугдой* (материнская пшеница). Косарь, который первым добрался к последней охапке, произносил фразу

«*етти, етти, обло барак берсин*» (дошел первым, дошел первым, да воздаст Аллах благоденствие), после чего скашивал её. Потом этот победитель соревнования должен был устроить угощение для всех остальных работающих. Колосья последней пшеницы, которая, как считалось, может способствовать получению обильных урожаев в будущем, уносились домой и сохранялись вплоть до периода посева пшеницы в будущем году.

Сезон *бахмал*, наступающий в конце лета – начале осени, обильный на всевозможные обряды и праздники, именовался в народе *пишикчилик, тўкчилик даври* (букв. «период созревания и сытости»). В этот сезон проводились такие обряды, как *дон янчиш* (обмолот пшеницы) и *хирмон кўтариш* (сооружение хирмана – места для сбора урожая), *шамол чақиртиш* (вызывание ветра), *бог сайли* (праздник сада), *қовун сайли* (праздник дыни), *олма сайли* (праздник яблока), *узун сайли* (праздник винограда), *анор сайли* (праздник граната), *Меҳржон байрами* (праздник Михржан), *ҳосил байрами* (праздник урожая). В городах и крупных населенных пунктах в эти дни проходили народные гулянья, устраивались ярмарки, куда ремесленники привозили свои изделия. Продавались всевозможные товары, сладости и другие вещи. Организовывались различные состязания, увеселительные игры и т.д. Народные гулянья и массовые угощения по случаю праздника частично возмещали почти полное отсутствие иных возможностей досуга.

После завершения жатвы, непосредственно перед началом работ по обмолоту пшеницы, на месте сооружения хирмана (*хирмон жой*), закалывали животное и проводили обряд *қон чиқариш* в честь святого *Хизра* и *Бобо Дехкана*, инициатором проведения такого жертвоприношения мог быть один человек или группа людей. На угощение приглашались аксакалы, *мироб* (распределитель воды), а также несколько пожилых людей. Проходящих мимо путников также приглашали на *чош оши* или *хирмон оши*. Окончив трапезу, служитель религиозного культа, а в его отсутствие – кто-то из аксакалов, читал аяты из Корана и просил у Аллаха благополучия для *чоша* (собранный урожай) и *хирмана*.

Люди, работавшие на хирмане, верили, что *Бобо Дехкан* на утренней заре, т.е. в период, когда *фаришталар* (ангелы) одаривают людей благодатью, появляется у хирмана, охраняет его от всяких напастей и не дает зернам осыпаться. Если он окинет хирман добрым взглядом, следует ожидать увеличение выхода зерна из колосьев и уменьшение отходов. Именно поэтому ритуальные песни включают мотивы, взывающие к *Бобо Дехкану*.

В процессе обмолота пшеницы придерживались некоторых ритуальных правил. Например, в этой работе не должны принимать участие женщины, особенно не допускались к хирману женщины, находящиеся в положении или в период менструации, а также молодые парни. Женщины, приносившие работающим на хирмане еду и воду, должны были оставлять их на некотором расстоянии. Те люди, которые трудились на хирмане и испытывали жажду, пили воду также подальше от хирмана. Последнее объясняется существующими поверьями о том, что вода вызывает дождь, который может представлять угрозу для урожая.

Среди праздников и обрядов узбеков, посвященных осеннему равноденствию, пожалуй, наиболее распространенным является *Меҳржон*. Относительно значения данного праздника *Абу Райхан Беруни* писал, что «подобно Солнцу и Луне, являющимися двумя глазами небесного свода, *Навруз* и *Меҳржон* являются двумя глазами жизни...», если с *Навруза* в природе начинается

оживление, то в день Мехржан растения «достигают границ роста, вещества отделяются от них, а животные прекращают размножаться...» (Беруний, 1968. С. 253). С древности было принято праздновать Навруз как праздник начала нового года и нового трудового сезона, а *Мехржон* – как окончание периода вегетации, начало «периода сна» у растений и конец трудового сезона. В процессе своей тысячелетней эволюции Мехржон обрел более широкое значение и стал отмечаться как праздник осени и урожая.

Одним из многочисленных обрядов, связанных с периодом сбора урожая, является «Праздник дыни» (*қовун сайли*). В Средние века он проводился с большим размахом. Земледельцы Кашкадарьинского оазиса в период созревания бахчевых приглашали на праздник дыни аксакалов кишлака, односельчан, родственников и одаривали их самыми лучшими плодами со своей бахчи. Аксакалы возносили молитвы за благополучный урожай этого земледельца и давали разрешение на сбор бахчевых. После этого земледельцы приглашали более молодых участников мероприятия на хашар, а хозяин урожая одаривал каждого участника хорошей дыней. В современной форме проведение праздника дыни заключается в том, что земледельцы представляют лучшие сорта дынь и арбузов, проводят смотры и конкурсы, а победители конкурсов отмечаются специальными призами.

Если в местах культивирования бахчевых существует традиция проведения «Праздника дыни», то в некоторых районах Самаркандской области распространена практика проведения «Праздника винограда» и «Праздника нижира», в Кувинском районе Ферганской области – «Праздника гранат», в регионах с развитым садоводством – «Праздника яблок».

Помимо специализированных обрядов, посвященных тому или иному виду фруктов или овощей, существует также традиция проведения мероприятий, посвященных в целом урожаю, например, *ҳосил байрами* или *ҳосил тўйи* (праздник урожая), *хирмон тўй* (праздник хирмана) и др. Эти праздники обычно проводились после завершения сезона земледельческих работ. Праздник урожая традиционно насыщен различными играми и представлениями и проводится с большим размахом. На праздничном мероприятии играют на традиционных инструментах музыканты, выступают силачи, борцы, канатоходцы, различные ансамбли и т.п.

Существует ряд осенних обрядов, распространенных у скотоводческого населения. В середине сентября чабаны проводят вторую в текущем году стрижку шерсти. Продукция второй стрижки отличается от первой (*қовоги жун*) более высоким качеством, поэтому этой процедуре чабаны уделяют особое внимание. В середине октября начинается сгон скота с горных пастбищ на равнину. Связанный с этим событием обряд имеет древнюю историю и упоминается в «Авесте» под названием *айатрима*, т.е. «Праздник возвращения скота в стойбища» (Аширов, 2001. С. 10).

Согласно «скотоводческому летоисчислению», самым ответственным является период проведения обряда *қўчқор қўшиш* (подключение баранов-самцов к отаре). Этнограф Б.Х. Кармышева отмечала, что чабаны племени лакай «подключали» самцов только после появления на небе звезды Сириус. Согласно их представлениям, в это время земля становится более мягкой, рост трав активизируется и создается самое благоприятное время для подключения к отаре самцов (Кармышева, 1954. С. 107). Узбеки-чабаны Каракульского района, перед подключением самцов к отаре, делали жертвоприношение в честь Чабан-ата, покровителя чабанов. После этого, разбивали спелый арбуз

о рога самого крупного самца, последнее означало «да размножится наше стадо подобно косточкам арбуза» (Жўраев, Пирматова, 2005. С. 62, 63).

Годовые календарные обряды завершаются в зимний сезон. У населения Средней Азии зимние обряды не столь многочисленны. Среди них более или менее известными являются следующие: *биринчи қор* (первый снег), *қор хат* (снежное послание), *сандал ўйинлари* (сандание игры), *ялдо кечаси* (ночь ялдо), *қишки чилла* (зимняя чилля).

Зимние обряды начинаются с первым снегом. Посевы озимых культур требуют обильного снежного покрова, поэтому сильные снегопады воспринимались как «благодать Аллаха». Первый снег встречают играми «в снежки» – *қор бўрон*. Существует также традиция проведения обряда *биринчи қор* (первый снег) в день выпадения первого снега. Существуют две формы проведения данного обряда: первый *қор хат* (снежное послание) отмечается радостью и весельем, второй *қор ёғди* (снег пошел) – с определенной долей скорби.

Обряд *қор хат* имеет многовековую историю и сохранился по сей день. Согласно его правилам, люди пишут письма близким людям и стараются вручить их адресату, например, незаметно положив в карман, забросив во двор и т.п. В письме указывается шуточное задание, которое в назначенное время должен выполнить получатель. В случае, если отправителю удавалось незаметно передать письмо адресату, последний вынужден был выполнять указанные условия. Если же отправитель был пойман в момент передачи послания, ему приходилось выполнять задания или пожелания получателя. Иногда пойманному автору «снежного письма» обмазывали лицо снегом, посадив задом наперед на осла, провозили по улицам на потеху местным жителям. В некоторых случаях «снежное письмо» писалось для того, чтобы вынудить «противника» организовать угощение (*зиёфат*), поэтому часто в таких посланиях указывалось время и место проведения *зиёфата*, а также количество приглашенных. Случалось также, что в письме давался перечень блюд, которые должны быть подготовлены получателем, а также поименный список гостей.

Другой обряд, который проводится в день появления первого снега, – *қор ёғди*. Он проводился в домах, в которых в течение текущего года кто-нибудь умер. В Ташкенте и Фергане существует традиция, когда в день выпадения первого снега семьи, потерявшие своего родственника, устраивают поминки (*худоийи*), проводят обряд *ис чиқариши*, посещают могилы усопших.

Следующий зимний обряд *ялдо кечаси* проводился в вечер с 21 на 22 декабря (в день зимнего солнцестояния). В этот день жители накрывали богатые столы и встречали гостей (*Қорабоев*, 1986. С. 115–181). Вечер с 21 на 22 декабря называли также «вечером влюбленных» (*севишганлар кечаси*), когда влюбленные обменивались подарками и сладостями.

В конце зимы, во второй половине февраля, начинается самый ответственный период в хозяйственной деятельности узбеков-скотоводов – *туллаш даври*. Это время массового окота мелкого скота, требующего повышенного внимания. Перед началом туллаш даври скотоводы проводят обряд жертвоприношения в честь своего покровителя и испрашивают у последнего помощи и удачного окота для скота. В период окота в стойбища, в которых находятся беременные и новорожденные овцы, не допускаются посторонние люди. Чтобы защитить скот от «дурного» глаза» и различных темных сил, на стены стойбища развешивают различные фетиши (черепные кости животных, колючку, траву исирик, железные предметы).

В месяц *Хут* (19 февраля – 21 марта) начинался сезон работ у земледельцев. В это время они вывозили удобрения на поля, очищали арыки и каналы от заилений, готовили посевные зерна, волов, приводили в порядок плуг, бороны и другие орудия сельского хозяйства. Наряду с этим проводился ряд обрядов, завершающих старый и встречающих новый год.

Вплоть до начала XX столетия существовала традиция проведения в конце 100-дневного периода зимы (*сади пок*) в десятых числах марта обряда *сафар қочди* (окончание месяца *Сафар*) (Андреев, 1958. С. 339). По представлениям местного населения, месяц *Сафар* считается самым сложным и тяжелым периодом года, «из 12 тысяч напастей, падающих на землю в течение года, 9 тысяч приходятся на месяц *Сафар*», – гласит народное поверье. Исследователь К.Л. Задыхина приводит следующее описание данного обряда: «... для очищения от грехов и прототвращения беды люди выходили на дорожки, где жгли костры, прыгали через огонь, били посуду и быстро убегали домой». Костры разжигались, главным образом, на пересечении главных дорог селения. Прыгая через костер, люди повторяли заклинание «Алас-алас, да сохранимся от всяких напастей» (Задыхина, 1952. С. 359). Считалось, что в процессе этого мероприятия все грехи человека сгорали в огне, а возможные напасти разбивались подобно разбитой посуде.

В Кашкадарье окончание месяца *Сафар*, который считается неблагоприятным временем для создания семьи, для рождения ребенка и начала новых дел, отмечается зажиганием костров на улицах и бросанием в них разбитой посуды – считается, что если сохранить эту посуду, то в следующие месяцы года человека может постигнуть несчастье. Для очищения люди прыгают через костры. В этот день устраивается минитеатрализованное представление, когда один из жителей села переодевается в древнюю старуху, которую якобы выгоняют из деревни, символизируя окончание месяца *Сафар*.

По всей видимости, данный обряд появился в процессе эволюции древнего зороастрийского праздника Сада, который, согласно сведениям письменных источников, будучи одним из наиболее почитаемых мероприятий последователей Зороастра, проводился в 11-й месяц солнечного календаря, т.е. в 3-й день месяца Бахмал. По сведениям Беруни, в этот день люди разжигали костры, раскуривали благовонья, хороня тем самым все напасти минувшей зимы, а также развлекались, бросали в огонь диких животных, прыгали вокруг костра, пили и гуляли (Беруни, 1968. С. 269). В древности считалось, чем выше будет пламя костра, тем обильнее ожидается урожай в наступающем году.

В заключение можно сказать, что календари, на которые издавна ориентировался узбекский народ, были похожи на календари народов Средней Азии, однако они отличаются от этих календарных систем тем, что в процессе их сложения в них отразились названия, местные климатические условия, соответствовавшая им хозяйственная деятельность, образ жизни и опыт народа. Кроме того, календарные обычаи и обряды в известной степени регулировали семейную, хозяйственную и общественную жизнь людей. Они имеют важное значение, поскольку, ориентируясь на них, люди на основе деления суток на определенное время распределяют свою суточную жизнедеятельность, начинают и завершают различные хозяйственные работы, регулируют размеренность течения жизни общины. Таким образом, календарные обычаи и обряды узбекского народа, дополняясь и развиваясь на протяжении веков, несмотря на религиозное и идеологическое притеснение, дошли до наших дней, в основном сохранив свой первоначальный облик.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА



ГЛАВА 14

РЕЛИГИЯ

ДРЕВНИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

С древних времен Средняя Азия, находясь на перекрестке важнейших торгово-экономических и военно-дипломатических путей, связывавших Восток и Запад, находилась в сфере влияния мировых культур и религий. Поэтому в доисламское время среди населения этого региона были распространены различные верования и религиозные культы (предков, умирающей и воскресающей природы, животного и растительного мира, аграрные) и такие оформившиеся религиозные системы, как зороастризм (маздеистского толка), буддизм (хинаянского толка), христианство (несторианского толка) и др.

Есть основания предполагать, что в доисламское время манихейство, также было широко распространено в среде оседлых и городских жителей. Манихеи одинаково почитали духовные ценности всех трех мировых религий древности – буддизма, зороастризма и христианства. Попав в новую среду, среди согдийцев и тюрков, манихейство вобрало в себя также духовные ценности местных верований Средней Азии – культ плодородия, культ предков, культ Сиявуша и др. (Беленицкий, 1954. С. 42, 79, 80; Камолитдин, 2008. С. 46). Именно этот фактор синкретизма разных верований в одной религиозной системе, в отличие от ортодоксальных зороастрийцев, был основной причиной толерантности согдийцев и, особенно, тюрков (Камолитдин, 2008. С. 46).

Свидетельством наиболее ранних религиозных представлений являются найденные в гроте Тешикташ (Байсунский район Сурхандарынской области) кости 8–9-летнего мальчика-неандертальца и уложенные вокруг них рога горной козы, что может говорить о наличии определенного погребального обряда и первоначальных религиозных представлений уже к концу среднего палеолита (Окладников, 1940. С. 12–14; Первобытный человек Узбекистана. 1940. С. 52–67). В верхнем палеолите получают распространение такие религиозные верования, как тотемизм, фетишизм, анимизм и магия.

В отличие от поздних религиозных систем, которые имеют своих персонафицированных создателей, ранние религиозные верования возникают как необходимый, стихийный и естественный продукт первичной ступени общественного развития (Аширов, 2007. С. 5). Следы первобытных представлений можно увидеть в разного рода археологических и письменных памятниках, а

также в некоторых современных представлениях и обычаях. Как отголоски поклонения дереву даже в наши дни в народном творчестве узбекских ремесленников важное место занимает тема «Древа жизни».

Особое место в системе религиозных воззрений предков современных центральноазиатских народов, в том числе и узбеков, занимал тотемизм. Наиболее распространенными тотемами тюркских народов в древности являлись волк, медведь, орел, змея, коза, овца, бык, дерево и др. (Толстов, 1948б. С. 223–226; Традиционное мировоззрение тюрков..., 1987. С. 33–38). В произведении Абулгази Бахадур-хана «Шаджара-йи тарокима» (Родословная туркмен) имеются сведения о том, что священными птицами считались орел, кречет, сокол, филин, ястреб, ворон (*Абулгозий*, 1995. С. 48). В.В. Бартольд, опираясь на сведения средневекового автора Рашид-ад-дина, отмечал, что у огузов даже в исламский период продолжал сохраняться тотемизм, и они, почитая в качестве члена своего рода какую-либо птицу, не охотились на нее и не ели ее мяса (*Бартольд*, 1964. Т. II. С. 576). Наличие в составе узбеков племен с этнонимом *бургут* или *буркут* (беркут) также является отражением тотемистических воззрений (*Дониёров*, 1968. С. 81; *Қораев*, 1979. С. 13). Все-го в результате проведенных в последние годы историко-этнографических и филологических научных изысканий выявлено около 40 тюркских этнонимов, связанных с животными и имсущих непосредственное отношение к тотемистическим представлениям: *авжин*, *буқа*, *багиш*, *бахрин*, *авшин*, *бугун*, *байбўри*, *гувалак*, *илонли*, *калтатой*, *кадъсар*, *керайит*, *кийикчи*, *жавлы*, *олчин*, *сары*, *тойлоқ*, *тулки*, *тулга*, *топичақ*, *энака*, *эсабай*, *яби*, *човган*, *чувалай*, *қарға*, *каралачин*, *қорақуш*, *қарақўйли*, *қорақурсак*, *қуйин*, *қўзича*, *қўнғирот*, *қўчқорқулоқ* (*Марқаев*, 2005. С. 95).

В мифах тюркских народов одним из наиболее распространенных тотемов является волк. Поклонение волку было характерно для многих тюркских народов. Так, по сведениям китайских авторов, в VI в. у тюрков слова *бўри* (волк) и *хан* (хан) были синонимами (*Гумилев*, 1967а. С. 23). В древнетюркской генеологической легенде волчица выступает прародительницей *тюрктугю* – древки их знамен были увенчаны золотой головой волка – их тотема. В историческом памятнике XI–XIII вв. «Огуз-наме» приведено множество повествований, связанных с почитанием волка (*Короглы*, 1976. С. 38, 39). У кунгратов – одной из этнической групп, вошедшей в состав узбекского народа, существует род *бойбўри*, а у каракалпаков – *байбура*, представители которых также почитали в качестве тотема волка (*Жданко*, 1952. С. 162). Наличие таких топонимов, как *Бўрилик* или *Бўри* в различных районах Узбекистана, по мнению некоторых исследователей, также является отражением древних воззрений, связанных с тотемами (*Охунов*, 1994. С. 13).

Элементы тотемизма находят отражение в различных обрядах и обычаях, практикуемых современными узбеками. Так, весьма распространена традиция, согласно которой бездетные женщины в целях исцеления носят амулет из волчьих зубов. В Андижане для облегчения родовых мук женщине давали съесть небольшое количество высушенного волчьего сердца. С началом схваток с левой стороны постели клали кусок сухожилия волка, который оставляли на том же месте в течение первых семи дней жизни новорожденного.

С эпохи энеолита в степном евразийском регионе начинает складываться культ солнечного (небесного) коня. Это было определено основополагающей ролью коня в экономике и военно-политической жизни кочевых, коневодче-

ских народов древности. Ассоциация коня с солнцем у евразийских народов имела два аспекта: с одной стороны, это заря – лошадь, т.е. восходящее солнце, с другой – неизбежно, это лошадь – заходящее солнце, «символ загробного мира». Борьба этих двух коней-антагонистов (черного и светлого) – ипостасей дня и ночи, смерти и жизни нашла отражение в эпической традиции, похоронно-поминальных ритуалах индоевропейских и тюркских народов региона (Аджигалиев, 1994. С. 128).

Как отмечал С.П. Толстов, один из основных тотемов массагетов – конь на протяжении тысячелетий оставался государственным символом в виде бога-всадника (Толстов, 1948б. С. 202). У кипчаков Ферганской долины существовал ряд родов, названия которых были связаны с тотемом коня – *тўрт айгир* (четыре жеребца), *саманотли* (букв. имеющий буланого коня), *жети-қашқа* (семь коней с белой каймой на лбу), *торы-сары* (конь гнедой масти), *қулон* (дикий конь или осел), *қорабайтал* (чёрная кобыла). По мнению К.Ш. Шаниязова, в древности лошадь почиталась отдельными родами кипчаков в качестве мифического прародителя (Шаниязов, 1974. С. 144).

Народы Средней Азии также почитали змею как олицетворение стихий земли и воды, что явственно проявилось в изобразительном искусстве (Толстов, 1948. С. 237). Среди узбеков встречаются такие названия родов, как *иланли* – *илоли* – *джиланни* (букв. змеиный) (Нафасов, 1988. С. 84). У дурменов существует род *илоллы* – *жилонны*, а одна из ветвей найманского рода именуется не иначе как *жилонтамгали* (букв. имеющий печать змеи) (Кораев, 1979. С. 55).

Развитие тотемизма в жизни древних тюркских народов обусловило заметную консервацию его реликтов в традиционных обрядах и обычаях узбеков. Тотемистические представления местного населения развивались в целом в двух направлениях: поклонение главам кровнородственных предков и поклонение животным и растениям. Это оставило свои следы в этнонимах, топонимах, фольклоре и обрядовой символике узбеков.



Бахши. Касансайский район, Наманганская область.
Экспедиция 2001 г.
Фото А.А. Аширова

Как одна из форм первобытной религии был известен и шаманизм – вера в наличие добрых и злых духов, которые оказывают влияние на жизнь человека. Еще древнегреческий историк Геродот описывал, как шаманы массагетов плясали вокруг костра и пели песни (Геродот, 1964. С. 212.). Древние тюркские народы называли шаманов *кам*. Первые сведения о них встречаются в китайских летописях X в. «Таньшу», в которых упоминаются *хакасы* (хягас) и их *камы* (шаманы) (Osman Turan. 1993. S. 54.) В произведении «Кутадгу билиг» Юсуфа Хос Хаджиба (XI в.), «Словаре тюркских наречий» Махмуда Кашгари (XI в.) также встречаются сведения о шаманизме (Кашгарий, 1963. С. 46). Характерной чертой шаманизма является вера в особые люди – шаманов – посредников между человеком и духами. Шаманам, обладающих наследственным даром, приписывается способность предсказывать будущее, узнавать, что делается в отдаленных пунктах, лечить болезни, вызывать изменения в природе, провожать умерших в подземный мир и т.д.

По существовавшим у тюркских народов традициям, в процессе посвящения в шаманы, его избрание осуществлялось самими духами-покровителями. Он предполагал для неофита прохождение трех «ступеней»: 1) избрание духами, 2) одержимость шаманством и 3) возрождение к жизни в качестве шамана.

В Узбекистане врачующих шаманов называют *бахши*, *парихан* (перс. *пари* – дух, *хандан* – читать), *фолбин* (перс.: *фол* – судьба, *бин* – видеть) (Сухарева, 1975. С. 58). Узбеки Южного Казахстана именуют их *тауб* (араб. *табиб* – врач), в некоторых регионах они известны также как *кўшиноч* (термин кушнач – искаженное от *кўчнач* – изгоняющий духов из больного, человек), или *қора кўшиноч*. У узбеков в большинстве случаев в качестве шаманов выступали женщины. В отличие от шаманов казахов, туркмен и некоторых других тюркских народов, шаманы узбеков проводили обряды «лечения» не после захода солнца, а в дневное время.

Основная деятельность узбекских шаманов сводилась к лечению больных путем камлания. Камлание – обряд изгнания злого духа (в форме экстаза) – сопровождался принесением в жертву животного или птицы и приготовлением ритуального угощения. Экстаз достигался ритуальной пляской – хождением по кругу, сопровождаемой игрой на бубне, пением и выкриками. Считалось, что в этом состоянии шаман способен видеть то, что недоступно взорам других. Большинство шаманов представляло собой людей с больной психикой. Многие из них имитировали экстаз и сочиняли рассказы о подробностях своей связи с миром духов.

Шаманы Средней Азии, в частности узбекские шаманы, в отличие от шаманов Сибири, не исполняли церемониальные обряды в специальных одеждах и не «совершали» путешествий в иной мир.

После утверждения в Центральной Азии ислама, под влиянием последнего шаманство подверглось трансформации. Перед началом церемонии шаманы-мусульмане воздавали хвалу Всевышнему, пророкам и мусульманским святым, а уж затем своим духам-покровителям, обращаясь к ним таким образом: «Окажите мне помощь, надевшие кумачовые одеяния, края которых достигают земли», используя не традиционный бубен, а четки. Духи-покровители начали соотноситься с мусульманскими святыми, например, Баха ад-Дином Накшбандом, Хазрати Хизром, Хазрати Сулейманом, Биби Фатимой, Биби Зухрой и т.д. Так, при наших опросах одна знахарка сказала, что духи представлялись ей в облике женщины в белом платке, а другому знахарю – в виде



Гадание с помощью бубна. Мейли Бахши. Касансайский район, Наманганская область. 2001 г.

Фото А.А. Аширова



Бахши во время гадания. Чустский район, Наманганская область. Экспедиция 2002 г.

Фото А.А. Аширова



Основные орудия бахши: плетка, счетки, религиозные книги, вода. Село Каркидон, Чустский район, Намаганская область. Экспедиция 2006 г.

Фото А.А. Аширова

Хазрати Хизр, т.е. в образе мусульманского святого. Принятие шаманством многих компонентов ислама (мифологии и представлений о святых) может быть квалифицировано как один из существенных факторов его трансформации. Произошло и обратное влияние: ислам на территории Средней Азии оказался обильно насыщенным традициями шаманства (суфийская обрядовая практика, культ святых, алемистические воззрения и др.).

Таким образом, ранние верования в определенных проявлениях стали органической частью в современных религиях, исповедующихся в регионе. Первым и ярким проявлением этого был зороастризм, возникший в VIII–VII вв. до н.э. Основателем этой религии считается Заратуштра (Зороастр). Основной идеей зороастризма является борьба между символом добра Ахурамаздой и символом зла Ахра-Майню (Ахриман). Согласно священной книге зороастризма Авесте, добрые и злые силы попеременно одерживают верх и устанавливают свою власть. Огонь, Вода, Земля и Воздух, как основы жизни, считаются святыми и почитаемыми.

По зороастрийскому учению история должна длиться 12 тыс. лет, из них 3 тыс. лет будут проходить под властью Ахра-Майню. Сторонникам Ахурамазды после их смерти обещано благоденствие, а их врагам – адские муки. В ранних текстах Авесты содержится идея защиты земледельческих общин (Маковельский, 1960. С. 86; Авеста, 1997. С. 74; Авеста, 2001. С. 114). Тот, кто выращивает зерно, взращивает истину. И во двор, где готовят мучную еду, не могут войти даже демоны. Учения Заратуштры призывало к гуманности, правдивости, щедрости, супружеской верности и воспитанию благородных качеств у детей. Древние представления населения данного региона об ином (загробном) мире были узаконены Заратуштрой в учении о рае и аде (Воусе, 1968. Р. 270). В зороастризме были также выработаны своеобразные



Изгнание духов при помощи плетки (камчи). Байсун. Экспедиция 2003 г.
Фото А.А. Аширова



Зороастрийский астадан, г. Ташкент. 2001 г.
Фото А.А. Аширова



Скульптура сидящего Будды. Триада Фаязтепа. Сурхандарья
Фото А.А. Аширова

нормы и правила погребальной обрядности (*Мейтарчиян, 1992; Хисматуллин, Крюкова, 1997; Аширов, 2002а. С. 65–72*).

Многие элементы, связанные своими корнями с зороастризмом, можно найти в представлениях и обычаях современных узбеков. Например, имеется параллель между зороастрийским богом Солнца *Митрой* и земледельческим культом *Бобо-Дехқона* (*Деда земледельца*), распространенным среди населения Узбекистана. *Бобо-Дехқон*, как и *Митра*, появляется перед восходом солнца, покровительствует земледельцам, даруя людям благоденствие и изобилие. Обе фигуры представлялись в виде благообразного старца в белой одежде. Согласно зороастрийской мифологии, *Митра* держит в руках золотую палицу, тогда как, по существующим поверьям, *Бобо-Дехқон* – посох. Обычай земледельцев опоясываться платком, с завернутым в него комом земли, означает символическое «опечатывание» урожая *Бобо-Дехқоном*. В свою очередь, согласно Авесте, *Митра* был божеством договора, связанного с поклонением Солнцу (*Аширов, 2008. С. 194–200*).

Обряды узбеков, направленные на сохранение воды, огня, земли, воздуха от осквернения, в своей основе также связаны с зороастрийскими традиция-

ми. Отдельные проявления зороастрийских традиций – праздники в связи со сменой времен года, Навруз, праздники месяцев, культ предков, чтение благословений, очищающие обряды продолжают сохраняться и устойчиво живут и в настоящее время (Аширов, 2008. С. 194–200).

Во время правления кушан и эфталитов (III в. до н.э. – V в. н.э) с территории Индии в Среднюю Азию проник и широко распространился буддизм. На холме вблизи города Термеза найдены развалины большого буддийского монастыря, относящегося к I в. н.э. Он включал в себя кроме надземных строений еще и большое количество пещер, где проживали буддийские аскеты (отшельники). Как отмечал китайский ученый Сюань Цзян, в начале VII в. в одном Термезе были около десятка буддийских храмов (сангарам) и тысячи священников. О широком распространении буддизма в Средней Азии свидетельствуют буддийская скульптура, найденная в городе Куве Ферганской долины, многочисленные буддийские барельефы Фаязтепе и Каратепе Сурхандарьинской области.

По утверждению российского ученого Б.А. Литвинского, «буддизм проник вплоть до каждого дома ремесленника и хижины издольщика». Во времена кушанского императора Канишки бассейн Амударьи становится фактическим центром буддизма. Дальнейший путь буддизма, в особенности его умеренного направления – Махаяны, в Китай и Юго-Восточную Азию лежал через территорию современного Узбекистана. Именно Бактрия и Парфия, послужили плацдармом для проповеди буддизма в Китае (Litvinsky, 1979. P. 29; Литвинский, 2001).

Действительно, выходцы из Средней Азии внесли весомый вклад в распространение буддизма в Китае. В первое поколение переводчиков входили двое парфян – Ань Ши-гао и его ученик Ань Сюань, трое юэчжей – Чжи Лауця-Чань, Чжи Ляо и Чжи Лян, двое согдийцев – Кан Мэнсян и Кан Цзююай (последний, скорее кангюец). Ань Ши-гао был первым историческим апостолом центральноазнатского и китайского буддизма. Именно он начал систематический перевод на китайский язык буддийских текстов, организовал переводческую группу. Согласно разным источникам, ему приписывается от 34 до 176 сочинений и переводов (Хуэй-цзяо, 1991. С. 102). Переводчики второго поколения, работавшие во второй половине II–III в., также перевели на китайский многие буддийские сочинения, заложив основы китайского буддизма (Литвинский, 2001). Однако после эфталитов (V–VII вв.), накануне пришествия арабов, буддизм в Средней Азии пошел на убыль.

Среди религий, исповедовавшихся в Средней Азии до ислама, определенное место занимала несторианская секта христианства, проникшая из Сирии через Иран.

В середине I тыс. н.э. христиане активно продвигаются к восточным границам Средней Азии – в Чач, Фергану, Исфиджаб (в Казахстане). В Чаче в пределах реки Сырдарьи упоминается христианский городок Винкерд. В сохранившейся сегодня сирийской надписи согдийских христиан из Ургута, есть упоминание, что из города Уштурката, который в Чаче, к ним приезжал проповедник из тюрков, он же «и толкователь Библии». А приезжал он «для посещения своих учеников и уединения». Это свидетельствует о том, что в Чаче было много христиан из разных городов (Иваницкий, 1994. С. 64). При этом христианские общины состояли не только из иностранных купцов, но и из представителей тюркских кочевых племен, таких как гузы и токызогузы. Как отмечал В.В. Бартольд, в VI в. в Самарканде действовал епископ, а непосредственно перед приходом арабов – даже митрополит. На территории

современных Ташкентской и Хорезмской областей имелись довольно многочисленные христианские общины. Деятельность несторианских христиан в Средней Азии продолжалась и после арабских завоеваний (Бартольд, 1964. С. 212). Она даже усилилась после монгольского завоевания Средней Азии. Марко Поло упоминал о церкви святого Иоанна Крестителя, построенной в Самарканде во второй четверти XIII в.

На древнем городище Афрасиаб (Самарканд) найдена монета тюркского правителя Чача, державшего в руке крест, что позволяет предполагать, что он исповедовал христианство (Ртвеладзе, Таишходжаев, 1973. С. 232–234). Изображение равностороннего креста встречается также на монетах доисламских правителей Бухары, Хорезма, Уструшаны, Пеянджикента, Отрара и других городов Средней Азии (Мусакаева, 1994. С. 43).

Высшей точкой развития религиозного сознания у тюркских народов доисламского периода следует считать тангрианство. После распада Тюркского каганата, охватывавшего огромную территорию от Черного до Желтого морей, при Ябгу кагане Истеми (552–576) в Западнотюркском каганате (совр. Средняя Азия) Тангри (Тенгри) считается главным богом всех тюркских племен. В этот период у различных народов при наличии множества богов появляется или выделяется главный бог. В этом смысле Тангри тюрков уподобляется Юпитеру римлян, Зевсу греков, Перуну славян, Яхве иудеев на раннем этапе. Следует отметить, что Истеми каган не отменил другие религии, наоборот – дал полную свободу вероисповедания. Представления о Тангри – главном боге тюрков впоследствии, можно сказать, создали благоприятную почву для принятия ислама народами Средней Азии, хотя этот процесс протекал не гладко. Тем не менее произошла странная трансформация с приходом ислама в Среднюю Азию: с одной стороны, наблюдался синкретизм ислама и местных верований, а с другой – принимая или признавая Аллаха в качестве единственного Бога – творца, местное население продолжало употреблять слово «Тангри» уже в этом новом качестве. Последняя традиция продолжается и в наши дни.

В общем можно сказать, что после арабского завоевания в VII–VIII вв. н.э. все эти религии постепенно были вытеснены с территории Средней Азии, уступая место новой мировой религии – исламу. Однако процесс этот происходил не просто. Многие данные свидетельствуют о том, что, хотя ислам и был утвержден официально на всей территории Средней Азии, доисламские культы еще долгое время играли значительную роль в духовной жизни местного населения, многие представители которого еще не одно столетие продолжали тайно исповедовать веру своих предков (Камолитдин, 2008. С. 169).

С распространением в регионе ислама архаические обряды не исчезли. Адаптируясь и входя в ислам, они образовали с ним новый *обрядно-мировоззренческий симбиоз*, и в этом трансформированном и по своей сути синкретичном виде они сохранились до настоящего времени. Данная особенность местной обрядовой практики – синкретизм доисламских и исламских компонентов – является весьма существенной для понимания исторических основ и специфики традиционного образа жизни и мировоззрения узбекского народа. Кроме того, она дает ключ к пониманию *регионального своеобразия* самого ислама (в его местных, бытовых формах) в Средней Азии. Устойчивое сосуществование реликтов древних верований и ислама (феномен так называемого бытового народного ислама) связан с узостью сферы функционирования доктринального ислама, разнообразием носителей интерпретации исламского знания и с характером передачи «мусульманского» мировосприятия

в народе. В Узбекистане, как и во всей Средней Азии, народный ислам включает в себя не только собственно классические исламские воззрения, теологию, но и реликты древних верований, сложившихся в доисламскую эпоху.

ИСЛАМ

Ислам, его культура, обряды и обычаи занимают важное место в истории и системе ценностей узбекского народа. Под влиянием ислама сформировались основные современные элементы узбекского самосознания. Ислам регламентировал и продолжает во многом регламентировать многие стороны жизни: мировоззрение, быт, правовые институты, семейные нормы узбеков, оказывал большое влияние на весь уклад жизни, на всю их культуру (Народы Средней Азии..., 1962. Т. 1. С. 318).

Ислам у узбеков имеет свои специфические черты. Срачивание «нормативного» ислама с местным духовным субстратом доисламских культур привело к сложению его региональных форм бытования, опирающихся, тем не менее, на общеисламские принципы. В конечном счете, именно благодаря процессам взаимодействия с богатыми культурно-этническими традициями местных обществ, ислам стал одной из мировых религий.

Первые походы арабов на Среднюю Азию начались в 643–644 гг., а в 704–715 гг. окончательное завоевание края после продолжительной борьбы смог осуществить арабский полководец Кутайба ибн Муслим (ум. в 714–715 гг.).

В средневековых арабоязычных источниках приводятся ценные сведения по истории распространения ислама среди населения Средней Азии и, в частности, о принятии ислама некоторыми крупными общественно-политическими и религиозными деятелями доисламского времени. Так, по данным Абу Са'да ас-Сам'ани (XII в.) первым согдийцем, принявшим ислам, был огнепоклонник (*ал-маджуси*) по имени Азракийан (или Арзакийан), живший в Бухаре в середине VII в. Он был купцом и выехал с торговыми целями из Бухары в Китай. Оттуда он сел на корабль и морским путем прибыл в Басру. Затем он отправился к халифу 'Али ибн Абу Талибу (правил в 656–661 гг.) и при его содействии принял ислам. В X в. в Бухаре жил один из его потомков по имени Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн ал-Хасан ибн Наср ибн Бабадж ибн Азракийан ал-Азракийани (ум. в 955–956 г.), занимавшийся изучением хадисов (*Камолитдин*, 2004. С. 169). Из других источников известно, что Кутайба ибн Муслим завоевал Бухару в 709 г., но соборную мечеть построил в 712–713 гг., на месте языческого храма идолопоклонников. К этому времени, вероятно, относится и окончательное принятие ислама жителями Бухары (*Наршахий*, 1966. С. 123). Однако надо иметь в виду, что распространение и утверждение ислама на территории Средней Азии было сложным и волнообразным процессом. Официальное признание этой религии в качестве государственной некоторыми местными династиями совсем не означало, что все население (особенно сельское) сразу же исламизировалось; этот процесс затянулся на целые столетия.

В конечном счете, над регионом и населяющими его народами установилась политическая власть мусульманских правителей. Идея религиозной легитимности правителя-мусульманина в условиях межплеменных раздоров часто эксплуатировалась как средство объединения аморфной родоплеменной структуры местного населения. На протяжении еще почти двух столетий



Махмуд ал-Замахшарий. Место поклонения. Хорезм
Из фотоальбома «Ўзбекистон: Ислам обидалари». 2002 г.

ислам как практика и учение проникает в местную культуру и общественную жизнь, постепенно вытесняя другие религиозные учения и становясь ценностной основой социума.

В IX–XII вв. Средняя Азия оказала серьезное влияние на развитие общеисламской цивилизации. В регионе появился ряд великих богословов и ученых, внесших свой вклад в развитие мусульманского богословия и учености. В ходе соединения ислама с духовным миром Средней Азии усилился процесс разработки местных форм правовых положений (*фикх*) и их адаптации к локальным традициям. Многие из этих положений были признаны и восприняты в других частях исламского мира, особенно в Поволжье и Малой Азии. Этим была заложена основа полной и самостоятельной региональной формы ислама. В отличие от населения Сирии, Палестины, Месопотамии, Египта и некоторых стран Северной Африки, народы Средней Азии, приняв ислам, сохранили свои родные языки.

Ученые этого региона, такие как Абу Наср Фараби, Исмаил ал-Бухари, ат-Термизи, Шамс ал-а'имма ал-Халва'и, Шамс ал-а'имма ас-Сарахси, Абу Зайд ад-Дабуси, Фахр ал-ислам ал-Паздави, ас-Садр аш-Шахид, Абу Хафс ан-Насафи, аз-Замахшарий (ум. в 1144 г.), 'Ала' ад-Дин ас-Самарканди, ал-Мутарризи, Бурхан ад-Дин ал-Бухари, Бурхан ад-Дин Маргинани и другие богословы, развили религиозную доктрину и внесли свой вклад в расцвет исламских наук. Например, в книге «*ал-Хидайа фи-лфуру'*» известного факиха Бурхан ад-Дина Маргинани (1197 г.) получил освещение широкий комплекс правовых норм, регулирующих различные стороны жизни последователей ислама с учетом местных обычаев и традиций. Он постоянно подчеркивал,

что изменение обстоятельств и условий жизни требует нового подхода к применению устаревших положений и норм права и предпочтения привычным обычаям и обрядам (*'urf va 'adat*). По мнению ал-Маргинани, мусульманское сообщество должно учитывать меняющуюся со временем окружающую среду и если вынесенное месяц, год и более назад решение (*фатва*) по какому-либо вопросу мешает жизни общины и уже не подходит к изменившимся условиям времени, ее следует принять вновь применительно к новым условиям. Такая установка придавала известную динамичность доминирующей в Средней Азии Ханафитской/Магуридитской богословско-правовой школе (Муминов, 1999. С. 82, 83).

Интерпретации местных богословов, носителей и хранителей «теоретического ислама», служителей культа, были приняты местным населением, продолжавшим жить своими обычаями и традициями, так как их представления об основах ислама соответствовали используемым на практике мусульманским правилам и нормам. Базой для существования народной религии служили семья, городские и сельские общины (махалла), род, племя, цеховые корпорации, замкнутые этнические меньшинства, религиозные общины (Муминов, 1999. С. 77). Данная особенность местной религиозной практики является весьма существенной для понимания исторических основ и специфики традиционного образа жизни и мировоззрения узбекского народа. Кроме того, она дает ключ к пониманию *регионального своеобразия* самого ислама (в его местных, бытовых формах) на территории современного Узбекистана.

История «местного ислама» показывает, что со временем приспособление религиозных норм под условия времени или обычая ещё неисламутизированных народов побуждало некоторых богословов очистить ислам от новшеств (*бид'а*), особенно в быту и ритуалах. Это всегда приводило к стремлению



Мавзолей Имама ал-Мотуридий. Самарканд
Из фотоальбома «Ўзбекистон: Ислом обидалари». 2002 г.

устранить назревшие противоречия религиозно-политическими реформами. Однако часто такие реформы оканчивались безуспешно, натолкнувшись на противодействие сторонников традиционных форм бытования ислама.

Начиная с X в. в Мавераннахре и Хорасане господствующей религиозно-правовой школой становится ханафитский мазхаб суннитского направления. По мнению востоковеда А. Муминова, школа ханафитов, сложившаяся в крупных городах Мавераннахра, в основном в Бухаре и Самарканде, прошла три этапа в своем развитии: период формирования (IX–X вв.), когда в Мавераннахре – восточной части Халифата в городах Несеф, Самарканд и Бухара слагаются и развиваются локальные ханафитские школы; период расцвета (XI – начало XIII в.), когда в отдаленном от остального мусульманского мира Караханидском Мавераннахре ханафитские правоведы на местном материале разрабатывают и кодифицируют положения мазхаба Абу Ханифы; период постепенного угасания (начало XIII – XIV в.), когда в результате разрушения городских центров прекращается творческая деятельность правоведов. Из городов влияние школы распространяется во внутренние районы Центральной Азии и в соседние страны – Индию, Ирак, Сирию, Египет, Малую Азию, Крым, Золотую Орду. Города Мавераннахра становятся крупными учебными центрами ханафитского права, куда приезжают начинающие богословы со всех регионов распространения этого мазхаба (Муминов, 1990. С. 38–42). Называемый по-другому мазхабом Имама Аъзама, ханафитский мазхаб отличается от других мазхабов тем, что в нем предоставляется большая свобода местным традициям, шире применяется *рай* (свобода личного мнения) и *киёс* (определение соответствия того или иного вопроса Корану или сунне путем сопоставления). Именно благодаря вниманию к местным традициям ханафизм распространился сравнительно широко.

Своеобразной чертой регионального ислама в Средние века являлось наличие суфийских орденов, так как *Кубравийя*, *Йассавийя* и *Накибандийя* (Бабаджанов, 1999а. С. 181–192). Исторически сложилось так, что в Средней Азии суфии часто брали на себя миссию идеологов исламизации местного населения. Они были также и основными носителями и толкователями мусульманских законов и обрядов. По этой причине для большей части населения региона, и в особенности для простых людей, суфийский шейх всегда оставался самым уважаемым лицом (Бабаджанов, 1999а. С. 181).

Большая заслуга в выработке установлений суфизма и распространении идей на первых этапах становления суфизма принадлежит таким личностям, как Зуннун Мисри (796–861), Абу Язид Бистами (ум. 875 г.), Хаким Термези (ум. в конце IX в.) и Мансур Халладж (858–922). В дальнейшем такие шейхи, как Абу Саид Абу-л-Хайр (967–1049), Абдаллах Ансари (1006–1089), Йахйя Сухраварди (1155–1191) и другие обогатили суфизм новыми идеями, создав новые течения своих последователей.

Орден Йассавийя был основан великим шейхом и поэтом Ходжой Ахмадом Йассави (ум. 1166 г.). Истоки его учения восходят к воззрениям Ходжа Яъкуба Юсуфа Хамадани (1048–1140). Йассави наладил воспитание мюридов посредством громкого радения (*зикр-и джахрия*) и показом чудес, совершением бесед в уединенных местах. Для исполнения «громкого йассавийского зикра» (радения) собиралось много людей. Правила исполнения зикра и связанных с ним обрядов передавались в устной форме. В отличие от Нак-



Чтение молитвы у мавзолея Накшбанда, г. Бухара. Экспедиция 2007 г.
Фото А.А. Аширова

Накшбандийа, учение братства Йассавийа так до конца и не было традиционализовано.

Основателем тариката Кубравийа был знаменитый хорезмский шейх Наджм ад-Дин Кубро (1145–1221). Во время своего пребывания в Египте, Иране, Ираке и Сирии он изучал различные науки и, освоив тайны суфизма у знаменитых суфиев, вернулся в Хорезм и построил там ханака. Наджм ад-Дин Кубра написал несколько книг, в которых исследуется человек и космос, духовность человека, а также излагаются присущие ордену ступени совершенствования (*усул-и ашъара* – десять методов). По его мнению, человек – микрокосмос («олами сугро»), в котором сосредоточены все свойства макрокосмоса («олами кубро»). В процессе духовного совершенствования человека, пир (наставник) должен вести мурида (ученика) по лестнице тариката, состоящей из десяти ступеней (Товба, Зухд, Таваккул, Каноат, Узлат, Таважжух, Сабр, Мурокаба, Зикр, Ризо), к истине – Аллаху.

Религиозная практика городских и сельских общин была легализована в рамках традиционалистского ислама в XIV в. под названием «учение братства Накшбандийа». Орден Накшбандийа сформировался в Бухаре и является самым распространенным в мире. Суфийское братство связано с именем Баха ад-Дина Накшбанда (1318–1389), который возродил и дополнил рядом положений теории и практики, заимствованных у школы Ахмада ал-Йассави, мистическое учение, сформулированное Абд ал-Халиком ал-Гидждувани (*тарик-и гидждаган*), а также заложил основы его организационной структуры.



Ритуальный обход вокруг гробницы Бахауддина Накшбанда, г. Бухара. Экспедиция 2001 г.
Фото А.А. Аширова

В этом немалую роль сыграл ханафитский факих и ученик Баха' ад-дина Накшбанда – Хваджа Мухаммад Парса (1345–1420). Он пытался объединить положения ханафитского фикха, матуридитского калама, суфийские учение и практику «зикр-и хафи» в единое целое. Позднее такую же, но более удачную, попытку предпринял Суфи Аллах-Йар (ум. в 1733 г.). Его труды – «Сабат ал-' аджизин», «Маслак ал-муттакин», «Мурад ал-' арифин», «Махзан ал-мути' ин» изучались в медресе (Муминов, 1999. С. 78).

Тарикат Накшбандийа распространился за короткое время от Бухары до турецкой Малой Азии, Кавказа и Ирана, Афганистана и Индостана, далее – до стран Юго-Восточной Азии – Малайзии и Индонезии. «Сердце Богу, руки к труду» – этот принцип религиозной и социальной адаптации стал причиной широкой популярности братства.

Основной частью практики Накшбандийа является тихий зикр (*хафи*), т.е. мысленное (сердцем) поминание имени Бога, в отличие от громкого (*джахр*, *джали*), произносимого вслух, которому отдается предпочтение в подавляющем большинстве других братств. Еще одной составной частью учения Накшбандийа является *суббат* – мысленное общение между наставником и учеником, совершаемое на самом высоком духовном уровне. Наконец, тесная связь между учителем и учеником раскрывается в практике *таваджджух* – концентрации помыслов каждого из двух партнеров на мысленном образе друг друга, что вначале создает духовный контакт, а затем духовное единство учителя и ученика. Представители братств Накшбандийа, имевшего четко

налаженную организацию, и Йассавийя, тесно связанного с народными верованиями и религиозной практикой, в течение долгого времени спорили о соответствии своей формы мистической практики основам шариата (Муминов, 1999. С. 14).

Становление системы наследственного суфийского наставничества, которая охватывала все население Средней Азии, происходило после монгольского нашествия, в основном в эпоху государственных реформ Амира Темура (1336–1405). По утверждению Б. Бабаджанова, после монгольского нашествия этническая и конфессиональная карты региона сильно изменились. Со второй половины XIII и в XIV в. здесь шел сложный процесс реисламизации или даже исламизации тюрко-монгольских правителей и племён (Бабаджанов, 1999а. С. 181). В XV–XVI вв. суфизм из преимущественно религиозного течения постепенно превращается в социально-политическую организацию. Активную роль в этом сыграли суфийские, прежде всего накшбандийские шейхи – такие, как Ходжа Ахрар (1404–1490) и Махдуми Азам (Ахмад Хаджаги ибн Джамалад-дин Касани) (1464–1542), разработавшие доктрину влияния духовных наставников на власть.

На протяжении многих столетий ислам в Средней Азии выполнял задачу идеологии, всецело охватившей всю общественную жизнь. Даже завоевание Средней Азии царской Россией не изменило эту картину, поскольку шариатские суды были узаконены новой властью. После завоевания края Российской империей колониальная администрация старалась считаться с религиозными



Жумамачит: Внутренний вид, г. Касансай. 2009 г.
Фото А. Аширова

обычаями (сохранив, например, мусульманское судопроизводство, основную часть вакфных имуществ и т.п.), но жестоко подавляя любое выступление под исламскими лозунгами. Одновременно в среде богословов родилась идея компромисса с колонизаторами. И хотя она возникла не сразу, собственно завоевание стимулировало масштабные размышления местных богословов и особенно пишущей интеллигенции. В их сочинениях мы видим, что завоевание края «чужими» заставило взглянуть на себя по-другому и поставить вопрос – а кто мы? Самый показательный пример попытки взглянуть на себя и как на этнос мы видим в сочинении Мирза ‘Алима. Автор в предисловии своего сочинения («*Ансаб ас-салафин*») рассуждает об узбеках и их истории, пытаясь даже сакрализировать ее, связав с ранними походами Пророка. И здесь мы видим прецедент обязательного сочетания этнического и религиозного компонентов в идентичности. Параллельно автор «создает» родословие узбеков, возводя его к ветхозаветным пророкам (*Бабаджанов, 2009. С. 185–188*). Хотя этот подход у автора был в зачаточном состоянии (при доминировании исламской идентичности), заметно, что он появился как еще одна защитная реакция на приход «чужих».

В конце XIX и, особенно, в начале XX в., большой размах по всему мусульманскому миру приобретает движение за реформирование ислама, представители которого вступают в острую полемику и с мусульманскими традиционалистами, и со сторонниками светских концепций общественного развития. Реформационное движение (*ал-ислāх*) в мусульманском мире, в том числе и в Центральной Азии, было серьезно стимулировано процессом колонизации и привело к тому, что замствования оказывались все более и более обширными, включая не только внешние атрибуты (например, русский/европейский стиль одежды, технические заимствования и пр.), но и политические и даже некоторые социальные институты, что особенно проявилось в момент двух последних революций в метрополии в 1917 г.

Совершенно иные проблемы возникли у верующих с большевизацией края и началом установления советской власти. Отношение мусульман-богословов к новой власти, естественно, было разным и вызвало массу дискуссий. Некоторые из них вливались в антибольшевистские движения так называемых басмачей, другие сохраняли нейтралитет (по крайней мере, внешне), третьи, обманутые довольно либеральным отношением ранних большевиков к религиозным обычаям и богословам, поддержали новую власть. При этом мы вновь видим попытку приспособить богословско-правовые нормы к изменившимся условиям. Наиболее активные богословы старались сочетать модные тогда социалистические лозунги с положениями мусульманской юриспруденции (*фикх*), даже пытались поддержать теорию «исламского социализма», с соответствующим государственным устройством.

Однако всем подобным теориям и надеждам не суждено было воплотиться в жизнь: окрепшие в политическом и военном отношении большевики повели широкое наступление на религию и уже к началу 1930-х годов о политическом или, скажем, законодательном статусе ислама не могло быть и речи. Множество мусульманских богословов были репрессированы, сосланы в Сибирь или другие районы СССР, а многие мечети и медресе были закрыты или превращены в хозяйственные помещения.

Однако реальная действительность отвергла этот натиск «воинствующего атеизма». Несмотря на резкое сокращение количества мечетей, медресе

и других религиозных организаций, выполнение религиозных предписаний не прекращалось: люди продолжали совершать молитвы, держать пост, выполнять религиозные ритуалы и т.д. В условиях атеистического прессинга, наиболее устойчивыми оказались местные формы бытования ислама, которые продолжали функционировать в виде религиозных ритуалов и обрядов (*зиёрат, жаноза, маърака* и др.). За многие столетия они сильно укоренились в сознании масс, стали основой их системы ценностей и образа жизни. Так называемый бытовой (или народный) ислам вновь продемонстрировал свою способность адаптироваться к новым историческим условиям. Одним из проявлений этой адаптации стало возрождение в 1960–1970 гг. паломничества (*зиёрат*) к могилам местных «святых» (*аулийа'*) в дни традиционно исламских (*ийд ал-курбон, маулуд* и др.) и доисламских (*сайил, наврӯз*) праздников (*Бабаджанов, 1999б*). Кроме того в отдельные периоды власть даже использовала религиозный фактор в своих интересах. Так, в годы войны 1941–1945 гг. в целях поднятия духа народа была разрешена деятельность религиозных учреждений. В октябре 1943 г. в Ташкенте открылось Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ).

Таким образом, религиозные (исламские) традиции были не только не утрачены, но и развивались в определенной степени при одновременном усилении этнической идентичности. Традиционные ритуалы (в первую очередь религиозные), несмотря на крайне неприязненное отношение к ним властей, продолжали практиковаться среди местного населения, что считалось по официальному определению «недопустимым проявлением религиозности и отсталого сознания». Соответствующие учреждения использовали все имеющиеся административно-бюрократические и идеологические рычаги в борьбе с упомянутыми многовековыми традициями. Особая роль в этом отводилась Среднеазиатскому духовному управлению мусульман (САДУМ), главы и административный аппарат которого были в крайне сложной ситуации, оставаясь между контролем и административным давлением властей и духовными потребностями общины. Тем не менее примечательно, что САДУМ в своих документах (фетвы, обращения и пр.) апеллировал к «собственной аудитории» (т.е. простым верующим), не упоминая национальности, ограничиваясь формулами вроде «братья-мусульмане Казахстана» (Таджикистана, Туркменистана и т.д.) (*Бабаджанов, 2001. С. 65–78*).

Власти более всего опасались проявлений так называемого народного ислама. Он традиционно был связан с ритуальной практикой и обрядами, которые в так называемом книжном исламе относились к «обычаям и обрядам» (*'урф ва адат*), отчего иногда называется «адатным исламом». Именно в живучести таких традиций власти видели основную опасность, поскольку они оставались основой регенерации религиозной идентичности значительной части населения. Поэтому власти требовали от САДУМ объявления «незаконными» (в лучшем случае, «необязательными с точки зрения шар'иата») эти традиции. Духовное управление не раз оказывалось в крайне сложной ситуации, тем не менее пытаясь выполнить возложенные на них задачи. Никаких проблем не возникало, когда нужно было осудить (в форме фетв) нормы и обычаи (адаты), которые издавна подвергались критике богословов, как противоречащие *шари'ату*. Здесь, помимо Корана и хадисов, фетвы САДУМ апеллировали к положениям, разработанным ханафитскими (в том числе и местными) богословами. Сложнее было обосновать «незаконность»

той части привычных для местного населения ритуалов, составивших комплекс привычных обычаев, ранее получившими исламскую легитимность, т.е. теми обычаями, которые были признаны как не противоречащие положениям *шари'ата* (например, суфийские ритуалы, регламент посещения могил «святых» – *зийарат*, распределение наследства, передача пожертвований на чтение Корана, некоторых действиях при ритуальном омовении и др.). В этих случаях богословское обоснование муфтиям САДУМ приходилось искать в положениях других *мазхабов*, противоречащих местным (Ханафитско-шари'атским) формам бытования ислама. Например, в фетвах САДУМ советского времени имеются ссылки на сочинение известного салафитского богослова Таки ад-дина ибн Таймии (1263–1328) «*Ахкам ал-ахкам*», где строго осуждены нововведения в ислам, не бытовавшие во время Пророка и его первых преемников. Встречаются ссылки на произведения средневековых и современных богословов других мазхабов, например на «*кал-Муснад*» Ахмада ибн Ханбила (780–855). Запрет названных обычаев нередко мотивировался тем, что в нынешней Аравии – родине ислама – они не приняты (Бабаджанов, 2001. С. 65–78).

Следует, однако, заметить, что одна из особенностей местных форм бытования ислама состояла в том, что обычаи («*урф ва 'адат*») в разных формах всегда сохранялись в местной ритуальной и даже правовой практике, а местными доисламскими правовыми нормами (как второстепенным источником права) нередко пользовались третейские и верховные судьи. Именно такая система, наряду с другими факторами, определила особенность местной формы бытования ислама – приспособляться к любой (даже самой неблагоприятной) политической системе и этнокультурной среде. Саморегулятивный потенциал ислама тоже во многом обусловлен дискуссиями, которые и сформировали его богословско-правовое разнообразие и служили естественным противовесом унификации, которая чаще всего и приводит к постоянному ренессансу идей о «возрождении первоизданного ислама», т.е. политического его статуса.

Несмотря на то что деятельность всех богословов, находящихся вне структуры САДУМ была строго запрещена, они, тем не менее, на свой страх и риск продолжали нелегально обучать учеников.

После распада СССР и приобретения независимости религиозный фактор в Узбекистане усилился. Резко увеличилось число мечетей и медресе, паломников, совершающих *хадж* и *умру* в Мекку и Медину, а также количество распространяемой религиозной литературы. В июне 1991 г. впервые в правовой практике Узбекистана был принят Закон «О свободе совести и религиозных организациях». В Законе были определены правовые основы деятельности религиозных организаций их взаимоотношения с государством. Закон дал возможность каждому гражданину свободно, без всякого принуждения выражать свое отношение к религии. Государство и его органы не должны вмешиваться во внутренние дела религиозных организаций, ограничивать религиозную деятельность. Все религиозные организации и религии имеют равные права. В свою очередь религиозные организации признают светский (светский) характер государства. Религиозные организации, будучи отделены от государства и школы, тем не менее не отделены от общества, от его социально-культурных и других сфер.

В соответствии с Конституцией Республики Узбекистан, принятой 8 декабря 1992 г., «каждому гарантируется свобода совести. Каждый человек имеет право исповедовать любую религию и не исповедовать никакой. Не допускается насильно внедрять религиозные взгляды» (Ст. 31). 1 мая 1998 г. Олий Мажлисом (парламентом) республики была принята новая редакция закона о свободе совести и религиозных организациях. Согласно новой редакции: «Религиозная организация создается гражданами Республики Узбекистан, достигшими 18 лет и по инициативе не менее 100 граждан, постоянно проживающих в Республике Узбекистан». В статье 14 Закона отмечено, что гражданам (за исключением служителей культа) не допускается ходить в религиозном одеянии в общественных местах. Статья 5 запрещает действия, направленные на обращение адептов одной конфессии в другую (прозелитизм), а также всякую другую миссионерскую деятельность.

В 1992 г. Духовное управление было переименовано сначала в Управление мусульман Мавераннахра, а в 1996 г. – в Управление мусульман Узбекистана. Председатель коллегии улемов Узбекистана одновременно считается муфтием. Духовное управление долгие годы помещалось в старом здании медресе Барак-хана. В 2007 г. в кратчайшие сроки было отреставрировано все, что было на этой территории или построено заново, и сейчас оно представляет собой духовно-административный комплекс Хазрат-и Имам в старой части Ташкента.

Управление мусульман Узбекистана ведет свою деятельность как религиозная организация, отделенная от государства, руководит всеми делами



Мечеть Одина, г. Карши
Из фотоальбома «Карши-2700»



Медресе Олюкулихан. Первая половина XIX в. Хорезм
Из фотоальбома «Ўзбекистон: Ислам обидалари», 2002 г.



Жумамачит. Касансайский район, Наманганская область. Экспедиция 2008 г.
Фото А.А. Аширова



Праздничный намаз. Мечеть Хазрати Имам. Ташкент. Конец XX в.
Из фотоальбома «Ташкент – жемчужина исламской культуры», 2009 г.

мусульман, устанавливает связи с подобными организациями за рубежом, организовывает ежегодно поездку мусульман в *хадж* в количестве 5 тыс. человек и столько же на *Умру* (для сравнения: в советское время со всего Союза для совершения *хаджа* получали разрешение 20–25 человек, из которых всего 4–5 были из Узбекистана). Всего за годы независимости 65 тыс. паломников из Узбекистана совершили хадж в Мекку. Со стороны государства паломникам оказывается всесторонняя помощь – организация специальных авиарейсов, оказание медицинских услуг, свободная конвертация иностранной валюты, быстрое и беспрепятственное оформление визовых документов.

В издательстве «Мавераннахр», принадлежащем Духовному управлению мусульман, регулярно издаются журнал «Хидоят» (Правильный путь) и газета «Ислам нури» (Луч ислама), другая религиозная литература.

В независимом Узбекистане утвердились отношения взаимного согласия и благожелательности между государственными структурами и религиозными организациями. С 1991 г. первые дни мусульманских праздников *Рўза хайит* (праздник разговения после поста) и *Қурбон хайит* (праздник жертвоприношения) объявлены выходными днями. В республике функционирует свыше 2250 религиозных организаций, 1 мусульманское высшее учебное заведение, 11 средних специальных духовных заведений (медресе), 1 православная и 1 протестантская семинарии.

Нельзя не обойти вниманием отношение местных богословов, а также государства, к исламскому фундаментализму (в виде ваххабизма), который стал проникать в центральноазиатские республики с конца 1980-х годов и годы независимости. На формирование позиций последнего оказали влияние идеи и принципы индивидуального толкования (*иджтихад*) свя-



Сельская мечеть. Кишлак Бешкала, Шахрисабзский район, Кашкадарьинская область. 1957 г.

Фото Г.А. Аргиропуло. Архив ИЭА РАН. Коллекция Б.Х. Кармышевой

шенных текстов, вроде Мухаммада Кутба или Маудуди. Такая теологическая позиция характерна для большинства фундаменталистов и основывалась на самостоятельном толковании Священных текстов, и пренебрегала традиционным для консерваторов-ханафитов методе *иджстихада* (=вынесения решений), который обязательно учитывал теологический консенсус-*иджма'*, особенности локальной общины и местные традиции (чаще всего в рамках тех же «адатов»). Это было основано на давней традиции, которая расширяла способность ислама приспособляться к различной этнокультурной среде либо не вступать в конфронтацию с политической элитой в любой стране.

Однако окончательно выработать собственные теоретические позиции местным фундаменталистам («ваххабитам») не удалось, чему помешал их конфликт с консерваторами и затем с государством, которое со временем пресекло их деятельность. К тому же первое поколение богословов этой группы (Абдували-кори Мирзаев, Раджаб-‘Али Куканди и их последователи) еще настаивало на том, что они остаются на ханафитских позициях и лишь ставят вопросы о политической легитимности исламских организаций, призывают «очистить ислам» и особенно ханафитский мазхаб от позднейшего влияния адатов. Они так же заявляли, что «пагубная привычка пытаться адаптировать ислам под нужды времени», посредством новых толкований священных текстов, недопустима. В их литературе, видео- и аудиозаписях *хутб*, бросается в глаза пренебрежение опытом местных факихов, почти буквальное толкование (индивидуальное) Корана и хадисов, крайне отрицательное отношение к местным обычаям и обрядам и т.п.

Старшее поколение «фундаменталистов» имело хорошее теологическое образование, вполне ориентировалось в опубликованных положениях своих оппонентов (т.е. в традиционной ханафитской литературе). Менее образованными (или совершенно необразованными) оказались их последователи, которые искренне ратовали за повсеместное (и даже насильственное, если потребуется) насаждение шар'иата (разумеется, в том виде, как они понимали его сами) во всех сферах жизни. При этом наиболее радикальная их часть не брезговала в выборе средств и союзников. Действия последователей «фундаменталистов» по восстановлению шариата в образе жизни *уммы* являлось скорее эмоциональным порывом, порожденным волной реисламизации (во время перестройки), когда крушение советской «моноидеологии» побудило представителей местного населения устремиться к своим подавленным в прошлом религиозным истокам. Основная проблема была в том, что об истинных корнях и формах этих истоков знали немногие. Ведь «вернуться в ислам», отнюдь не означает понимание его в качестве догматической, законодательной систем, его исторического контекста и динамики. Такие знания, конечно, требуют значительного времени, а самое главное – серьезных интеллектуальных усилий, к чему основная масса «фундаменталистов» отнюдь не расположена, заменяя чаще знания эмоциями.

Однако поколение местных богословов «новой волны» в формировании (а может возрождении) своей идентификации пошло дальше. Они предложили ощутить себя частью всего мусульманского мира. Возможно поэтому именно те местные фундаменталисты (в основном молодые), не сильно связанные с местной традицией, легко поддавалась влиянию «зарубежных эмиссаров», которые привносили идею о том, что «местный ислам – неправильный». А самое главное, эти эмиссары, будучи представителями религиозно-политических партий (например, вроде известной Хизб ат-тахрир/ХТ), сумели усилить политические устремления значительной части местных «фундаменталистов» и даже части консерваторов. С тех пор язык политического ислама зарубежных исламских партий постепенно становился языком местных «фундаменталистов». Именно эта часть и вошла в экспортированные религиозно-политические группы.

В порыве борьбы за политический статус ислама «фундаменталисты» отвели на задний план все традиционные богословские аргументы. Возможно «фундаменталисты» намеренно отходили от установок ханафитского мазхаба (в местной форме его бытования), чтобы четче обозначить разницу между собой и остальной неполитичной частью местных мусульман, и, в первую очередь, между собой и консерваторами. Даже в продолжающихся еще богословских дискуссиях все больше стали ощущаться политические мотивы. Наиболее активно «фундаменталисты» выступали против укоренившихся местных обычаев и обрядов (*адат*). С активизацией их политических устремлений, адаты продолжали оставаться в центре их атак, так как по собственному признанию главы ферганских ваххабитов того времени Абдували-кори (Мирзаева), приверженцы такой формы ислама (т.е. так называемого бытового ислама) политически неактивны и потому непригодны для реализации основной цели – восстановить статус ислама в качестве государственной религии.

Как мы отметили, «фундаменталистам» не суждено было создать собственные, четко организованные, структуры. Более того, в результате ак-

тивной деятельности эмигрантских зарубежных мусульманских стран, из среды «фундаменталистов» стали отделяться новые группы и местные филиалы религиозно-политических партий. Например, ХТ, *Таблиц-и джамаат* (Пакистан) и другие либо те, которые появились на местной почве (*Ма'рифатчилар*, *Акрамия*), но тоже во многом заимствовавшие идеологию зарубежных исламистов.

Таким образом, в тезисах и позициях местных мусульман «новой волны» («ваххабитов» или фундаменталистов) в конце существования СССР и первых лет независимости явно ощущается заимствования теологических, социальных, а затем политических и прочих идей мыслителей из других мусульманских стран (преимущественно фундаменталистов или экстремистов). Несмотря на это, в республиках бывшего СССР условия развития и реализации соответствующих идей имели и имеют свои особенности. Они определены следующими обстоятельствами.

Во-первых, насильственная секуляризация, проводимая советскими властями, не смогла окончательно подорвать религиозные традиции местных народов. Более того, в советских условиях, когда местные теологи были сильно ограничены в возможности свободно публиковать и обсуждать религиозный регламент, среди основной части мусульман особое развитие получил так называемый повседневный ислам, большинство ритуалов которого было связано именно с адатами. Их развитие вызывает отрицательную реакцию теологов всех направлений (в том числе и части консерваторов). Хотя консерваторы выступали за возврат к регламентированным ханафитскими богословами формам *'урф* и *'адат*, а «фундаменталисты» – за полное их отрицание.

Во-вторых, перестройка стимулировала бурный процесс возрождения национальных культурных традиций и положила начало фактической реисламизации большинства населения. Однако «вернуться в ислам» (или «вернуться к религии отцов») совсем не обозначает узнать и понять его. Иными словами, прерванная традиция передачи местных форм бытования ислама (особенно традиционных религиозных ритуалов), не могла быть восстановлена сразу. Начавшийся процесс восстановления обучения не успевал за темпами реисламизации. Именно в таких условиях открылась дорога расколу среди мусульманских лидеров и влиянию идей зарубежных идеологов ислама. Но и здесь местные условия наложили свой отпечаток на этот процесс. Несмотря на многочисленные осуждения богословами эпохи коммунистического режима, их менталитет был сформирован именно в советское время и под его влиянием. В первую очередь, это касается «фундаменталистов» (Ваххабитов), которые на фоне резкого падения жизненного уровня большинства населения (в конце 1980-х – начале 1990-х годов) стали выдвигать такие вопросы, как социальная справедливость, экономическое равенство. Однако парадокс состоял в том, что «фундаменталисты» пользовались фразами-клише, хорошо знакомыми всем бывшим гражданам СССР. Эти фразы были явно заимствованы из тогдашних учебников по отечественной истории, или истории Компартии, или из органов печати, телевидения.

Примитивный эгалитаризм, идеи о политическом, экономическом и социальном равенстве в «первородном исламе» стали обычными в фразеологии местных «фундаменталистов» (позже и у религиозно-политических групп), особенно в первые годы независимости. Однако все эти идеи «за равноправие», повторяем, облекались в хорошо знакомые фразы-клише советской про-

паганды и учебников по истории. Во всяком случае, религиозные лидеры времени перестройки и начала независимости не могли стать цивилизованной оппозицией; тем более, судя по их литературе и воззваниям, приди они к власти, едва ли можно было от них ждать религиозной терпимости или, скажем, политического плюрализма.

Скандальные проявления раскола среди богословов вызвали чувство некоторой растерянности среди простых мусульман. Их тоже коснулось постперестроечное «брожение умов». Многие из них, наряду со стремлением возвратиться к своим подавленным в прошлом религиозным истокам, искали в религии не только спасения в будущем, но и пути к уверенности и относительного материального благополучия в этом мире. Описанная выше ситуация породила благоприятные условия (на волне протеста) для возникновения сектантских групп, основатели которых стали претендовать на знание путей и способов реанимации «чистой веры», «забытого равноправия перед Аллахом» и т.п. Однако местное исламское «реформаторское» («ваххабитское», салафитское) движение структурно и идеологически окончательно сформироваться не успело; стремление же в начале 90-х годов создать политические структуры были осуждены ханафитами и САДУМ, а затем пресечены государством.

С первых шагов независимости, государственная политика Узбекистана по отношению к религии и свободе совести была основана на принципах толерантности, что является важным фактором политической стабильности республики. Учитывая, что религиозный фактор являлся зачастую причиной и детонатором тяжелых конфликтов в различных странах мира, в том числе и на территории Средней Азии, особое внимание уделялось исламу. Результатом такого внимания стало воссоздание почитаемых мусульманами святых мест (мемориальные комплексы Имама Бухари, Шахи-зинда в Самарканде, Бахауддин Накшбанди в Бухаре, Хазрати Имама в Ташкенте и многие др.), строительство мечетей, открытие исламских образовательных учреждений, возрождение исламских праздников. В целях глубокого изучения ислама (трудов известных мухаддисов и богословов) и противодействия различным самостоятельным версиям исламского учения, создаваемых людьми, не имеющих какого-либо теологического образования, образован Международный центр исламских исследований (1995 г.). Были осуществлены перевод и переиздание Корана на узбекском языке. Кроме того, Узбекистан стал третьей страной мира, где Коран издан шрифтом Брайля специально для слепых.

Особое внимание уделялось обрядовой сфере исламской религии, обеспечению возможности населению, исповедующими ислам по своему волеизъявлению, отмечать религиозные праздники и исполнять обряды.

Мусульманские праздники и обряды. Несмотря на то что в XX столетии советской власти удалось вытеснить ислам с идеологического и политического поля, в Узбекистане мусульманская идентичность и мусульманские практики продолжали сохраняться, а большинство общества продолжало непублично соблюдать исламские традиции, которые проявлялись в исполнении традиционных ритуалов – семейных, календарных и т.д.

Важным моментом в обрядовой жизни мусульман Узбекистана были и остаются религиозные праздники. Еженедельный праздничный день – пятница – отмечался общим намазом в соборной мечети. Дважды в год справлялись праздник окончания поста рамадан *Ид ал-фитр (Рамазан-хайит)* и



Празднование религиозного праздника *хайит* в доме невесты. Ташкент. Экспедиция 2003 г.
Фото Г.Ш. Зунуновой

праздник жертвоприношения *Ид ал-адха* (*Курбан-хайит*). Оба отмечались богослужениями, совершавшимися в специальных мечетях (*намозгох*) в городах и крупных селениях.

Религиозный праздник *Рамазан хайит* знаменует собой завершение поста месяца рамадан. *Ас-саум* (от араб. *сама* – поститься; перс. – *рузе*; тюрк. – *ураза*) – пост, одно из основных предписаний ислама. Согласно учению ислама, пост в месяц рамадан это «божественное» установление. Считается, что в дни этого месяца Аллах с помощью ангела Жаброила (архангела Гавриила) передавал своему посланнику Мухаммеду «священную» книгу Коран. Рамазон привязан к лунному календарю и новолунию, поэтому месяц рамадан по солнечному календарю приходится на разное время. Именно в священный месяц рамадан, в ночь Кадр (Ночь Предопределения), весь Коран – таким, каким мы видим его сегодня, – был перенесен с Ляухи-Махфуз (Хранимых Скрижалей) на мирское небо и оттуда был постепенно, за 23 года, сообщен Пророку Мухаммаду. Так как Коран был ниспослан в месяц рамадан, было решено, что этот Священный месяц предназначен для очищения души и обогащения разума. Пост в исламе стал обязательным на втором году хиджры в священном месяце рамадан.

Пост заключается в полном воздержании в светлое время суток от приема пищи, воды и любых напитков, курения табака, купания, вдыхания благовоний, развлечений, половых сношений и т.п., т.е. всего, что отвлекает от благочестия. С наступлением темноты запреты снимаются, но рекомендуется не предаваться излишества, в том числе чревоугодию. Пост начинается с мо-

мента, когда «белую нить можно отличить от черной», т.е. за некоторое время до восхода солнца.

От поста освобождаются только те, кто не может соблюдать его по каким-либо временным обстоятельствам (дальняя поездка, война, плен, болезнь и др.), кто не может отвечать за свои поступки (психически больные), а также престарелые люди по их желанию, маленькие дети, беременные и кормящие грудью женщины и все те, кому пост может принести вред. Таким образом, ас-саум учитывает и медицинские показания к голоданию.

К посту не допускаются те, кто находится в состоянии ритуальной нечистоты – преступники, не отбывшие наказание, осквернившиеся, не прошедшие очищения и т.д. Считается, что возможность соблюдения поста – это честь для мусульманина. Нарушившие пост случайно, должны возместить потерянные дни, а умышленно нарушившие – должны, кроме возмещения этих дней, принести покаяние и совершить искупительные действия. Запрещается поститься в дни двух великих праздников, порицается пост в пятницу (мусульманский выходной). Нужно отметить, что во время поста узбеки также справляют ночь предопределения (*лейлят ал-кадр*), приходящаяся на 27-й день рамадана по мусульманскому календарю. По преданию, в эту ночь Пророку было ниспослано первое кораническое откровение, а небесный подлинник Корана из-под престола Аллаха был перенесен архангелом Джабраилом (Гавриилом) на ближайшее к земле небо и уже отсюда его содержание постепенно передавалось в течение 23 лет пророку Мухаммеду. В эту святую ночь Всевышний особенно благосклонен к просьбам верующих, поэтому узбеки,



Празднование хайита в Ташкенте. 2008 г.

Из фотоальбома «Ташкент – жемчужина исламской культуры». 2009 г.

как и все мусульмане, отмечают ее в мечети или дома чтением Корана и вознесением молитв. Мусульмане полагают, что в *лейлят ал-кадр* определяются судьбы людей на последующий год, а само ее название истолковывают как «ночь предопределения». Считается, что в эту ночь Всевышний раздает ангелам свои указания и решения, относящиеся к миру вообще и к отдельным людям, в частности. Эти решения ниспосылаются на целый год, и изменить их никто не в состоянии. Наступление праздника сопровождают дневной пост, обильная еда ночью, томительное ожидание вечера с «возможными чудесами» (встречами с ангелами, с добрыми и злыми духами, тенями умерших). Распространено поверье, будто в эту ночь происходят всевозможные чудеса, знамения, исключительные события, свидетели которых, если они сумеют увидеть и распознать или хотя бы услышать о них, получают благорасположение «высших» сил. Поэтому узбеки, как и все мусульмане, стараются быть свидетелями хотя бы одного знамения или из ряда вон выходящего события с тем, чтобы заслужить к своей особе внимание могущественных сил, задобрить их, чтобы те благоприятно повлияли на их судьбу. Обычно этот праздник отмечается в кругу семьи.

После поста отмечается праздник *Рамазон хайит*, который длится три дня. Праздник состоит из следующих этапов: *арафа* (подготовительный день за один день до праздника). В этот день обычно готовят традиционное блюдо – *палов* и раздают соседям в махалле. Обязательным ритуалом этого дня является посещение кладбища – могил родных и друзей. Праздничным утром все мужчины должны пойти в мечеть на праздничную молитву. В этот день совершается специальная общая молитва в большой мечети или под открытым небом, за которой следует праздничная трапеза. Верующий должен отчитаться за прошедший пост, начать отбывать наказание за его нарушение: совершить определенное или обещанное Богу число ракатов намаза, поститься определенное число дней, уплатить *фитр-садака* (закят ал-фитр), «милостыню окончания поста». К общепринятым обрядам относятся также обновление одежды, взаимные визиты, подношение подарков, посещение могил родственников. Мужчины, вернувшись домой после молитвы, одаривают подарками своих родственников и друзей. В этот день все желают друг другу счастья и процветания. По обычаю, молодые навещают родителей, одаривая их подарками.

Об этих религиозных праздниках узбеков в начале XX в. писала этнограф О. Сухарева: «В дни праздников происходили гуляния на праздничных базарах. К этому время торговцы готовили наиболее ходовые товары, в частности, выделывали массу детских игрушек из глины и дерева. На площадях и в чайханах выступали канагоходцы, кукольники и острословы (Сухарева, 1960. С. 22).

В эти дни в семьях, где есть молодожены, принимаются поздравления с праздником. Традиционная церемония начинается в доме невесты и продолжается три дня. Приходят гости, родственники и соседи и оценивают кулинарное искусство молодой хозяйки. Для очищения от грехов, узбеки приносят в жертву одно из жертвенных животных (барана, козу или быка).

Праздник *Курбон хайит* – один из праздников, который отмечают в каждом селе и городе. Его справляют через 70 дней после праздника Рамазон хайит. *Курбон-хайит* связывается с преданием о пророке Ибрагиме (Аврааме), который хотел принести в жертву Богу своего сына Исмаила. В послед-

нюю минуту, сжалившись над несчастным, милосердный Аллах послал архангела Жабройла (Гавриила) с барачком и спас сына Ибрагима. В память об этом дне каждый состоятельный мусульманин обязан принести жертву (*курбон*), т.е. зарезать при чтении соответствующей молитвы овцу, корову или верблюда. Среди мусульман существует поверье, будто на спине животного, принесенного в жертву, правоверный сможет последовать в рай, минуя перекинутый над адом мост Сират, «тонкий, как волос, острый, как лезвие меча, горячий, как пламя». Если же человек уклонится от принесения жертвы, ему не удастся преодолеть Сират и он свалится в ад, геенну огненную.

Это праздник совпадает с завершением хаджа, когда паломники совершают обряд жертвоприношения. Жертву приносят у себя дома и все мусульмане, имеющие на то средства. Мясо отдают бедным, но часть обычно идет на праздничную трапезу семьи. Торжества длятся 3–4 дня и включают те же обряды, что и праздник разговения – специальную праздничную молитву, визиты к друзьям и посещение могил.

Всем, приносящим в пользу духовенства подарки, имамы, муллы, деревни раздают заготовленные на небольших листочках молитвы (обычно это изречения из Корана), якобы приносящие облегчение от недугов, оберегающие от всякого рода невзгод. В дни праздника узбеки, посещают могилы своих близких, молятся за них и раздают милостыню. Закалывание жертвенных животных, сопровождаемое чтением молитв, происходит как в первый, так и в последующие дни *Курбон хайит*. В угощениях, устраиваемых в эти дни, как правило, участвуют духовные лица, а также лица, почитаемые общиной верующих. Обычными являются денежные и другие подношения (*«садака»*) в пользу мечети, святых лиц и святых мест. Согласно мусульманским традициям и обычаям, у дома, где кто-либо умер, стоит накрытый стол, за которым посещающие этот дом родственники, соседи и знакомые читают молитву в память об умершем. Эта церемония длится три дня.

Праздники разговения и жертвоприношения представляют собой два главных праздника в исламе, а для строгих мусульман они – единственные. Хотя их называют соответственно «малым» и «большим» праздниками (ид ас-сагир, ид ал-кабир), в действительности первый отмечается с большой помпезностью.

Третьим годовым праздником был день рождения пророка Мухаммеда. Этот религиозный праздник широко отмечался в среде узбеков. По данным этнографа О. Сухаревой, праздник Мавлюд был особенно распространен в Ташкенте, где его отмечали и женщины и мужчины, в других местах, например в Самарканде, он соблюдался лишь женщинами. В течение месяца раби ал-авваль по лунному календарю во многих семьях совершали обряд, который состоял из ритуального пиршества и чтения сказания о рождении Мухаммеда (Мавлюд ан-наби) (Сухарева, 1960. С. 23).

Мавлюд состоит из чтения молитв и слов поминания Аллаха, славословия пророку, стихотворных повествований и лекций о его жизни и рождении. На Мавлюде принято выражать радость по поводу прихода в этот мир Мухаммада, которого мусульмане считают последним посланником Бога, и возносят за это благодарность Всевышнему, обращаться к Богу с мольбами, раздавать милостыню бедным и вести благочестивые разговоры друг с другом.

В Ферганской долине праздник сопровождался чтениями молитв и проповедей в мечетях и домах верующих, угощениями и подношениями духо-

венству. В этот день считалось богоугодным делом рассказывать или слушать о деяниях «Посланника Аллаха», о чудесах, предшествовавших рождению пророка Мухаммеда. Кроме чтения Корана, молитв и раздачи милостыни, празднование годовщины знаменовалось чтением вслух поэм, посвященных Пророку и известных как *мавалид* (мн. ч. от *мавлуд*). Часто этот день приурочивается к 63-летию хозяйки или хозяина дома. Название месяца мавлюд сегодня в Ташкенте стало названием обряда похоронно-поминального цикла, который справляется на седьмой день поминок.

Вера в силу святых вполне сочетается с общим мусульманским мировоззрением. Обращение верующего мусульманина к Аллаху с просьбой о помощи (*муножат*) на местах захоронения святых одобряется и принимается. В таких случаях вслух читают *айаты* и *суры* из Корана. Обращения (*дуа*) обычно завершаются упоминанием имени Аллаха и пророка Мухаммада, что внешне придает ритуалу паломничества исламский вид. При многих святых местах находятся мечети, в которых совершают пятикратную ежедневную молитву (*беш вақт намоз*), публичные пятничные молитвы (*Жума намози*), праздничные молитвы (*хайит намози*). В мечети при святом месте постоянно присутствует группа верующих-старожилов во главе с имамом мечети и *суфи* (*му'аззин*), которые часто принимают подаяния и угощения от паломников (*Абдулахатов, 2008*).

Слияние свойственных узбекам этнопсихологических воззрений и местных традиций с исламскими религиозными убеждениями и традициями можно наблюдать во многих семейных обрядах.

У узбеков бытует обычай, согласно которому на ухо новорожденному читают призыв к молитве – *азон*. По утверждению старейших информаторов, именно после прочтения азана ребенок начинает слышать.

При наречении ребенка именем особое внимание уделялось исламским именам. Именно поэтому среди узбеков принято предоставление такого права дедушке или бабушке, т.е. наиболее почитаемым членам семьи. Совершение обряда наречения именем возлагалось на наиболее уважаемого из старейшин рода или махали.

С давних времен в традиционной жизни узбеков очень прочными были родственные связи. Народная мудрость гласит: «Родственник является родным тебе по крови». При создании семьи, а именно при выборе зятя или невестки, принимались во внимание сведения о будущих родственниках, их социальном происхождении и положении в обществе. Ум, воспитание, красота будущих зятя или невестки имели немаловажное значение, однако сведения об их родственниках, авторитет рода в общине в большинстве случаев оказывались решающим фактором. Именно поэтому мнение общественности об образе жизни личности, роль в предопределении судьбы неизмеримы.

У узбеков новая семья создается путем совершения обряда бракосочетания – *никоҳ* (араб., букв. освящение) – на основе законов шариата.

У узбеков обряд бракосочетания обычно совершался в присутствии духовного лица – *муллы* махали или села. Мулла читает вслух специальную молитву (*хутба-йи никоҳ*). В ходе обряда бракосочетания посредине стелилась скатерть, на которую клали лепешки, сахар и ставили косу водой. После прочтения молитвы *никоҳ* жених и невеста делали по глотку воды и передавали ее другим присутствующим. Им объясняли, что расстеленная скатерть, ле-

пешки, сахар и вода символизируют последующую жизнь молодых, а именно выражают желание богатой, благополучной и сладкой жизни.

Как отмечалось, во время заключения брака вместо одного из брачующихся может присутствовать доверенное лицо. Спрашивая у девушки согласие на брак, ей обязательно должны сообщить имя жениха. За выражение ее согласия могут быть приняты молчание, тихий плач без крика. Если спрашивает не отец, а кто-либо из родственников или посторонних, согласие должно быть выражено словами. Вступающая в брак женщина выражает согласие обязательно словами. Свидетели направляются к невесте спросить ее согласия на брак (в форме признания ею доверенного отца), затем имам обращается с тем же вопросом к жениху. После получения их согласия доверенные отцов выясняют условия предстоящего брака, в первую очередь величину махра (там, где он практикуется), и приступают к совершению брачного обряда: имам читает ряд молитв, выдержек из Корана, известных как хутба-йи никах, снова оговариваются все условия махра, и согласие жениха заканчивает церемонию (Абашин, 2007а).

Народные исламские традиции наиболее отчетливо проявляются в ряде обрядов и обычаев, направленных на охрану окружающей среды, чистоты воздуха и воды. Посадка плодового дерева по случаю рождения в семье ребенка также является одним из проявлений отношения к дарам природы.

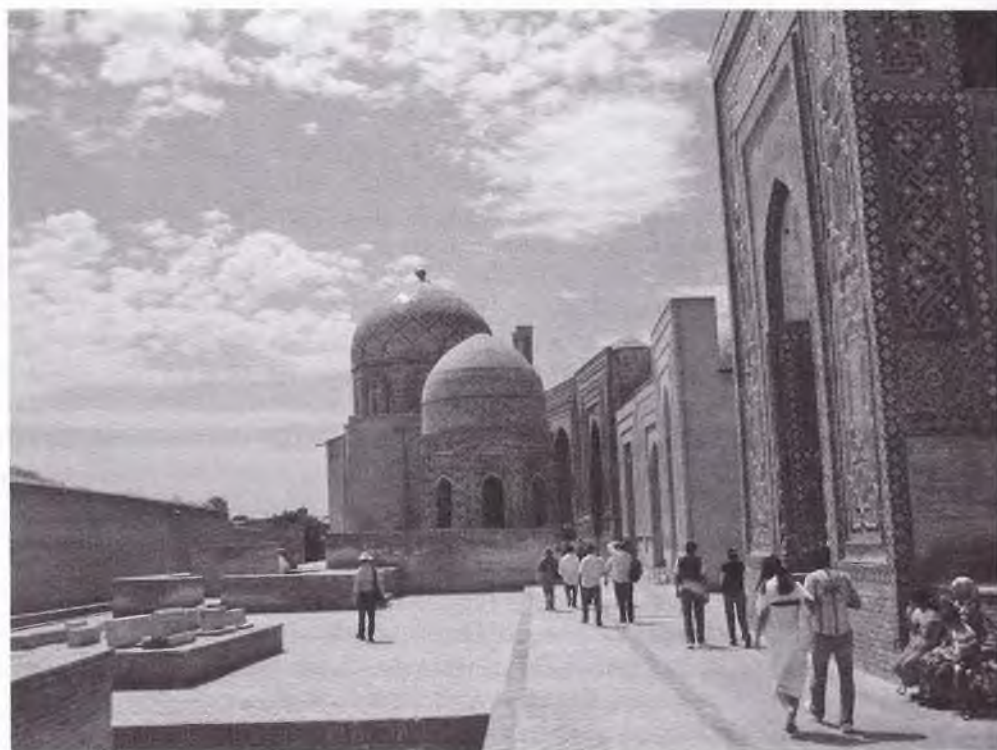
Во всех местностях, где проживают узбеки-земледельцы, проводятся такие обряды с жертвоприношениями, как *худойи*, *дарवेशона*. Дехкане обращаются к Аллаху с молитвой о благоденствии в новом году, готовят ритуальные кушанья *худойи шўрва* или *халим*, и угощают им всех членов общины. При завершении обряда мулла кишлака читает соответствующие суры из Корана, а аксакалы, посвящая воздаяние за это мероприятие духам предков, просят у бога обильного урожая, благополучия и исполнения других заветных желаний.

Следует отметить, что после распространения в регионе ислама стали появляться *рисола* (уставы-обрядники), посвященные различным отраслям хозяйственной деятельности. В одной из таких рисола – «Уставе земледельцев» – говорится о празднестве с угощением по случаю выхода в поле «первого коша» (пары волов, составлявших одну упряжку при пахоте). В рисола разъясняется необходимость соблюдения всех правил земледелия. Как известно, в таких рисола нашли отражение представления людей о пире (духовном наставнике, главе общины).

Культовые святых имеет большое значение в жизни узбеков. У большинства среднеазиатских мусульман паломничество в Мекку заменялось посещением местных святынь – мазаров, что санкционировалось духовенством, материально заинтересованным в процветании таких мест. Многие мазары были раньше местами старых доисламских культов. Иногда в их почитании ясно прослеживаются следы поклонения силам природы. Ислам связал мазары с именами мусульманских, иногда библейских, святых и пророков. В числе последних были Сулейман (Соломон), Аюб (Иов), Дауд (Давид), Данияр (Даниил) и др. Очень много мазаров было связано с именем Али, зятя пророка Мухаммеда. Мазарами были не только почитаемые могилы, но и всякое место, куда по легенде ступила нога святого. Легенды о святых, с которыми связано почитание мазаров, представляют собой сложный конгломерат мусульманских и доисламских мифов, причудливо переплетающихся между собой. Примером может служить находящийся в Самарканде мазар Шах-и-Зивда (Живой царь). Предание связывает его с именем Куссама ибн Аббаса,



Места паломничества. Мавзолей Бахауддина Накшбанда.
В кн.: «Ўзбекистон: Ислам обидалари». 2002 г.



Мемориальный комплекс Шахи-Зинда. Самарканд
Фото А. Аширова



Мавзолей Зангиата. XIV в. Ташкентская область. Экспедиция 2007 г.
Фото А.А. Аширова

двоюродного брата Мухаммеда. На его мазаре находится майоликовое надгробие, датированное XIV в. Легенда гласит, что в этом месте Куссам ибн Аббас, будучи в войсках арабов, после боя с защитниками Самарканда скрылся в колодце, неся в руках свою отрубленную голову. По-видимому, в почитании Шах-и-Зинда сохранились пережитки древнего культа умирающего и воскресающего бога; о существовании которого в Средней Азии свидетельствуют древние китайские хроники (Народы Средней Азии..., 1962. Т. 1. С. 310).

В общем, этот феномен можно назвать «народным исламом», который сильно укоренился в сознании масс, став основой их системы ценностей и образа жизни. Концепция народного ислама исходит из того, что «ислам не только налагает на своих последователей моральные и ритуальные требования, но также обладает потенциалом адаптации к конкретным условиям жизни верующих. Историческим результатом взаимодействия идеала и реальности стала религиозная мозаика народного ислама» (Schilder, 1990. P. 44, 45). Концепция народного ислама соотносится с проблематикой так называемых региональных, или локальных культов (Селезнев и др., 2009. С. 7). В состав региональных культов входят в числе прочего местные почитаемые святыни, культовые места, могилы святых, локальные области молений и жертвоприношений и т. д. (Marx, 1977. P. IX–XXXVII; Селезнев и др., 2009. С. 7).

Узбеки приходят на мазар для индивидуального или коллективного моления. Если причиной посещения святыни является какая-то общесемейная проблема, на мазар, как правило, отправляются только члены семьи. Пожилые женщины в определенные дни собираются на ближайших мазарах. Это своего рода форма проведения досуга: женщины в отличие от мужчин

не имеют возможности посещать мечеть, поэтому мазар является главным культовым местом, где они могут реализовать свои духовные потребности. В женском коллективном паломничестве лидером выступает *отинча* или женщина из сакрального сословия (*хўжа, тўра, эшон, саййид*).

Обрядность мазаров зависит от типа святого места, состава участников. Каждый ритуал предполагает определенные для мужчин и женщин действия. Руководит церемонией обычно хранитель мазара (*шайх*) или один из наиболее уважаемых участников группы (*Горишнова, 2006. С. 284*). Посетители приходят, главным образом, в среду и четверг. Местные жители считают, что лучше посещать могилу в среду, причем несколько недель подряд. Для женщин Ферганской долины этот день считается особым, поскольку связан со святой Биби Мушкулкушод (госпожа – разрушительница затруднений), считающейся покровительницей семьи.

Мушкулкушод – ритуал, широко распространенный среди узбеков, совершаемый для исполнения желаний и решения всяких проблем. Проводится по средам и включает в себя чтение под началом руководительницы (*отинчойи*) сказки о Биби Мушкулкушод на тюркском языке, рецитацию сур и славословий Аллаху на арабском, тюркском и персидском языках. Во время *мушкулкушод* исполняются следующие ритуальные действия: участницы, съедая поданные лепешки (*нон*), молочный хлеб (*ширмай*), изюм (*кишмиш*), заворачивают плодоножки изюма в вату, которую затем как символ желаний бросают в воду. При этом зажигаются свечи, подаются еще соль, вода и мука.



Женский ритуальный обряд Бибимушкулкушод. Байсун. Кишлак Сайроб.
Экспедиция 2003 г.
Фото А.А. Аширова



Женский ритуальный обряд жакр. Алтыарыкский район, Ферганская область. Экспедиция 2004 г.

Фото А.А. Аширова

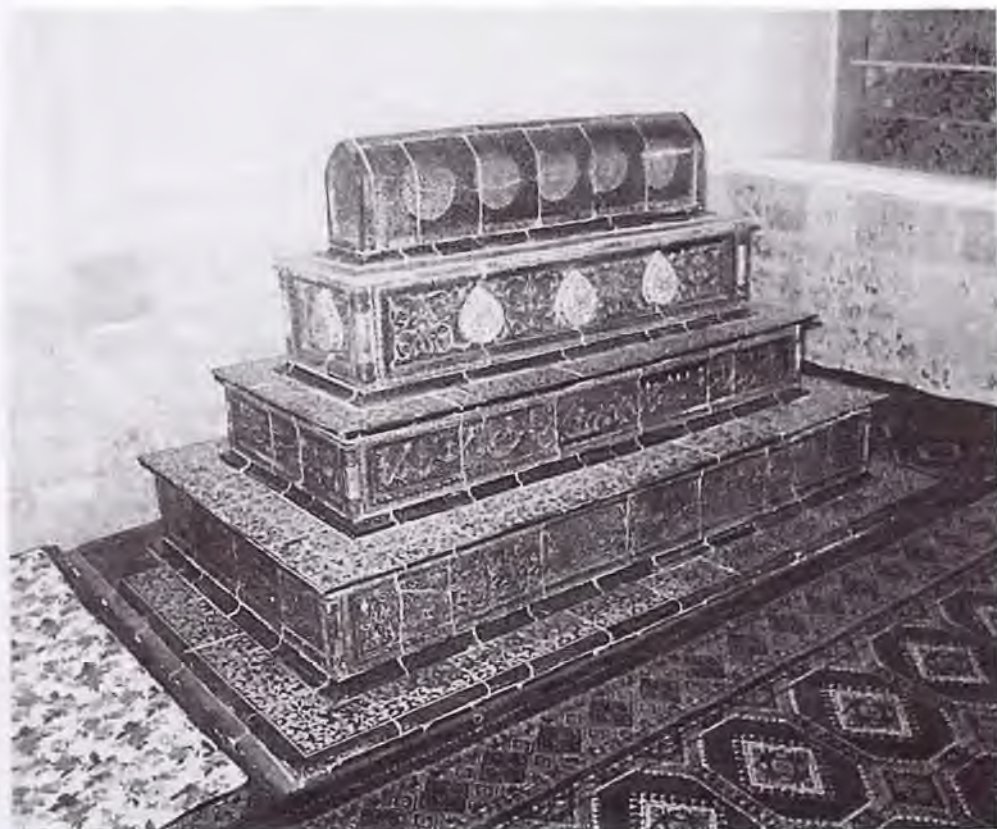
Сказка повествует о бедном лесорубе (*баба-йи хезмаш*), которому «святая» Биби Мушкулкушод помогает стать состоятельным и удачливым человеком. В память об этом событии и проводится данный ритуал. По местным представлениям, Мушкулкушод – родная тетя (*хола*) Баха ад-Дина Накшбанда (1318–1389). Легендарный, распространенный ее образ сильно напоминает Биби Сешанба. Возможно, почитание Мушкулкушод восходит к таким же доисламским представлениям. Это – более общая практика и не связана исключительно с образом этой «святой».

С развитием книгопечатания с конца XIX в. сказка Биби Мушкулкушод получила широкое распространение среди населения Средней Азии. В настоящее время Мушкулкушод – самый популярный ритуал среди узбекских женщин. Узбечки читают легенду на узбекском языке либо ограничиваются произнесением славословий Аллаху (*салават*). Популяризация этого ритуала ведет к постепенной утрате им характера группового богослужения и превращению в магический ритуал. Его проведение часто сопровождается чтением сказки Кисса-йи Биби Сешанба. Обращение к святой «Госпоже разрешительнице затруднений» имеет место, когда женщина стремится найти выход из затруднительного положения. Эта женщина прибегает к услугам *отинойи*, приглашая ее прийти к себе домой, и собирает членов семьи или же соседей либо подруг. Число приглашенных колеблется от 10 до 15, но может достигать и 30, или даже больше. В конце церемонии *отинойи* произносит благослове-

ние, в надежде, что пожелания хозяйки дома будут выполнены. Она вновь упоминает Биби Мушкулкушод и женщины встают. Каждая из них уносит с собой горку сделанных ими комочков ваты, кишмиш, немного сахара и воды, которую они наливают в баночку. Когда-то по возвращении домой женщины выбрасывали хвостики кишмиша в воду.

Церемония, посвященная Биби Сешанба (госпожа-вторник), проводилась обычно во вторник. В отличие от описанной выше церемонии, которая не связана с определенным ремеслом, «Госпожа вторник» связана с ремеслом прядильщиц. Она олицетворяет легендарную личность, и «когда-то защищала всех женщин и девушек, которые пряли пряжу». Легенда рассказывает о сироте, которую ненавидела свекровь и которая увлеклась ремеслом прядильщицы. Таким образом, данная легенда связана с древними верованиями, в соответствии с которыми этот ритуал необходимо проводить именно в определенный день недели и стараться не пряхть в этот день.

Популярностью пользовался также образ матери Хусейна – Фатимы, дочери пророка Мухаммеда. Под влиянием ислама ее образ занял место древних божеств – покровительниц рожениц и новорожденных, а также патронессы прях. Культ Фатимы (Биби Фатима) приобрел характер типичного женского культа.



Место поклонения. Надгробие (макбара) Кусам ибн Аббоса.
Шахи-Зинда. Самарканд

В кн.: «Ўзбекистон: Ислам обидалари». 2002 г.

Таким образом, культ святых стал наиболее характерной чертой центральноазиатского ислама и самой распространенной формой верований, особенно среди женщин. Он черпает вдохновение из классического суфизма, но все еще остается весьма отдаленным от духовного характера его истоков. Он является скорее выражением народной культуры, в которой совмещаются различные культы и древние верования.

В заключение можно сказать, что в годы независимости в Узбекистане в целях широкого изучения истории и философии ислама, глубокого исследования духовного, исторического и культурного наследия узбекского народа, а также подготовки высококвалифицированных религиоведов, правоведов и экономистов Указом Президента И. Каримова от 7 апреля 1999 г. был открыт Ташкентский исламский университет. В настоящее время в университете учится на стадиях гимназии, академического лицея, бакалавриата, магистратуры и аспирантуры в общей сложности 1,5 тыс. юношей и девушек. При Университете создан Центр исламских исследований, который координирует проводимые в республике научные изыскания по истории ислама и исламоведению, разрабатывает научно-методические рекомендации. Кафедра религиоведения является базовой среди подобных кафедр, имеющих в стране. Кафедра исламского права, считается единственной в своем роде на постсоветском пространстве. Одним из очень важных подразделений университета по своему значению является факультет повышения квалификации, функционирующий на постоянной основе круглый год. Здесь параллельно, но в разных группах, ведутся занятия как для имамов – настоятелей мечети, так и для работников государственных и общественных организаций. Наконец, в Ташкентском исламском университете часто проводятся семинары, симпозиумы, научные конференции республиканского, регионального и международного уровня по проблемам роли религии, и, в частности, ислама в современной жизни общества, духовно-просветительским основам борьбы против экстремизма и терроризма, религиозной толерантности и плюрализма.

В начале 2007 г. подразделение ОИК по вопросам образования, науки и культуры (ISESCO) объявило город Ташкент столицей исламской культуры. В связи с этим знаменательным событием в течение целого года прошли крупные мероприятия: семинар в Ташкентском исламском университете (январь 2007), научно-практическая конференция в медресе Кукельдаш (февраль 2007), круглый стол с участием иностранных дипломатов в Университете мировой экономики и дипломатии (март 2007), международные конференции в Ташкентском Исламском университете и гостинице Интерконтиненталь (июнь–август, 2007) и, наконец, по инициативе самой ISESCO международная конференция в Самарканде и Бухаре с участием ученых почти со всего мусульманского мира (ноябрь 2007 г.).

ОБРАЗОВАНИЕ И НАУКА

СИСТЕМА НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

В XIX в. в Туркестане существовала широкая сеть традиционных учреждений народного образования. Начальное образование дети получали в школах – *мактаб*. Они имелись обычно при мечетях. Преподавали в мактабах *имамы* (настоятели мечетей). В городах где грамотность имела большое значение, существовали частные школы. Их владельцев называли *мактабдорами* (владелец школы).

В начале XX в. в Туркестане продолжали действовать начальные религиозные мусульманские школы – мактабы для мальчиков. Это был самый распространенный тип мусульманских школ, функционировавших в городах, селах и аулах. Большинство мактабы открывались при мечети на средства прихожан. В городах существовали частные мактабы, функционировавшие на средства зажиточных людей в своем доме. Для кочевников-скотоводов мактабы были сезонными и открывались весной или летом студентами медресе, желающими получить временный заработок. Обычное количество учеников мактаба в городе было 20–30 человек, в селе – 10–15. Дети принимались с шести лет и учились, пока родители могли оплачивать. Школьная программа включала в себя обязательное изучение *хафтияка*, содержащего выдержки из Корана, классиков тюркско-персидской литературы, например Хафиза, Бедиа, А. Навои, Фузули, Суфи-Аллаяра и других и давала некоторые сведения о географии и азах математики. Качество обучения всецело зависело от уровня знаний учителя. Последний не имел постоянной платы за свой труд, которая зависела от степени «щедрости» родителей. Плата за обучение была весьма низкой – в большинстве случаев бедняки несли лепешку или сладости. Однако, если учителем был имам (служитель) мечети, то он получал оплату с вакуфного имущества этой мечети. Большинство мечетей имело в своем распоряжении земли и иное имущество (*вакф*), которое им было пожертвовано частными лицами в пожизненное пользование. Несмотря на систему зубрежки, дети, окончившие мактаб, становились грамотными, но овладение грамотой было процессом очень длительным, а знания их были весьма ограничены. Тем не менее это была массовая система образования. Приехавший в 1878 г. в Фергану и изучавший долину в течение трех месяцев академик А. Миддендорф, даже ставил массовую грамотность мусульманского населения в пример и укор российским деятелям народного образования (*Миддендорф*, 1882. С. 362, 472). В.Л. Вяткин в 1904 г. также отмечал, что «низшие школы есть во всех деревнях, нередко и незначительных» (*Вяткин*, 1904). Проживший много лет в Туркестане, в частности и в Ферганской долине, историк В.П. Наливкин считал, что в начале 90-х годов XIX в. число мактабов значилось официально 5 тыс., а на самом деле оно составляло не менее 10 тыс. (*Бендриков*, 1960. С. 45). По данным более поздних авторов П.И. Сербова

и А. Д. Никифорова, в 1913 г. в Туркестане действовало 7920 мактабов (*Сербов, Никифоров, 1927. С. 9*).

Во многих городах, в редких случаях кишлаках, существовали школы для девочек. Учительниц этих школ называли *отинойи* или *отинбиби*, ими были в основном жены имамов мечети или же жены мактабдоров. Ученицами в большинстве случаев были дети духовенства и зажиточных семей.

В конце XIX – начале XX в. на территории современного Узбекистана существовала широкая сеть *қорихона* – школы чтецов Корана, где под руководством *қорибоши* (главный чтец) заучивали наизусть Коран. В Ферганской области существовали 235 *қорихона*, в них обучались 1700 учеников (*Баббеков, 1989. С. 12*).

В Средней Азии высшее образование получали в медресе. Наиболее известные медресе находились в городах Бухара, Самарканд, Хива, Коканд, Ташкент. В конце XIX в. на территории Туркестана функционировали 500 медресе (*Шукуров, 1922. С. 35*). В медресах преподавали *мударрисы* – учителя по арабской филологии, богословию, правоведению. Общее наблюдение за медресе и их жизнью осуществлялось *шайх-ул-ислам* (главное религиозное лицо) и *казием* (судьей). Все они имели высшее богословское образование.

Обычно курс обучения длился до 3–5 лет, иногда до 7–8 лет. Занятия начинались с учебника Авали-илм (Начало науки), который был написан на персидском языке. Затем учащиеся приступали к изучению грамматики арабского языка, так как все учебники в основном были на арабском языке. В медресе преподавался краткий курс логики (*мантиқ*) и философии (*хикмат*). После его освоения студент выбирал для дальнейшего изучения книги из двух разделов – законоведения (богословско-юридического) и общеобразовательного (житейской или советской мудрости). Обучались слушатели медресе и элементарным азам математики и геометрии (*Наливкин, 1916. С. 49, 50*).

Армений Вамбери, путешествуя по Средней Азии, писал в своих записках, что «училища Бухары и Самарканда были причиной той громкой ученой известности, которую приписывали высшим училищам Средней Азии не только во всем исламском мире, но даже в Европе» (*Вамбери, 1868. С. 373*). По его подсчетам здесь обучалось до 5 тыс. учеников из Средней Азии, Индии, Афганистана, России и Китая.

В 1884 г. Российское Министерство народного просвещения в городах и других населенных пунктах Туркестанского генерал-губернаторства в противовес мусульманским мактабам и медресе начинает организовывать русско-туземные школы, в которых дети нерусской национальности могли бы изучать русскую грамоту. В задачу русско-туземных школ входило воспитание русскоязычного корпуса чиновников, переводчиков, помощников представителей царской администрации на местах. В этих школах обучали русскому языку (чтение, письмо и беседа), истории, географии, прироведению, «туземной грамоте», арифметике. Дело с организацией русско-туземных школ не имело большого успеха. Управление учебными заведениями края подготовило несколько русских учебников, переведенных на узбекский язык и обучение в этих школах велось по переводному методу. Эта форма обучения мешала учащимся усваивать русский язык и арифметику. Занятия проводились по учебникам, мало приспособленным к представлениям и понятиям учащихся этих

школ. Если в 1895 г. в Туркестанском крае было 23 русско-туземные школы с 515 учащимися, то в 1905 г. их число выросло до 82 с 2,5 тыс. учащихся.

Социальная и политическая обстановка конца XIX – начала XX в. потребовала новых форм просвещения. Старометодная школа не могла удовлетворить запросы общества, особенно его новой прогрессивной части, зарождавшейся местной буржуазии. В Средней Азии ширилось движение за просвещение, основателями которого были джадиды, придававшие большое значение реформе образования, созданию новометодных школ (усули джадид) со светским преподаванием на основе европейской формы образования.

Начавшись в конце XIX в. с идеи просветительства, которое прогрессисты считали панацеей от всего старого, косного, народные просветители первого десятилетия XX в. обрели более широкий диапазон действия, став мощным политическим движением. Феномен джадидизма состоял прежде всего в чрезвычайно высоком интеллектуализме, определенном знанием как восточной, так и европейской культур. Почти все они, получили высшее религиозное образование и были воспитанны на поэзии А. Навои, А. Джами, Фузули. Это определило и особенности джадидского философского мировоззрения, которое отразилось на их деятельности по реформе образования и, в целом, просвещения. Джадиды видели в новой системе образования важное средство просвещения народа, возможность создать квалифицированные кадры специалистов, способных преодолеть отсталость и поднять страну на новый уровень.

Первые школы джадидов были открыты в 1898 г. домлой Салохуддином в Коканде. В 1901 г. известный деятель джадидского движения Мунаввар кары Абдурашидханов открыл в Ташкенте образцовую новометодную школу «Намуна», в которой обучалось на бесплатной основе 100 учеников. В ней сам Мунаввар кары преподавал историю, А. Авлони – литературу, Ахмад Вали – русский язык, кроме этого изучали математику, географию и ряд других светских предметов. Вслед за этим в 1904 г. организовал подобную школу А. Авлони, а всего в Ташкенте в 1911 г. действовало 11 новометодных школ (Ташкент. 1983. С. 218). Активное участие в создании новометодных школ принял известный лидер джадидов М. Бехбуди, открывший в кишлаке Каптархона Самаркандской области первую джадидскую школу. В 1917 г. в Туркестанском крае насчитывалось 100 новометодных школ, в которых обучались 5 тыс. учащихся. В Бухарском эмирате, Хивинском ханстве джадидские школы стали появляться в начале XX в., в 1911 г. в Бухарском эмирате их было уже 57.

Обучение в школах велось на более близких для населения языках – узбекском и таджикском, и дети овладевали грамотой за 40 дней. В ряде мест, прежде всего в Ташкенте, имело место совместное обучение девочек и мальчиков. Дети, обучавшиеся в этих школах, получали необходимые для активной жизни глубокие знания, отличались широким кругозором, поэтому новометодные школы пользовались поддержкой населения. Джадидские деятели просвещения, видные педагоги решали также проблему написания и издания учебников для новых школ, так как изначально обучение в новометодных школах велось по русским и татарским учебникам. В 1907 г. Мунаввар кары написал учебники «Адиби аввал» (Первый учитель), «Адиби соний» (Второй учитель), «Ер юзи» (География), А. Авлони – «Таълим аввал» (Ташкент.

1992. С. 201). М. Бехуди и Мунаввар кары Абдурашидханов написали более 15 учебников и пособий (Алимова, 2009. С. 13).

Джадиды, вместе с строительством новых школ, открывали библиотеки, читательные залы, готовили и издавали новые учебники, газеты, а также создали первый театр. Для того чтобы охватить образованием детей из нуждающихся семей, джадиды организовывали благотворительные общества (*жамияти хайрия*). Так, Мунаввар кары Абдурашидханов создал в 1917 г. «*Муаллимлар жамияти*» (Общество учителей). Для материальной поддержки этого общества и участия в его работе он привлек состоятельных людей, интеллигенцию, религиозных деятелей города Ташкента. 24 сентября 1917 г. Мунаввар кары собрал их в своем доме и обратился с просьбой оказать материальную помощь национальной школе. В результате на это дело было пожертвовано 5 тыс. 585 руб.

Пропагандируя просвещение, джадиды нередко вспоминали европейский средневековый ренессанс, понимая, что причинами силы европейских держав является система образования и развитие новых технологий. Они пытались вводить все, что приемлемо для Туркестана в области образовательных реформ. В деле достижения прогресса главное место джадиды отводили развитию экономики, однако выше этого они ставили развитие национальной печати и народного образования. Объединения прогрессивных сил края и активизации просветительской деятельности джадидов ознаменовались не только открытием новометодных школ, но и организацией национальной прессы, в частности появлением новых газет и журналов. Так, в 1906 г. под редакцией И. Обидова стала издаваться газета «*Тараққий*», в том же году под руководством Мунаввар кары – «*Хурийд*», в 1907–1908 гг. под редакцией А. Авлони – «*Шухрат*», а А. Бектемиров возглавил газету «*Осиё*». Однако в скором времени колониальное правительство, опираясь на сообщение своего эксперта Н.П. Остроумова, закрыло эти издания. На основе новой волны просветительства в 1913–1915 гг. уже появились такие газеты и журналы, как «*Самарқанд*», «*Садои Туркистон*», «*Садои Фаргона*», «*Эл байроғи*», «*Кенгаш*», «*Турон*» и «*Ойна*», а в 1917 г. такие печатные органы, как «*Хурият*», «*Нажот*», «*Кенгаш*», «*Турон*», «*Улуг Туркистон*» и др. Газета, являясь трибуной джадидов, открыла для них еще более широкие возможности пропаганды своих реформаторских идей, и они способствовали в свою очередь пропаганде новометодных школ. В общей сложности было более 15 газет, и это была уже большая идеологическая сила. Диапазон тем был очень широк, от просветительских до политических. Начавшаяся формироваться национальная печать, наглядно продемонстрировала наличие в крае нового типа человека, с прогрессивным мышлением, заботящегося о благе нации.

Джадиды понимали, что колониальная система правления российской администрации в Туркестане не только не отвечает национальным потребностям, но и наносит социально-экономический ущерб стране. Поэтому их борьба за новометодное светское образование, укрепление лучших сторон национальной самобытности, интенсивное развитие культуры вылилась в конечном счете в борьбу за политическую самостоятельность и демократические формы правления.

Однако просветительская деятельность джадидского движения начального периода не была акцией сугубо культурного просветительства, как у русского народничества, она включала в себя и задачу повышения националь-

ного самосознания. Просвещая, джадиды апеллировали к истории некогда великой страны, называемой Тураном, и призывали к знанию европейской истории, чтобы подчеркнуть, что их страна, как часть Востока, дала очень много Западу. Джадиды были убеждены в том, что Туркестанский край, будучи частью мусульманского мира, но представляющий собой самостоятельное уникальное явление в мировой истории, обязан найти свое достойное место в сложном и противоречивом будущем, которое открывал XX в.

Царская администрация Туркестана на первом этапе приветствовала эти положительные сдвиги в народном просвещении, но потом эта тенденция сменилась негативным отношением к новометодным школам, в которых российские правители усмотрели возможность для пробуждения национального самосознания. Поэтому, препятствуя появлению джадидских школ, администрация сделала ставку на старометодные школы.

СОВЕТСКАЯ СИСТЕМА ШКОЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Советский период в истории Узбекистана нельзя оценивать однозначно, поскольку его хронологические этапы неадекватны по отношению одно к другому. Эта история достаточно противоречивая. Первые десятилетия советской власти, вплоть до начала Второй мировой войны, можно характеризовать как смешение прогрессивных и негативных тенденций, особенно в области культуры. Существование в этой сфере интенсивной демократической тенденции, особенно до октября 1917 г. и ее элементов в первые 5–6 лет после него, затем смена ее на все более экстенсивные и командные методы, выражаемые валовыми, количественными показателями, создававшими иллюзию «культурной революции», сопровождалась огромным всплеском энтузиазма масс в области образования. На этом фоне сформировался большой корпус новой интеллигенции, но планомерно истреблялись старые кадры, шло резкое повышение уровня грамотности населения, но все более утверждался бюрократизм и конформизм, шло интенсивное продвижение в сторону технического прогресса, появлялись научные учреждения, расширялся круг научных исследований, но по мере этого они попадали под идеологический контроль, особенно в области общественных наук, который был основным механизмом торможения.

Реформа начального образования, начатая большевистской властью, протекала в сложных политических условиях, определенных борьбой против сторонников конфессионального обучения и повстанческого движения 1918–1924 гг.

Весьма легким был процесс разрушения русско-туземной школы. Довольно длительным было преобразование конфессионального образования, переход в некоторых местах от обучения в мактабах к новометодным, а потом и советским школам. Было создано Главное вахфное управление (1922 г.) и в его составе Академический отдел, на который возлагалось руководство мадраса, мактабами и осуществление реформы. Возглавил этот отдел один из поборников реформирования конфессионального образования в крае Мунаввар кары Абдурашидханов. Реформа старометодных школ заключалась во введении в них элементов светского образования, обучение грамоте, прохож-

дение курса родного языка, арифметики и элементарного миропонимания, вводились и новые методы обучения. Для этого старые учителя или заменялись молодыми, или проходили переподготовку на учительских курсах. В условиях, когда система советского народного образования была в стадии становления, необходимо было более активно использовать реформированную по новому образцу старую школу, которая имела широко разветвленную сеть в крае.

Однако очень скоро власти приняли решение об окончательной ликвидации старых школ. К новометодным школам, завоевавшим популярность еще в начале XX в. и успешно сочетающих как новое светское, так и конфессиональное образование, у большевиков также сложилось негативное отношение. В новометодных школах работали известные просветители Мунаввар кары, Шарасул Зуннун, Калон Рамазон, Шохид Эхсон, Маннон Рамз, Зиё Саид и многие другие, которые к концу 1920-х годов были отстранены от работы и многие репрессированы. Их заменили учителя пролетарского происхождения, не имевшие достаточно хорошего образования. При дефиците узбекских учебников и пособий, учебники, написанные джадидами, были запрещены. В конце 1920-х годов все мактабы и новометодные школы были закрыты.

В 1921 г. все граждане республики от 8 до 40 лет должны были обучаться в государственных школах или на курсах ликвидации безграмотности. Становление советской новой школы шло в сложных условиях, когда не хватало материальных средств для народного образования, были большие трудности с учебными пособиями, кадрами учителей и помещениями. Новые школы, как правило, открывались не в специальных зданиях, а в приспособленных помещениях.

Организатором одной из первых школ, возникших на основе русско-туземной школы в городе Фергана в 1917 г., был будущий академик К.Н. Кары-Ниязов. Успехи в развитии народного образования в Фергане были обеспечены тем, что с 1918 г. здесь начал свою работу приехавший из Коканда Хамза Хаким-заде Ниязи, много сделавший для функционирования новометодных, а потом и первых советских школ. Отряд узбекских педагогов был весьма невелик. Но все же можно назвать таких деятелей народного образования в Узбекистане как А. Авлони, А. Шарафутдинов, Э. Камиллов, Т. Садыков, Х. Умаров, А. Уразбаева, А.Х. Набиходжаев, которые сделали много для просвещения масс и развития узбекской педагогики.

В период мирного развития, когда хозяйственное и культурное строительство требовало людей, обладающих определенными знаниями, начал повышаться авторитет советских школ и новой системы образования. В сельской местности по существу система советских школ начала формироваться в 1920-е годы. Большая часть их имела 2–3-летний срок обучения. Население начало убеждаться в необходимости нового образования и стало не только отдавать своих детей в советские школы, но и оказывать им всевозможную помощь, особенно в строительстве зданий, их ремонте, заготовке топлива. В 1930–1940-е годы дехканство, рабочие и служащие уже активно включились в сбор средств для строительства школ, а учитель становился популярной и уважаемой фигурой среди трудящихся.

В государственных школах, где обучались узбекские дети, первоначально использовались учебники джадидских школ, иногда и татарские учебники,

не всегда отвечавшие принятым требованиям. Постепенно стали появляться новые учебники на узбекском языке. Это первое пособие Т.Н. Кары-Ниязова по природоведению, называвшееся «Кусочек природы». В Ташкенте вышли первые узбекские буквари (*Бендриков*, 1960. С. 417), а также учебник «Родной язык» А. Фитрата и Рамазанова и «Грамматика узбекского языка» А. Фитрата. С конца 1920-х годов учебники на узбекском языке начали издаваться массовым тиражом.

Система, принципы и методика организации преподавания в новой узбекской школе сложились не сразу. В отличие от старометодной школы здесь имелось плановое обучение на каждый учебный год, строгое расписание уроков, намечалась определенная их продолжительность, ежегодный перевод учеников из одного класса в другой. Однако многие школы не могли соблюдать это регламент. Существовавшая традиция раннего вовлечения детей в трудовую деятельность, особенно в сельской местности, обусловила то, что учебный год для многих из них начинался в ноябре и заканчивался в апреле, когда учащиеся начинали помогать родителям в поле. В узбекских школах в первые годы, особенно сельских, в одном классе занимались дети разных возрастов, посещаемость была плохой. По организации учебного процесса многие школы еще были похожи на мактабы, к тому же часто преподавателями в них были учителя старометодных школ, не привыкшие к урочной системе и работе со всем классом, или выпускники этих школ, незнакомые с новой системой обучения. Поэтому для ускорения подготовки педагогических кадров стали создаваться краткосрочные учительские, школьно-инструкторские и дошкольные педагогические курсы, с 1920 г. педагогические техникумы, училища и институты просвещения.

В предвоенные годы стало возможным осуществление обязательного семилетнего образования для города и четырехлетнего для сельской местности. В 1938 г. в Узбекистане действовало 4684 школы, в которых обучалось 1 млн учащихся. По сравнению с началом XX в. количество их возросло в 29 раз. Рост национальных учительских кадров позволял решить проблему языка обучения. В республике в 20-е годы преподавание велось на 20 языках тех национальностей, которые проживали здесь большими компактными группами. Из года в год возрастал удельный вес узбеков среди учащихся школ: в 1928 г. он составлял 54%, в 1931 г. – 69%, в 1932 г. – 75,9% (при удельном весе узбеков среди населения 76%). Усилился процесс вовлечения в систему народного образования представителей других коренных национальностей, которые среди учащихся в 1928 г. составляли – 15%, в 1932 г. – 23,3% (*Икрамов*, 1973. Т. 2. С. 513).

Достижением 20-х – 30-х годов стало утверждение позиций новых, советских школ, коренным образом отличающимися от конфессионального образования по методам образования и его содержанию. Новые школы формировали сознание учащихся, основанное на реальных научных знаниях. Это открывало для молодежи перспективы овладения более широким кругом знаний и повышения образовательного статуса.

В 1920–1930-е годы была создана система специального среднего образования. В 1927 г. в Узбекистане имелось 41 среднее специальное заведение, в которых обучалось более 7 тыс. студентов, а в 1937 г. – 86 тыс. Несмотря на продолжавшуюся Гражданскую войну, голод, разруху, нехватку материальных средств, в Ташкенте в апреле 1918 г. открывается первое учебное

заведение высшего типа – Туркестанский народный университет с пятью основными факультетами и многочисленными курсами, школами среднего и низшего звена. У его истоков стояли видные представители национальной интеллигенции Мунаввар кары Абдурашидханов, Садик Абдусатаров, Мухтар Бакир, Абдулла Авлони. Но вскоре он был ликвидирован большевиками. В 1920 г. в Ташкенте был создан Среднеазиатский государственный университет (САГУ), призванный готовить высококвалифицированные кадры местных национальностей. В 1918 г. в Ташкенте первых студентов принимает Туркестанский восточный институт, открытый силами местных востоковедов и призванный готовить кадры историков, языковедов, литераторов, специалистов по культуре народов Средней Азии и сопредельных стран Востока. Позднее, в 1924 г., этот институт был объединен с САГУ. В 1919 г. в Ташкенте по предложению группы местных врачей и Народного комиссариата здравоохранения открывается Высшая медицинская школа, которая позже явилась базой для организации медицинского факультета Туркестанского государственного университета. В 1929 г. на базе САГУ были созданы Среднеазиатский сельскохозяйственный институт, хлопково-ирригационный, Среднеазиатский энергетический, Среднеазиатский строительный, Среднеазиатский геологоразведочный институты. В 1940–1941 гг. в Узбекистане насчитывалось 30 вузов и 98 средних учебных заведений (Народное хозяйство Узбекской ССР. 1984, С. 299, 300).

Среди преподавателей появились первые представители коренных национальностей. В 1929 г. в САГУ их было всего 7 человек, в 1930 г. уже 28 человек, что составляло, однако, лишь 6% всего преподавательского состава, в 1932 г. удельный их вес возрос до 10% (Ташкентский Государственный Университет., 1970. С. 64). В числе первых педагогов были выдающиеся в последующем деятели науки и литературы: Т.Н. Кары-Ниязов, Т.З. Захидов, Муса Ташмухамедов (Айбек), З.Н. Саиднасырова, Пулат Салиев и др. Появление первых национальных кадров в САГУ дало возможность подготовить для студентов ряд учебников и пособий на местных языках, что, несомненно, способствовало процессу коренизации вузов. САГУ сыграл большую роль в подготовке кадров местной интеллигенции.

В 1930-е годы сформировалась новая узбекская интеллигенция гуманитарного направления – работники литературы и искусства, печати, культурно-просветительных учреждений, началась подготовка кадров высшей квалификации и других направлений – инженеров, ученых, врачей, агрономов, зоотехников и др. Ускоренными темпами шла подготовка кадров с высшим и средним образованием из числа узбеков.

Успехи в народном образовании дали возможность ввести в 1950–1960-е годы в республике всеобщее семилетнее, а затем и среднее образование. Рост показателей общего среднего образования стал базой для расширения специального высшего и среднего образования. В Узбекистане стали открываться новые вузы не только в Ташкенте, но и в областных центрах. В 1990 г. в Узбекистане имелось 3 университета (в Ташкенте, Самарканде, Нукусе), все области имели педагогические институты. Кроме этого медицинские институты функционировали в Ташкенте, Самарканде, Андижане, Бухаре, политехнический – в Ташкенте, химико-технологический в Бухаре, кооперативный, архитектурно-строительный – в Самарканде, хлопководства и иностранных

языков в Андижане и др. Это дало возможность охватить системой высшего образования широкие слои узбекского населения.

Таким образом, образование на всех уровнях стало достоянием широких масс. В 1990 г. в Узбекистане в различных учебных заведениях обучалось 6,8 млн человек, т.е. системой народного образования был охвачен каждый третий житель республики. В 44-х функционирующих в Узбекистане вузах насчитывалось 340,9 тыс. учащихся, из них студентов-узбеков 70%. В средних специальных учебных заведениях разными специальностями овладевали 261,8 тыс. юношей и девушек.

Главное, что было достигнуто в сфере народного образования в XX в., это в корне изменившееся отношение узбеков к образованию. Практика жизни доказала, что образование открывает дорогу молодым к лучшей, более содержательной и часто к благополучной жизни. Значительная часть родителей как в городе, так и в селе, стала стремиться дать своим детям среднее, средне-специальное и высшее образование, считая это своей обязанностью. Вырос престиж образования не только в городе, но и в сельской местности. Среди опрошенных в 1980-е годы сельчан трех областей – Наманганской, Джизакской и Хорезмской – 33,8% ответили, что мальчики должны обязательно иметь высшее образование, еще 17,3% считают его желательным, соответственно для девушек 25,1 и 18,55% (ПМА, 1987). В ряде областей и районов отмечается желание дать высшее образование больше девушкам, чем юношам. Высшее образование невесты в ряде случаев стало одним из ее достоинств, хотя в некоторых областях стремятся выдать замуж девушку после окончания школы. Приобретение дипломированной специальности стало этнической традицией узбеков. Родители стремятся создать детям условия для учебы, приобретают им книги, школьные учебники и принадлежности, письменные столы и шкафы, выделяют отдельную комнату для занятий.

В XX в. сформировались традиции, связанные с учебой в школе, техникуме и вузе. В быт школьной жизни вошли ритуалы торжественного проведения начала учебного года – «первый звонок», «праздник букваря», окончания учебы. В вузах традиционным стало посвящение в студенты, выпускные вечера. Многие родители впервые начали отмечать своим детям дни рождения в год окончания неполной средней и средней школы, а также окончания техникума, вуза.

Политика государства по выравниванию уровней образованности всех народов привела к единообразию народного образования и не везде дала положительные результаты. Она способствовала нивелировке в содержании и методах обучения. Это особенно сказалось в программах, которые были идентичны для всех народов СССР, хотя каждый из них имел свою этническую специфику. Плохо было поставлено дело изучения родной литературы и истории республики. Все остальные предметы изучались часто без увязки с узбекским материалом. В результате учащиеся больше знали о других странах, чем о своей республике, не имели достаточных знаний о культурном наследии, традициях, нравах и обычаях своего народа и народов, населяющих Узбекистан. Недостаточно мало уделялось внимания традициям народной педагогики.

Русские учителя, педагоги, русская школа сыграли, несомненно, важную роль в становлении народного образования в Узбекистане. Но игнорирование этнической специфики в образовательном процессе и его унификация

отрицательно сказались на нем. Это повлияло прежде всего на функционирование родного языка в сфере образования, где постепенно сужалась область его действия. Не уделялось должного внимания расширению числа учебных курсов вузов и сузов, недостаточно издавались учебники на местных языках. В 1960–1970-е годы многие родители из числа узбеков в городе начали предпочитать для своих детей обучение в русской школе, заведомо зная, что она даст больше возможностей для продолжения дальнейшего образования и карьеры. Однако ребенок, заканчивающий русскую школу, а потом и вуз, отрывался от своей национальной культуры, лишался возможности в большинстве случаев читать литературу на родном языке, употреблять его на работе. Но и в узбекской школе уровень знания узбекского литературного языка, а также грамотность выпускников еще была неудовлетворительной.

Кардинальная перестройка системы образования и создания качественно новой концепции ее развития с учетом международного стандарта стали возможными после обретения Узбекистаном независимости. Формирование современной базы образования опиралось уже на достигнутый опыт, главным достижением которого был весьма высокий уровень образования граждан.

СОВРЕМЕННЫЙ ЭТАП РАЗВИТИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Приоритетное внимание в суверенном Узбекистане уделялось обновлению системы образования и подъему науки. Расходы на образование и науку в 2001 г. составили 38% государственного бюджета, 12% национального продукта тратилось на образовательную сферу.

Концепция реформы в сфере образования нашла отражение в Законе «Об образовании» и в Национальной программе по подготовке кадров, принятых 29 августа 1997 г. В основу концепции были положены следующие принципы: гуманизм, демократичность образования и воспитания; непрерывность, последовательность, научность и светский характер системы образования; приоритет общечеловеческих и национальных культурно-духовных ценностей; создание возможностей для получения образования всем гражданам независимо от их национальности и религиозной принадлежности; независимость образовательных учреждений от политических партий и движений. Главной целью реформ было сформировать новую систему образования на современных международных стандартах с учетом перспектив самобытной национальной культуры и исторического наследия узбекского народа.

Обозначились перемены как в структуре, так и в самом характере образования. С начала XXI в. в республике, помимо традиционных учебных заведений, функционировали 185 гимназий, 47 академических лицеев, 303 профессиональных колледжей, 61 вуз, в том числе 17 университетов (Статистический ежегодник, 2009. С. 92). Уже в первые годы заметные результаты были достигнуты в деятельности по внедрению государственного языка, восстановлению связи учебно-воспитательного процесса с национальной историей и культурой.

Большие позитивные сдвиги произошли в высшем образовании, особенно в университетском. В 1991 г. специальным постановлением правительства на базе 4 высших учебных заведений (Ташкентский институт народного хозяйства, Ферганский педагогический институт, Ташкентский сельскохозяй-

ственный институт, Ташкентский политехнический институт) были созданы университеты. В 1992 г. ряд высших учебных заведений в областях были преобразованы в университеты – в Андижанской, Бухарской, Кашкадарьинской, Сырдарьинской, Сурхандарьинской и Хорезмской областях. В областях были открыты филиалы высших учебных заведений и университетов. Это значительно облегчало доступ к высшему образованию широкого круга учащихся-узбков всех регионов республики и способствовало выравниванию их культурно-образовательного уровня. В 1999 г. по указу Президента страны был создан Ташкентский исламский университет. Таким образом, в 2008 г. в республике было 43 вуза и 20 университетов (Социальное развитие и уровень жизни..., 2008. С. 40).

В годы независимости был открыт ряд высших учебных заведений, подготавливающих по таким специальностям, которые ранее в республике отсутствовали. В их числе Военная академия, Академия государственного и общественного строительства при Президенте Республики Узбекистан, Университет мировой экономики и дипломатии, Ташкентский государственный авиационный институт. С сентября 2001 г. стала действовать Высшая школа бизнеса, преподавание в которой осуществляется профессорами ведущих зарубежных стран. В 2002 г. начал готовить кадры Международный Вестминстерский университет в Ташкенте. В Ташкенте был открыт филиал Российской экономической академии им. Г.В. Плеханова, в 2005 г. был открыт филиал Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, в 2007 г. развернул подготовку кадров для нефтяной и газодобывающей



Сингапурский институт развития менеджмента
Из фотоальбома «Ташкент-2200». 2009 г.



Маргиланский академический лицей
Из фотоальбома «Маргилан-2000». 2007 г.

отрасли филиал Российского университета нефти и газа им. И.Н. Губкина. В 2010 г. начал работу Туринский (Италия) политехнический институт в Ташкенте, а также Сингапурский институт развития менеджмента в Ташкенте.

В целом система образования в Узбекистане основана на учебных программах международного признанного базового комплекса знаний. В области образования узбекское государство сотрудничало с такими организациями, как Ассоциация учителей английского языка школьное образование за рубежом (АКСЕЛС), Международная организация по обмену учеными (АИРЕКС), Консорциум Американских колледжей Зарубежное образование для Центральной Азии (SAFE), Корпус Мира (США), и продолжает сотрудничество с ДААД, фондом Конрада Аденауэра (Германия), Британским Советом (Англия), фондом Герды Хенкель (Германия), фондом Сауда Аль-Бантви (Египет) и др. О весомых достижениях страны в перестройке образовательной сферы свидетельствует тот факт, что в 2001 г. Узбекистан был награжден учрежденным в 2000 г. призом ООН «Опора мира» по вопросам образования, науки и культуры.

Более труднопродвигаемой была часть реформы, касающаяся школьного образования. Сдвиг обозначился с увеличения к 1993 г. количества общеобразовательных школ, число которых достигло 8963, в 2008 г. – 9792 (Узбекистан в цифрах..., 2009. С. 64). Одновременно начали создаваться новые формы учебных заведений – гимназии и школы с углубленным изучением отдельных дисциплин. Развернувшаяся реформа образования по своей масштабности финансовому, материальному и организационному обеспечению в



Маргиланский промышленный колледж
Из фотоальбома «Маргилан-2000». 2007 г.



Педагогический колледж, г. Маргилан
Из фотоальбома «Маргилан-2000». 2007 г.

отличалась от всех предыдущих попыток реформирования. Ее целью является построение национальной модели целостной системы непрерывного образования. В Узбекистане был создан новый вид образования – среднее специальное профессиональное (новые учебные заведения – профессиональные



Студенты медицинского колледжа
Из фотоальбома «Маргилян–2000». 2007 г.



Студенты медицинского колледжа в лаборатории
Из фотоальбома «Маргилян–2000». 2007 г.

колледжи и академические лицеи), являющееся неотъемлемой частью обязательного 12-летнего среднего образования и призванное обеспечить безболезненную адаптацию выпускников средних учебных заведений к новым условиям рыночной экономики.

Была создана также новая нормативно-правовая база образования, разработаны новые учебные планы и программы, введена рейтинговая система

оценки знаний учащихся, осуществлено компьютерное обеспечение, начата работа по созданию новых учебников, по обеспечению колледжей и лицеев высококвалифицированными педагогическими кадрами. В эти годы началось привлечение внебюджетных средств, в том числе иностранных инвестиций.

Первый этап реализации Национальной программы по подготовке кадров, охвативший период с 1997 г. по 2001 г., принес весомые позитивные результаты. Вступили в строй 283 профессиональных колледжа и 47 академических лицеев, их общий контингент составил в 2001/2002 учебном году 189 080 человек. В 2001 г. состоялся их первый выпуск. Дипломы получили 1,7 тыс. учащихся академических лицеев и 216,8 тыс. выпускников профессиональных колледжей (Статистический ежегодник..., 2009. С. 93). Общеобразовательная подготовка и одновременно владение определенной профессией давали молодежи возможность адаптироваться к реалиям XXI в.

Особое внимание руководством республики было обращено на обеспечение колледжей и лицеев, высококвалифицированными педагогическими кадрами, для чего создано 38 Центров повышения квалификации при университетах и вузах. К работе привлечены иностранные специалисты с опытом применения информационно-педагогических технологий; широко использовались научные разработки институтов США, Германии, Южной Кореи и Израиля.

Создание новой системы образования, несмотря на первые успехи, столкнулось со многими трудностями и проблемами, которые постепенно преодолевались и решались. В первые годы родители не хотели отдавать своих детей в колледжи, так как в них обучение было на 1 год дольше, чем в школе, но постепенно поняли их преимущества. Число колледжей росло. В 2006 г. их насчитывалось 953, в 2008 г. – 1192, в 2009 г. – 1334, число учащихся в них возросло за 2007–2009 гг. с 1021,9 до 1380,7 тыс. человек (Социальное развитие и уровень жизни..., 2008. С. 134; Узбекистан в цифрах..., 2009. С. 66). Начиная с 2006 г. ежегодно колледжи давали народному хозяйству от 200 до 300 и более тыс. подготовленных профессионалов по сотням различных в том числе совершенно новых специальностей (Социальное развитие и уровень жизни..., 2008. С. 135).

Современная учащаяся молодежь отличается от учащихся 1970–1980-х годов особой тягой к овладению компьютерной техникой, новыми вычислительными технологиями, иностранными языками, современными знаниями. Они используют открывшиеся возможности для продолжения своего обучения в самых развитых зарубежных странах. Только в 2001 г. по фонду «Умид» (Надежда) 1 тыс. молодых школьников были направлены для обучения в Англию, США и другие страны. В настоящее время фонд носит название «Истеъдод» (Дарование). Молодежь через Интернет получает индивидуальные гранты, которые использует для совершенствования своих знаний и работы по исследовательским проектам. Совершенно новым стало материально-техническое оснащение вузов, колледжей, лицеев. Многие молодые узбекские специалисты, подготовленные в Узбекистане, в организованном и индивидуальном порядке по окончании вуза работают в международных компаниях как за рубежом, так и в республике. Народное образование Узбекистана достигло такого уровня, которое дает возможность интегрироваться в международную образовательную систему.

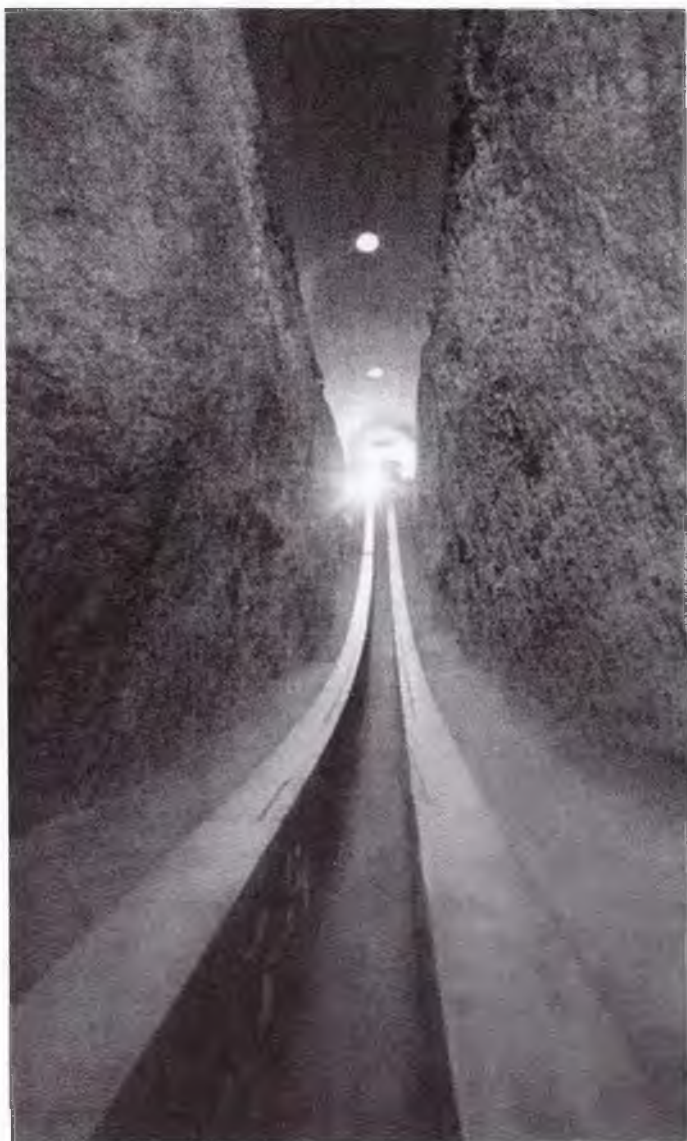
НАУКА

Наука в Узбекистане имеет древние корни, которые идут от известных среднеазиатских ученых мыслителей Мухаммада ал-Хорезми, Ахмада ал-Фергани, Абу Рейхана Беруни, Абу Али Ибн Сина, Абу Насра Фараби, Махмуда Замахшари, Исмаила ал-Бухари, Ахмада Йассави, Мирзо Улугбека, Алишера Навои, Захириддина Мухаммада Бабура и многих др. Сделанные ими важнейшие научные открытия в различных областях науки, обогатили сокровищницу общечеловеческих знаний и прочно вошли в историю мировой цивилизации.

Современная наука связана с именами крупных исследователей, с их трудами, которые имели большое значение не только для Узбекистана, но и для мирового научного сообщества. В 20-е годы XX в. в республике были открыты первые научно-исследовательские учреждения, лаборатории и опытные станции. Непосредственная база создания Академии наук относится к началу 30-х годов, когда возникла необходимость объединения и координации усилий научных учреждений и ученых вузов, крупнейшим из которых был Среднеазиатский государственный Университет (1920 г.). В профессорско-преподавательском коллективе его, наряду с узбекскими учеными, работала большая группа ученых Москвы и Петрограда. Здесь оказались сосредоточенными



Обсерватория Улугбека. Самарканд. 2011 г.
Фото С. Наследова



Обсерватория Улугбека. Секстант. XV в.
Из фотоальбома «Самарканд-2750». 2007 г.

научные силы всего Среднеазиатского региона. На базе Университета начали возникать многие другие вузы. Научно-исследовательская деятельность вузов, а также отраслевых научных центров и опытных станций, стала базой для создания в последующем Академии наук. Успехи узбекистанских ученых по исследованию флоры и фауны, производительных сил, богатств недр республики дали возможность для проведения в 1932 г. в Ленинграде совместно с участием видных русских ученых и Советом по изучению производительных сил АН СССР конференции по изучению производительных сил Узбекистана. В принятой резолюции было отмечено, что при наличии большого количества научно-исследовательских учреждений, крупных библиотечных фондов и



Миниатюра. Беседа ученых
Из фотоальбома «Хорезмская Академия Маъмуна». 2006 г.

научных работников высокой квалификации, в их числе ученых местных национальностей, возможно ставить вопрос о создании Академии наук в Узбекистане.

В 1932 г. при ЦИК Узбекистана был создан Комитет наук, который планировал и координировал приоритетные направления научных исследований уже действующих свыше 60 научно-исследовательских учреждений. Успехи в разработке многих научных направлений – селекции хлопчатника, обнаружении ряда месторождений рудных и цветных металлов, превращении радиации солнца в тепловую энергию, в научно-исследовательской работе в области гуманитарных наук дали возможность преобразовать в 1940 г. Комитет наук в Узбекский филиал Академии наук СССР (Уз ФАН). В 1941 г. в республике действовало более 75 научных учреждений, где работало свыше 3 тыс. научных сотрудников.

Постановлением советского правительства в разгар Второй мировой войны в ноябре 1943 г. была образована Академия наук Узбекистана. Ее первым Президентом стал воспитанник узбекской математической школы Т.Н. Кары-Ниязов, деятельность которого была тесно связана с Комитетом наук и Уз ФАН'ом. В состав Академии вошли 11 действительных членов и 18 членов-корреспондентов. В системе Академии работали 210 научных сотрудников, в том числе 29 докторов и 47 кандидатов наук (Арифов, 1964. С. 26).

Трудности военного времени не могли не отразиться на динамике научных исследований, сузилась их материальная и финансовая база, но не было застоя, начатые ранее исследования продолжались. Этому во многом способствовали эвакуированные из крупных научных центров России научно-исследовательские институты. В Ташкенте начали работу семь институтов Академии наук СССР: сейсмологии, почвоведения, истории материальной культуры, истории мирового хозяйства и политики, мировой литературы, а также Пулковская обсерватория, и группа ученых Института востоковедения. В Узбекистане работали около 400 российских, украинских исследователей, среди которых были ученые с мировым именем. Быстро установившееся сотрудничество с узбекскими учеными, оказало благотворное влияние на становление и развитие ряда новых направлений.

Создание Академии наук позволило перейти к решению научно-теоретических, комплексных народнохозяйственных проблем. Ученые Узбекистана сосредоточили свои изыскания на важнейших проблемах таких фундаментальных наук, как математика, физика, механика, химия, геология, биология, медицина и общественные науки. В результате уже в 60-е годы сложились и успешно развивались многие научные школы узбекских ученых, получивших признание в нашей стране и за рубежом.

Большую известность приобрела ташкентская школа теории вероятностей, математической статистики и математического анализа, создателем которой был академик В.М. Романовский и его ученики – академики Т.А. Сарымсаков, С.Х. Сираждинов и др. Общее признание нашли работы академика С.Ю. Юнусова и его учеников – открытие более чем 60 алкалоидов и исчерпывающее изучение их строения и, в особенности, открытие новой структуры алкалоидов были отмечены на XIV и XV Международных съездах по теоретической и практической химии.

В составе Академии наук действовал Институт востоковедения, в котором хранились 50 тыс. уникальных рукописей и редких книг древних времен. В начале 1950-х годов Институт востоковедения приступил к созданию многотомной капитальной серии каталогов «Собрание восточных рукописей Академии наук УзССР». В 1955 г. уже были подготовлены 4 тома этого собрания. Знаменательным событием был выход в 1954–1960 гг. перевода на узбекский и русский языки многотомного труда Абу Али ибн Сина «Канон врачебной науки». Это значительно подняло авторитет Института востоковедения и Академии наук не только в стране, но и за рубежом. В этот же период академик И.М. Муминов представил широкой общественности творчество крупнейших мыслителей Средневековья – А. Джами, А. Навои, Али Кушчи, Самарканди, а также просветителей демократов Ахмада Дониша, Фурката, Завки, Муками, Айни и др.

Высокий уровень материальной и духовной культуры искусства народов Зарафшанской долины продемонстрировали раскопки крупных городских

поселений на Варакше, проводившиеся академиком В.А. Шишкиным. Здесь были обнаружены монументальные дворцовые залы, отделанные резным мрамором, с прекрасной настенной живописью. Не менее, а скорее более значимым стали археологические раскопки на городище Афрасиаб (древний Самарканд), которые открыли миру уникальные памятники монументальной живописи (VII в. н.э.). Все эти открытия подтверждали высокий уровень культуры народов региона.

Нового качественного развития академическая наука в Узбекистане достигла во второй половине 50-х годов. Этому способствовали успехи ее за предыдущие годы, а также деятельность нового руководства Академии наук и избранного в 1956 г. президентом известного ученого Х.М. Абдуллаева. Осознавая, какой большой потенциал имеет узбекистанская наука, он со всей ответственностью приложил максимум усилий, чтобы преобразить ее из периферийной в науку более значимую. Х.М. Абдуллаев считал, что для того чтобы использовать все заложенные в науке возможности, необходимо усиление материально-финансовой базы и системной подготовки кадров не только в самой республике, но и в центральных городах страны. По его инициативе большие группы молодых, подающих надежды ученых, были направлены в аспирантуру, докторантуру или на стажировку в научно-исследовательские институты Москвы, Ленинграда, Киева. Именно таким путем были достигнуты в последующие годы качественные достижения в науке. Многие из тех, кто учился в центральных городах, дали хорошие научные результаты, стали профессорами, руководителями научно-исследовательских учреждений и лабораторий, которые под их руководством работали на новом, более высоком научно-методологическом уровне. Ведущие научные центры бывшего СССР на протяжении последующих лет готовили кадры высшей квалификации для республики и проводили совместные исследования.

За период 1956–1962 гг. в Академии было создано 9 новых научных учреждений, количество работающих в Академии возросло в 2,5 раза. По существу все основные и главные научные направления в начале 60-х годов присутствовали в Академии наук Узбекистана, где было 36 научно-исследовательских учреждений, 2550 научных сотрудников. Из них 106 докторов наук, 635 кандидатов наук, 32 академика и 49 члена-корреспондента. Это был этап быстрого роста Академии наук, которая подготовила дальнейшие большие качественные изменения в науке Узбекистана (*Арифов, 1964. С. 26*).

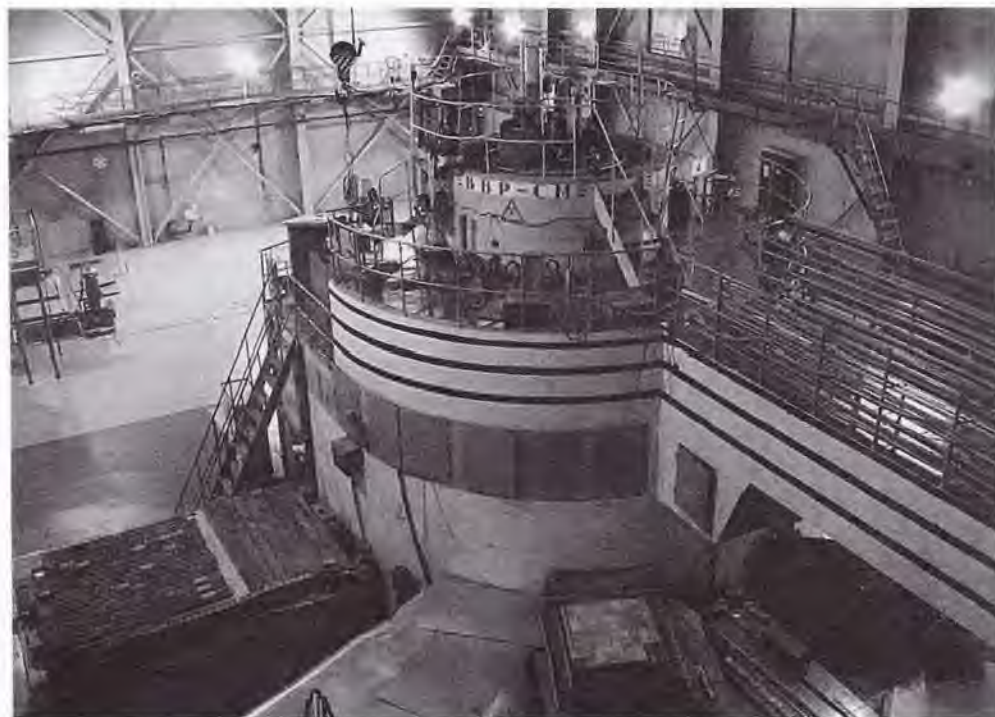
Узбекские ученые внесли важный вклад в решение теоретических в опросов современной геологической науки, что стало основой для открытия новых залежей полезных ископаемых в различных регионах Узбекистана, в частности, ценных залежей цветных металлов и богатейших запасов газовых месторождений в Газли. Это дало возможность обеспечить газом не только нужды республики, но и по газопроводам направить его в другие регионы СССР. За открытие и эксплуатацию уникального газлинского месторождения газа группа ученых была награждена Ленинской премией. За изучение закономерностей распределения рудных месторождений в регионе, позволившее выявить в Средней Азии крупные залежи руды всесоюзного значения, академик АН СССР Х.М. Абдуллаев в 1959 г. получил Ленинскую премию.

Большими достижениями отмечалась работа математиков. Получили развитие новые направления биологических наук: биохимия, биофизика, микробиология, зоология, радиобиология и др.

В середине 60-х годов была проведена структурная перестройка, произошло сужение широкого фронта академических исследований. На Академию наук были возложены организация и осуществление руководства исследованиями лишь фундаментальных направлений естественных и общественных наук. В 1963 г. ряд научно-исследовательских институтов, разрабатывающих практические вопросы отдельных отраслей народного хозяйства, были переданы отраслевым комитетам. В Академии наук осталось всего 18 институтов. В связи с этим появилась возможность усилить развитие таких направлений фундаментальных наук, как физика, ядерная физика, электроника, математика, особенно вычислительная математика и техника, химия, биология, биофизика, биохимия, микробиология, геология и другие, а также весь комплекс общественных наук.

Первая половина 1960-х годов характеризовалась созданием целого ряда институтов физического профиля и успехами в этой области исследований. Особое место по своей значимости занимал созданный в 1959 г. Институт ядерной физики, оснащенный ядерным реактором. Важное место в Институте занимали исследования в области активизационного анализа. По этим разработкам Институт являлся ведущим среди подобных институтов бывшего Советского союза.

В начале 1960-х годов Узбекистан стал одним из важных научных центров физики полупроводников и полупроводниковой техники. В результате успешных исследований впервые в СССР и вторыми в мире (после США) ученым удалось получить высоковольтный сверхчистый кремний, были сде-



Ядерный реактор ВВР-СМ Института ядерной физики АН РУз
Из фотоальбома «Хорезмская Академия Маъмуна». 2006 г.

ланы рекомендации по строительству промышленных объектов, производящих сверхчистый кремний на уровне мировых кондиций. Работу эту возглавляли академики С.А. Азимов и С.В. Стародубцев.

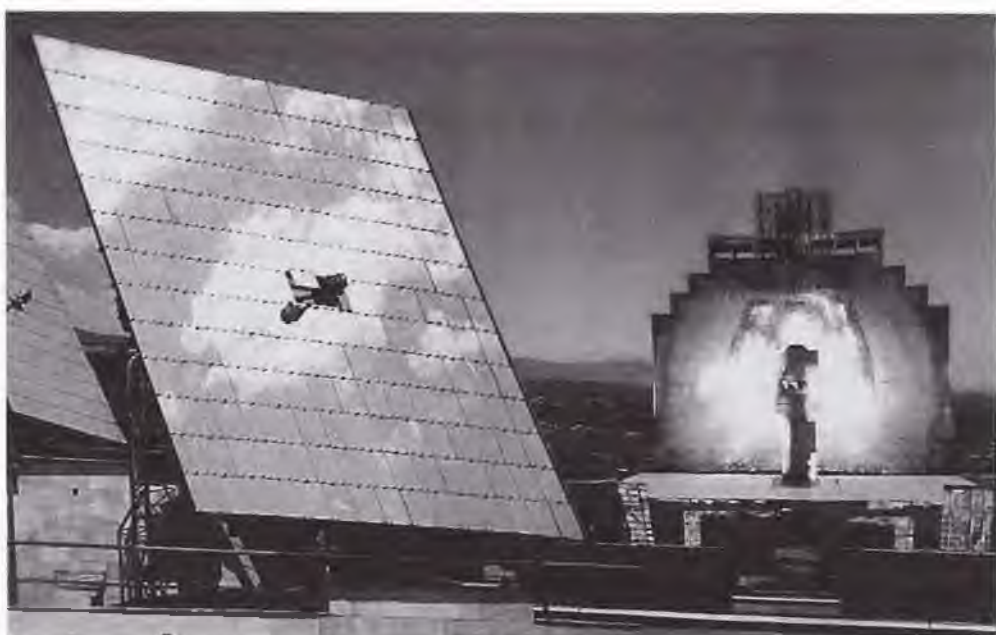
Общепризнанные достижения научной школы узбекских физиков-электронщиков, созданной под руководством академика У.А. Арифова, способствовали организации в 1967 г. Института электроники. Уже в 60-х–70-х годах в Институте стали развиваться новые направления физической электроники, по которым были сделаны фундаментальные теоретические выводы, а также создан обширный банк оригинальных разработок и технологий в области электронных технологий и материаловедения, научного и аналитического приборостроения и экологии. Инновационные работы института получили более 200 авторских свидетельств и патентов США, Франции, Канады, Швейцарии, Германии, Чехословакии и других стран (Академии наук., 1993. С. 72).

Большое научное и практическое значение имели исследования Института краевой медицины по проблемам патогенеза и эндемического зоба и тиреотакзикозов в республике, которые во многом способствовали ликвидации этого распространенного заболевания. Работа по этой теме коллектива ученых дала значительные результаты, получила высокую оценку специалистов не только в республике. В 1969 г. Я.Х. Туракулов и Р.К. Исламбекова – руководители новых разработок, были удостоены Ленинской премии.

В республике получили развитие имеющие большое значение гелиофизические исследования, которые позволили использовать излучения Солнца в народном хозяйстве республики. Возникло новое направление науки и технологии – солнечное материаловедение и высокотемпературные солнечные технологии. Вблизи Ташкента был построен объект «Солнце» (1986 г.), который вместе с физико-техническим Институтом составил НПК (Научно-производственный комплекс) «Физика-Солнце» Академии наук, организатором которого был академик С.А. Азимов. В закладке НПК «Солнце» участвовали президенты бывшей Союзной и Украинской академий наук А.П. Александров и Е.Б. Патон. Академик А.П. Александров высоко оценил факт создания такого важного научного объекта в Узбекистане и возможности, которые он открывал перед учеными.

60-е годы были временем становления Института кибернетики. В Узбекистане возник Вычислительный центр (ВЦ), располагавший современными электронными машинами. Таким образом в республике уделялось большое внимание техническим наукам и развитию технологий. Ученые провели ряд научных исследований по отдельным направлениям кибернетики и информатики: алгоритмической механике и кибернетике, распознаванию образов и искусственному интеллекту, автоматизации механических процессов, информационно-вычислительным системам. Однако далеко не все поставленные в эти годы задачи в полной мере осуществлялись исследовательскими коллективами и служили конкретным нуждам народного хозяйства.

В середине 1960-х годов на первое место вышли проблемы обеспечения взаимодействия и тесного единства науки и производства, крен был сделан в сторону актуализации хлопковых проблем, которые имели громадное значение для республики, где ведущей отраслью была хлопковая. Эти проблемы разрабатывались специалистами ряда академических учреждений. Но главным образом изучались в Институте экспериментальной биологии растений – головного центра по генетике и селекции хлопчатника, физиология



Большая солнечная печь. НПК «Солнце»
В кн.: «Узбекистан – на пути прогресса». 2001 г.

и биохимии. Ученые селекционеры Узбекистана, разрабатывая теоретические основы современной сельхознауки, доказали возможность возделывания в южных регионах высокоурожайных тонковолокнистых сортов хлопка. Были выведены сорта, приспособленные к местным условиям. За выведение новых вилтоустойчивых сортов хлопчатника «Ташкент» автор С.М. Мирахмедов стал лауреатом Государственной премии. Ведущее конструкторское бюро при промышленных предприятиях создали современные типы машин для всех процессов возделывания и уборки хлопчатника.

В республике большую работу проводили и отраслевые научные учреждения, среди них такие крупные институты как Всесоюзный научно-исследовательский институт хлопководства, Среднеазиатский научно-исследовательский институт животноводства, Среднеазиатский институт механизации и электрификации сельского хозяйства и др.

Развитию науки в Узбекистане содействовали многочисленные труды ученых, работавших в вузах, где были созданы специальные исследовательские лаборатории по математике, химии, геологии, биологии и гуманитарным наукам.

В последующие десятилетия в Узбекистане получили развитие многие национальные школы, созданы новые научно-исследовательские институты. Приоритетными направлениями наряду с математикой и физикой стали ядерная физика, физика твердого тела, физика и химия полупроводников, радиофизика, электроника, оптика и спектроскопия, физика ультразвука, исследования космоса, наука о земле, гуманитарные исследования. В 1970-е годы было создано около 20 новых академических подразделений. Это институты, отделения, филиалы секторов, которые образовывались на базе старых институтов,

в результате объединения подразделений или восстановления ранее действовавших. В 1977 г. был создан Отдел теплофизики (Академии наук., 1993. С. 80).

Впервые в Средней Азии на основе ряда лабораторий Института химии начал свою работу Институт биоорганической химии. Основоположителем нового направления был академик А.С. Садыков, создавший известную школу по изучению структуры, свойств и практического применения алколюидов, полифенолов, ядерных белков, гормонов, противоопухолевых препаратов, феромонов. На базе уникального и единственного в Средней Азии подразделения, работавшего долгие годы по теоретическим и прикладным проблемам общей микробиологии и биотехнологии, был организован Институт микробиологии. Руководитель этого Института академик М.А. Музафаров заложил основы школы альгологии и создал приоритетные исследования по систематике и культивированию микроводорослей и использованию их в народнохозяйственных целях. На основе сформированной научной школы А.Ю. Юнусова, в 1975 г. начал свою работу Институт физиологии и биофизики, внесший в дальнейшем вклад в разработку проблем климато-физиологии, экологических аспектов физиологии, водосолевого обмена и адаптации человека и животных (Академии наук., 1993 С. 160).

Важные результаты были получены в области здравоохранения и фармакологии. В 1987 г. Государственный Комитет СССР по делам изобретений и открытий зарегистрировал открытие, сделанное группой медиков Узбекистана под руководством академика АН Узбекистана К.А.Зуфарова, которое коренным образом изменило представления о пищеварении в период раннего детства. Для своевременной диагностики заболеваний и контроля эффективности лечения в Академии наук республики был разработан и освоен промышленный выпуск приборов по диагностике сахарного диабета, инфаркта миокарда, патологий беременности и некоторых видов рака. Особую актуальность для Узбекистана и всей Средней Азии имела диагностика инфекционного гепатита «В» и выявление лиц – носителей этого вируса, число которых достигало от 6 до 17%.

Многолетние комплексные исследования химиков, фармакологов, ботаников, технологов Института химии растительных веществ завершились в 1986 г. получением разрешения на практическое использование четырех уникальных лекарственных препаратов: аллапинина, меламина, тэфестерола и экдистена, которые получили широкое признание в стране и за рубежом.

Активно развивался и комплекс общественных наук. Успешная деятельность и достижения ученых различных направлений сделали возможным открытие новых институтов. В 1970 г. самостоятельным исследовательским центром стал Институт археологии. В это же время для улучшения работы и углубления исследований литераторов и языковедов Институт языка и литературы был разделен на Институт языкознания и Институт литературы, на базе Государственного музея им. А. Навои организован Институт рукописей. Еще ранее в систему Академии был передан музей истории народов Узбекистана им. Айбека.

Комплекс гуманитарных институтов Академии совместно с исследователями, работающими в вузах, проделали большую работу по изучению экономики, истории, фонда рукописей, этнографии, литературы и языка узбекского народа.

Ученые Узбекистана в 1950–1960-е годы создали ряд томов, обобщающих историю узбекского народа и других народов, проживающих на территории Узбекистана, с древнейших времен до наших дней. Публикации богатейшего рукописного наследия Института востоковедения, многочисленные археологические и этнографические экспедиции в различных регионах республики – Ташкент, Самарканд, Карши, Термез, Ферганская долина, Хорезм и другие, дали основу для написания фундаментальных глубоких исследований по отдельным узловым проблемам богатой истории и культуры региона. Это труды С.П. Толстова, Я.Г. Гулямова, Р.Н. Набиева, Г.А. Пугаченковой, Р.Г. Мукминовой, М.Ю. Юлдашева, Р.Х. Аминовой, О.А. Сухаревой, Х. Сулейманова и многие другие. Десятилетия, начиная с 30-х годов, в Хорезме успешно работала археолого-этнографическая комплексная экспедиция под руководством С.П. Толстого. В результате систематического исследования К.Ш. Шаниязова по вопросам этногенеза и этнической истории появилось обстоятельное исследование «Процессы формирования узбекского народа» (2001 г.). Фронтальное исследование классической и современной литературы дали возможность написать и издать многотомные образцы «Узбекской литературы» (в 6-ти томах), «Хамса» А. Навои, а также фундаментальное исследование «История узбекской литературы» (в 5-ти томах) (1977–1981 гг.) и «Из истории узбекской прозы» (1982). Впервые вышли в свет собрания сочинений классиков литературы XX в. – Хамзы, Айбека, Х. Алимджана, Гафура Гуляма, Абдуллы Каххара и др.

На протяжении многих десятилетий лингвисты уделяли огромное внимание теоретическим и практическим проблемам современного узбекского языка, изданы двухтомники «Современный узбекский литературный язык» (1966), «Грамматика узбекского языка» (1975–1976). Впервые узбекский народ получил ряд толковых, а также двуязычных словарей. В их числе несколько изданий русско-узбекского (в 2-х томах) и узбекско-русского словарей. Ученые сделали многое для изучения основных этапов истории развития узбекского языка, фонетики, грамматики, диалектных различий. Вместе с тем в период подготовки Закона о государственном языке (1989 г.) они дали научное обоснование его, наметили пути придания узбекскому языку статуса государственного и расширения его функционирования в общественной жизни. Конечно же, все достигнутое в области науки в Узбекистане сопровождалось трудностями как идеологического порядка, так и материального. Особенно в этот период страдали общественные науки, представителям которых приходилось считаться с диктатом Компартии в области формирования отношения к историко-культурному наследию. В соответствии с этим избирательность, запрет на многие темы, касающиеся прошлого, необходимость чрезмерного восхваления достижений советской власти затрудняли адекватные оценки в области истории, литературы, философии и языкознания.

С достижением независимости республики эти проблемы разрешились, но встала задача укрепления экономического потенциала, политических основ общества, в чем большая роль отводилась науке, ибо только на основе научных достижений, широкого применения новой научной технологии можно было покончить с сырьевой направленностью экономики и развить высоко-развитое индустриальное производство. В проводимой научно-технической политике большое место отводилось науке и прежде всего Академии наук. Для развития науки этого периода были характерны перестройка работы в связи с переходом к рыночным отношениям, более активное использование

научно-технического потенциала в народном хозяйстве, интеграция отечественной науки в мировое научное сообщество, сотрудничество с зарубежными центрами, использование их опыта и инвестиций. В 1991 г. был принят Указ Президента Республики Узбекистан «О статусе Академии наук РУз», который положил начало превращению Академии в самоуправляющееся независимое учреждение. Академия наук получила возможность самостоятельно определять темы фундаментальных и прикладных исследований, готовить кадры с новым мышлением, продуктивнее использовать научный потенциал ученых старшего поколения.

На начальном периоде независимости сложная ситуация в общественно-экономической жизни государства не позволила полностью воспользоваться новыми возможностями. Для полнокровного развития науки пришлось преодолевать существовавшее тогда несоответствие фундаментальных исследований реалиям времени, отставание ряда научных направлений. Переход к рыночной системе в экономике, уменьшение финансирования исследований на основе хозяйственных договоров, повышение цен на материалы, новая налоговая система поставили под угрозу потерю существенной части опытно-производственной базы и кадров, созданных за многие годы научно-практической деятельности. Эти и другие обстоятельства вынуждали ученых, особенно талантливую молодежь, уходить из науки. В 1990 г. Академию наук покинула часть сотрудников научно-исследовательских учреждений, перейдя на работу в вузы и народное хозяйство.

В переходный период перед руководством научных учреждений и всем научным сообществом встал целый комплекс новых проблем, порожденных новой структурой функционирования самого общества. В Академии наук были проведены изменения: принят новый Устав и утверждена новая структура руководства. Служба вице-президентов по научным направлениям, Совет директоров, Научные советы сделали руководство АН мобильным и эффективным.

Указом Президента Республики Узбекистан в феврале 1992 г. для создания благоприятных условий развития научного и технического потенциала, обеспечения научной базой страны был создан Государственный Комитет по координации и развитию науки и технологий при Кабинете Министров Республики Узбекистан. Его главной задачей стало определение приоритетных направлений в науке, повышение качества и эффективности научно-исследовательских работ. В связи с этим были объединены научные коллективы схожего профиля. В эти годы возникли новые институты и центры не только в Ташкенте, но и в регионах. На базе конструкторского бюро НПО «Физика солнца» был создан Институт материаловедения (1991). Институт генетики, созданный в 1992 г., в 1997 г. объединился с НПО «Биолог». С 1994 г. в АН Республики действует единственный в Центральной Азии Институт иммунологии. В 1993 г. на базе проектно-конструкторского бюро стало действовать НПО «Академприбор», которым были созданы десятки новых приборов и оборудования, разработаны новые технологии, внедренные при строительстве Юнус-Абадской линии метро (г. Ташкент), модернизации технической базы учебных заведений Минобороны. Научный центр «Современные информационные технологии» возник в 2001 г. на базе НПО «Кибернетика», Институты «Кибернетика», «Алгоритм-инженерии» КБ и производственных предприятий. Таким же образом появились научно-производственные центры «Ботаника», «Центр наук о земле». Академическая наука благодаря этому еще ближе стала соприкасаться

ся с производством, шло ее интегрирование в народное хозяйство республики. Это сказалось на эффективности внедрения многих научных разработок в сельское хозяйство, промышленность, строительство и т.д.

Вместе с тем на рубеже XX и XXI в. научная деятельность стала развиваться не только в Республиканской Академии и научно-производственных объединениях. Она заявила о себе и в областных центрах, в крупных городах республики. Ряд областных пединституты, преобразованных в годы независимости в университеты, стали центрами исследовательских работ по всей республике. В этот период возникают региональные научные центры в Самарканде, Андижане, Бухаре. Важным событием стало возрождение Хорезмской академии ал Маъмуна, существовавшей в Хорезме почти 1 тыс. лет назад. Здесь в свое время работали такие выдающиеся среднеазиатские мыслители, как Авиценна, Абу Райхан Бируни, Ал Хоразми и др. В нее вошли отделы истории, археологии, философии, языка и литературы, а также биологии.

Существенно повысилась роль науки в преобразовательных процессах всего общества. Узбекистан стал научным центром, обладающим развитой исследовательской материальной базой, обширным научным фондом, квалифицированными научными кадрами. Научно-исследовательский комплекс республики в 2009 г. включал в себя 408 учреждений академического, вузовского и отраслевого профиля, в том числе 149 научно-исследовательских института, 64 научно-исследовательских вузов, 38 проектно-конструкторских организаций, 32 научно-производственных объединений и экспериментальных предприятий, 30 информационно-вычислительных центров (Узбекистан в цифрах..., 2009. С. 175). Ядром научного потенциала сегодня является Академия наук Республики Узбекистан, где функционируют такие крупные научные учреждения, как НПО «Физика солнца», Институт ядерной физики, Физико-технический институт, Институт электроники, Институты биоорганической химии, генетики, химии растительных веществ, НПО «Биолог», Институт сейсмологии, ставший одним из признанных центров экспериментальной гелиосейсмологии в мире, Институт математики и современных информационных технологий, Институт археологии, Институт истории, Институт востоковедения, Институт языка и литературы и многие другие. Исследованиями и научными разработками в 2008 г. было занято 32,8 тыс. человек (Узбекистан в цифрах..., 2009. С. 175).

В последние годы (2006–2008) научными организациями Академии получен ряд важных научных и практических результатов в области естественных и технических наук. В области супрамолекулярной химии открыто новое природное явление, устанавливающее связь между строением и условиями образования полиморфных комплексов. В области физики твердого тела создана теория оптических солитонов в неоднородных средах. Математики разработали методы решения краевых задач в многомерных бесконечных областях. Научный центр «Современные информационные технологии» создал теоретические основы решения сложных задач идентификации, моделирования и управления. Узбекскими генетиками определена структура генов, регулирующих цветение хлопчатника и выявлены белковые маркеры признаков скороспелости, вилто-, засухо- и солеустойчивости. В области ботаники разработана экологическая классификация и создана история развития растительности Центральной Азии. Учеными республики получены новые эффективные удобрения и дефолианты, средства для борьбы с сельхозвредителями, выведены новые сорта хлопчатника и других полезных растений. Разработаны эффективные ме-

дицинские препараты на базе местного растительного сырья Узбекистана – более 30 новых лекарственных препаратов производится АО «Узфармсанонат».

В период независимости произошли важные изменения в комплексе гуманитарных наук. Они были связаны с открывшейся возможностью объективно, с новых позиций всесторонне рассмотреть тенденции и закономерности развития узбекского общества, его духовности с древнейших времен. Снятие запретов с изучения ряда проблем и фактов истории, которые долгие годы были в тени умолчания или неверного толкования, дали возможность историкам изучать реальную историю узбекского народа. По-новому были рассмотрены сущность многих преобразований советского общества и их негативные последствия. Впервые историки разработали концепцию изучения истории узбекского народа и ее государственности, результатом чего стала публикация I тома «Истории государственности Узбекистана». Для роста национального самосознания узбеков имели важное значение публикации ранее неизвестных трудов среднеазиатских мыслителей и просветителей.

В годы независимости открылись новые возможности для тесного международного научного сотрудничества, в ходе которого узбекские ученые показали каким огромным научным потенциалом они обладают. Это сразу же привлекло внимание ведущих исследовательских центров многих стран: России, США, Канады, Германии, Франции, Италии, Швейцарии, Бельгии, Японии, Кореи, Польши, Чехии и др. Формы интеграции ученых весьма разнообразны – сотни совместных грантов и разработок, зарубежные командировки (за 2006–2009 гг. было 650 выездов узбекских исследователей для работы за рубежом и приезд 942 иностранных ученых в Узбекистан), конференции, зарубежные публикации, монографии, статьи и др. Тесные международные контакты характеризуют работу большинства научно-исследовательских институтов, вузов, творческих объединений. Они свидетельствуют о значимости научного потенциала, созданного в XX в. в Узбекистане и тесной интеграции узбекской науки с международным научным сообществом.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ И ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО

Наличие симбиоза разнообразных художественных традиций при сохранении собственного стиля – это важнейшая особенность искусства узбекского народа, развитие которого имеет следующую периодизацию:

- искусство древности с IV тыс. до н.э. до III–IV вв. н.э., включающее несколько периодов – возникновение зачатков искусства (неолит, эпоха бронзы, протогородская культура – IV–I тыс. н.э.), вхождение культуры региона в орбиту ахеменидского влияния (VI–IV вв. до н.э.), греко-эллинистический (IV–II вв. до н.э.) и кушанский периоды (I в. до н.э. – III в. н.э.);

- раннесредневековое искусство V–VIII вв., создававшееся на основе пластического наследия античности;

- искусство исламского времени IX – начало XX в., озаменованное новой эстетикой орнаментального по характеру стиля; внутри этой тысячелетней эпохи существовали свои этапы развития – домонгольский (IX – начало XIII в.), тимуридский (XIV – начало XVI в.) и искусство узбекских ханств и Туркестанского края (XVII – начало XX в.);

- искусство Узбекистана 1920–1980-х годов, когда республика находилась в составе СССР;

- искусство независимого Узбекистана (с 1991 г. по настоящее время), нацеленное на адекватное отражение национальной идентичности узбекского народа.

В конце II – начале I тыс. до н.э. в Средней Азии протекали важные социально-исторические процессы. С одной стороны, отмечается интенсивный прогресс в скотоводческом хозяйстве племен степного круга, с другой – сложение центров культуры орошаемого земледелия. Художественная культура в ту эпоху складывалась в процессе широкого взаимодействия племен и народов, обитавших на территории Узбекистана с сопредельными культурами степного Востока, Сибири, Месопотамии, Ирана, Индии и Китая. Этот период на современной территории Узбекистана представлен керамикой, изделиями из бронзы, камня и кости. Зафиксировано два керамических типа: крашенная керамика земледельческих племен юга и серая керамика степных скотоводческих племен севера. Каждое из направлений отличалось своеобразием изобразительного и орнаментального декора. К числу наиболее интересных памятников относится расписная керамика эпохи бронзы из Чуста и Шурабашата (Ферганская долина).

Значительное число памятников культуры земледельческих племен эпохи бронзы исследовано на юге Узбекистана. Наиболее детально изучению к настоящему времени подвергнуты поселения XVII–X вв. до н.э. – Сапаллитепа и Джаркутан (территория Сурхандарьинской области). Освоение бронзы и появление гончарного круга дали импульс совершенствованию ремесленного производства, ускорению процесса урбанизации. В структуре поселений этого времени просматриваются зачатки городской культуры – укрепленная ци-



Ваза и кувшин. Джаркутан. XV–XIV вв. до н.э.
Фото А. Хакимова

тадель, святилище огня, жилые кварталы с примитивными постройками, мастерские ремесленников.

Разнообразный ассортимент изделий мастеров-ремесленников свидетельствует о развитом уровне религиозных представлений и бытовой культуры. Это круглые медные зеркала, косметические сосуды, бронзовые булавки с навершием в виде животного, ожерелья из разных горных пород. Широкое применение получает высококачественная керамическая посуда в виде бокалов на высоких ножках, шаровидных чаш, низких плоских блюд, горшков, кувшинов, сосудов с длинным носиком, хумов различных размеров и форм, изготовленных из желтой и красной глины. Интересны находки небольших глиняных статуэток-идольчиков (высота 50–60 см), трактованных схематично, с нарушением пропорций, что свидетельствует о начальном этапе формирования религиозно-культовых представлений и зачатков пластического искусства. Степные пространства в эпоху бронзы были заселены скотоводческими племенами. Культура этих племен «степной бронзы» изучена на примере поселения конца III – первой трети II тыс. до н.э. Заман-баба в северо-западной части Бухарского оазиса. Терракотовые статуэтки в виде стилизованных женских фигур из Заман-баба отражают культ прародительницы и охранительницы очага. К числу ведущих религиозных представлений этого периода относится культ огня, воплощавшего символ божественной справедливости, впоследствии вошедший в систему зороастризма. Храмовые комплексы с остатками алтарей огня, ритуальной и бытовой керамической посудой были обнаружены на поселениях Сапаллитепа и Джаркутане на территории Сурхандарьинской области (Шедевры самаркандского музея. 2004. Илл. 5, 6, 10, 11, 14, 18, 22).

В VI–IV вв. до н.э. Бактрия, Хорезм и Согд были завоеваны и включены в состав сатрапий державы иранских Ахеменидов. Находки художественных изделий для этого периода пока малочисленны. Одним из важнейших памятников ахеменидской и эллинистической Бактрии является знаменитый Амударьинский клад или так называемый клад Окса. Находки Амударьинского клада подтверждают, что в Бактрии, как и в Ахеменидской империи в целом, сосуществовали две четко различающиеся художественные традиции, связанные как с древневосточным стилем, развивавшимся в земледельческих оазисах, так и со стилем кочевых племен (*Ставиский, 1978. С. 204, 205*).

Духовная культура и искусство Хорезма доисламского периода представляет собой яркий и впечатляющий феномен. Хронологически он включает древнейший и античный периоды – от ахеменидского до афригидского. Культура древнего Хорезма формировалась на сако-массагетской этнокультурной почве, испытывая при этом воздействие традиций земледельческих цивилизаций классического Востока. Однако с включением региона в орбиту политического влияния империи Ахеменидов традиции искусства восточных монархий начинают играть все большую роль в сложении пластического стиля и семантики образов древнехорезмского дворцового искусства. Это подтверждается стилем наиболее ранних произведений монументального искусства, обнаруженных на городище Калалыкыр I. Даже находясь вне политического влияния Ахеменидов, Хорезм сохранял в своем официальном искусстве традиции древнеиранского искусства и отчасти – эллинистического искусства. Об этом свидетельствуют уникальные находки с городища Кой-крылган-кала – терракотовые статуэтки, плоские керамические фляги с рельефными сценами, архитектурные и статуарные оссуарии, керамические маски, налепы на ручках кувшинов в виде головок львов, протомы животных на концах керамических ритонов, а также изделия из металла, кости, камня, стекла и других материалов (Кой-Крылган-кала. 1967). В терракотовых статуэтках, которые были распространены в Хорезме с IV в. до н.э. до IV в. н.э., отражены образы местных божеств – в основном женского происхождения, возможно, Великой богини Анахиты, связанной с водной стихией – так называемая богиня с шарфом, водные потоки на фигуре которой переданы в виде развевающихся полос, напоминающих шарф (*Воробьева, 1981. С. 185–194*).

Местные формы, типы и религиозно-культурные представления запечатлены также и в статуарных изображениях на погребальных оссуариях из Койкрылганкалы – сидящие на прямоугольных конструкциях мужские и женские фигуры (Кой-Крылган-кала. 1967. С. 232, 241, 246). На более поздних оссуариях из Токкалы (VI–VII вв. н.э.) сохранились не только расписные изображения, но и надписи хорезмийским письмом. Наследие древневосточных традиций запечатлено на фрагментах терракотовых фляг – дорожных сосудов, приторачивавшихся на боках вьючных животных. Они найдены в округе Кой-Крылган-калы (Хорезм) и датируются IV–II вв. до н.э. В рельефных композициях на плоских керамических флягах отражены сцены из придворной жизни, разнообразные сюжеты и образы древнехорезмийских мифов (Кой-Крылган-кала. 1967. С. 201–205; *Толстов, 1962. С. 124, 125*). Многие из них восходят к текстам Авесты и другим зороастрийских сочинений.

Сюжеты росписей и скульптурных композиций с городищ Хорезма свидетельствуют о том, что в постахеменидский или кангюский период здесь были развиты различные виды искусства – танцы, музыка и зрелищные представления. Наряду с образцами хорезмийской письменности, найденных здесь же, этот факт говорит о развитости хорезмской цивилизации в IV–I вв. до н.э.

В годы походов Александра Македонского (330–327 гг. до н.э.) завоеватели ограничивались созданием на юге Средней Азии опорных форпостов. Подлинное приобщение этого региона к греческой цивилизации началось после смерти великого полководца и распада империи Селевкидов. Отсюда традиции эллинистического искусства распространялись далее, в сопредельные области – Согд, Чач, Фергану, Хорезм. Одним из важных свидетельств распространения в Бактрии и Согде эллинистических традиций являются многочисленные терракотовые статуэтки эллинистических богов (Геракла, Диониса, Афины и др.) и различных персонажей греческой мифологии (Сатиры, Эроты и др.), наиболее ранние образцы которых датируются II в. до н.э., а поздние – VII–VIII в. н.э. (*Мешкерис*, 1962; *Мешкерис*, 1977; *Мешкерис*, 1989; Шедевры самаркандского музея. 2004. Илл. 54, 62–66, 75–77, 128–132).

Ярким свидетельством распространения эллинизма стали культы Геракла, излюбленного греческого героя, получившего отражение и в коропластике. Подобного рода статуэтки найдены на ряде городищ Северной Бактрии (Сурхандарьинская область) – Бараттепа, Кара-Пичок, Сар-и Банд. Изображение бородатого Геракла в профиль имеется на сердоликовой гемме-инталии из Дальверзинтепа (Древности Южного Узбекистана. 1991. Илл. 98). Золотые украшения из клада, обнаруженного на городище Дальверзинтепа, свидетельствуют о синкретическом характере культуры этого города, представляющей сплав местной бактрийской, индо-буддийской и эллинистической культур (*Le tresors de Dalverzine-tepe*. 1978. P. 90; *Пугаченкова, Хакимов*, 2001. С. 15, 16).

Черты эллинистического влияния сохранила среднеазиатская античная керамика. Это типично греческие по форме керамические изделия – амфоры, ойнохойи, кратеры, кубки, чаши, найденные на городищах Кара-тепа, Тали-Барзу, Старом Термезе, Дальверзинтепа и других местах Северной Бактрии и Согда. Массовость находок керамических изделий эллинистических форм свидетельствует о широком внедрении греческой культурной традиции в быт местного населения. Амфоры, кубки, фиалы, двуручные кувшины в античный период становятся характерной продукцией местного керамического производства. Она выполнялась на гончарном круге и отличалась выразительной пластикой, изящными формами и высокими технологическими свойствами (Древности Южного Узбекистана. 1991. Илл. 48–50, 146, 147, 150). В целом керамика стала свидетельством широкого проникновения эллинистических влияний в быт бактрийцев. Греческие формы посуды сохраняются вплоть до III–IV вв. н.э. Проникновение посуды эллинистического типа в регионы Согда, Хорезма, Ферганы и Чача ощущается в меньшей мере и связано с общим процессом трансформации и взаимодействия культурных традиций южных и северных регионов Узбекистана.

Образцы настенной живописи эллинистического периода дошли лишь в малых фрагментах. Характерно, что для эллинистического периода (III–II вв. до н.э.) выявлены лишь окраски архитектурных поверхностей и архитектурных



Кувшин. Кампыртепе. II в. до н.э.
Фото А. Хакимова



Ойнохойя. Хатын-рабад. II–III вв н.э.
Фото А. Хакимова

деталей. Но уже на рубеже нашей эры и особенно в первых веках н.э. тематические настенные росписи получили широкое распространение в Северной Бактрии (Древнейшие государства. 1985. Табл. СХХII). Несмотря на фрагментарность образцов этой живописи, можно судить о богатстве ее тем, разнообразии сюжетов и высоких художественных достоинствах. На городище Халчаян (Сурхандарьинская область) обнаружены фрагменты настенных росписей в виде виноградной лозы и кисти и многофигурных изобразительных композиций (Пугаченкова, 1966. С. 144–153). С проникновением в Бактрию буддизма здесь появляются мотивы и образы буддийского искусства. Так, в оформлении двух буддийских монастырей I–III вв. в Старом Термезе – Фаязтепе и Кара-тепе – были живописные изображения Будды, выполненные в нормах сложившегося к этому времени в Индии канона.

Настенная живопись украшала дворец шахов Хорезма в Топраккале (II–III в. н.э.) В груде извлеченных здесь фрагментов есть дворцовые сцены и стилизованный ландшафт Амударьи: воды реки со спиралевидными струями и плещущимися в них рыбами, прибрежные тростники и их обитатель тигр.

Еще в большей мере, чем живопись в античное время в Средней Азии получает развитие пластическое искусство – в монументальных и малых формах. К началу н.э. в бактрийской скульптуре весьма ощутимо воздействие эллинизма, но в еще большей мере демонстрируется стремление к поиску самостоятельного стиля. Свидетельством тому – дворец в Халчаяне на территории Сурхандарьинской области (рубеж н.э.), где располагались целые обширные настенные композиции (Древнейшие государства. 1985. Табл. СХХ).

Около начала нашей эры формируется могущественная Кушанская империя. Консолидации империи способствует и выдвиганию на первый план



Голова воина. Халчаян. I в. до н.э. – I в. н.э.
Фото А. Хакимова



Вельможа. Дальверзинтепа. I в. н.э.
Фото А. Хакимова

буддизма, при сохранении религиозной и культурной толерантности кушан. Одним из интереснейших памятников этого периода являются городище Дальверзинтепа, расположенное в долине реки Сурхан. На городище сохранилась центральная часть небольшого буддийского святилища, расположенного к северу за городской стеной. Ко второй половине I в. относятся сотни фрагментов пристенных статуй и горельефов, оформлявших буддийское святилище за пределами города. Буддийские образы дальверзинской скульптуры подчинены канонам гандхарского ваяния, но в них налицо и свое бактрийское истолкование. Истинным скульптурным шедевром является портрет так называемого кушанского принца, в образе которого совместились буддийская философия «эмоциональной невозмутимости» и греческая традиция пластической выразительности (Древности. 1991. Илл. 113). Тот же симбиоз гандхарской и эллинистической традиции представляет великолепная гипсовая головка дева-ты (Древности Южного Узбекистана. 1991. Илл. 108). Эти скульптурные образы портретны, но самый стиль портретов совсем иной, чем в Халчаяне. Лица дальверзинских статуй выразительны, но эмоционально бесстрастны. В этом прослеживается влияние буддизма с его проповедью устранения от всяческих житейских волнений и суеты (Пугаченкова, Ремпель, 1982. С. 64).

Кушанское искусство стало своеобразным проводником этой синкретической эстетики в другие сопредельные регионы. Так, в первые века нашей эры в искусстве Хорезма более явно начинают ощущаться традиции эллинистической культуры (Топраккала, Гяуркала), ретранслированные сюда из южных регионов Средней Азии (Парфия, Бактрия, Согд). Эти традиции входили во взаимодействие с местными и древневосточными чертами искусства Хорезма, придавая ему особое своеобразие. Наиболее развитыми видами изобразительного искусства в постахеменидский, кушанский и кушано-афригидский периоды была скульптура, изготовлявшаяся в основном из глины с использованием гипса и раскраски, и настенная живопись. Богатая по содержанию образов и пластическому решению пристенная глиняная раскрашенная скульптура и настенная живопись обнаружены в оформлении парадных залов династийного храма – Топраккалы (Археологические и этнографические работы. 1952. Рис. 23, 24. С. 36, 37; рис. 25. С. 38, 39; рис. 10. С. 63). В скульптурных образах доминируют династийные сюжеты – тронные сцены с образами царей, дворцовой челяди, сюжеты передачи власти правителю, освящаемого небожителями в традициях эллинистического искусства. В барельефах Топраккалы изображения зверей и животных сохранили следы сакского «звериного стиля», но влияние эллинистических традиций в них становится более ощутимым.

В период поздней античности традиции эллинизма не угасают. Исключительно интересной, едва ли не единственной в своем роде, является находка на городище Кампыр-тепа в 20 км от Термеза, на юге Узбекистана, бронзового блюда с ручкой в виде головки льва. На обратной стороне ручки дано изображение дионисийского персонажа. Блюдо датируется I–II вв н.э. и в стиле изображения, характере мотивов и композиционного решения являет собой пример симбиоза местных, а также древнеиранских и эллинистических художественных традиций (Хакимов, Ртвеладзе, 2002).

Эволюция античного искусства Средней Азии свидетельствует об исключительном богатстве и разнообразии его тем и мотивов, уникальном симбиозе и скрещении местных традиций культуры с искусством степного Востока, Индии, Ирана, Древней Греции и других регионов. И если на рубеже IV–III вв. до н.э. внешний толчок к подъему местного художественного творчества на новую ступень дал эллинизм, то его прямое влияние было недолгим, да и сказалось в основном в бактрийской и парфянской среде, в то время как в Согде, Шаше, Фергане, Хорезме оно ощущалось благодаря импульсу,



Курильница. Еркурган. Кашкадарья. III–IV вв. Фото А. Хакимова

который давало кушанское искусство. Но каноны эллинистического искусства вскоре были видоизменены, а к раннему Средневековью стали вытесняться местными образами, мотивами и символами.

Начало эпохи раннего Средневековья ознаменовано вторжением на территорию Средней Азии новой волны кочевых племен, в результате которого образуется сначала сильное эфталитское государство, подчинившее на первых порах Сасанидов, а затем могущественный Тюркский каганат. Государство Эфталитов, основанное кочевниками-эфталитами и распавшееся под натиском тюрков в 563–567 гг. н.э., создало условия для контактов различных художественных стилей. Бактрийско-кушанские, сасанидские (Иран) и гуптские (Индия) элементы в искусстве эфталитского царства (монеты, произведения торевтики) сосуществовали без глубокого взаимопроникновения, которое произошло позднее (Шедевры самаркандского музея, 2004. Илл. 118. С. 85).

С установлением власти Тюркского каганата активизировались политические, торговые и культурные взаимоотношения согдийского и тюркского населения. В искусстве наблюдается своеобразный тюрко-согдийский симбиоз. Крупными центрами городского ремесла становятся Самарканд, Бухара, города Южного Согда, Чача, Хорезма. Они были очагами развития гончарного ремесла, стеклоделия, художественного металла, ткачества. Благодаря Великому шелковому пути мастера крупных ремесленных центров Средней Азии усваивали и применяли художественные приемы народов Ирана, Индии, Византии, Китая и др. В то же время территория Согда сохраняла определенную самостоятельность в рамках каганата. Города становятся центрами культурной жизни, здесь строятся великолепные дворцы и замки (*кўшк*), которые украшались прекрасной настенной живописью и скульптурой, резными деревянными панно, местными мастерами создавались замечательные сосуды из золота и серебра. Гончары производили разнообразную глиняную посуду, в ткацких мастерских выделялись шелковые и хлопчатобумажные ткани. Эти согдийские товары расходились по разным направлениям Велико-го шелкового пути.

В отличие от предшествующего периода в искусстве раннего Средневековья на первый план выходит светская тематика. Изобразительное искусство этого времени связано либо с героическим эпосом, либо с культами. Пристенная скульптура и горельеф играют уже не такую роль как в античности. В богатых домах и храмах Согда применяется резьба по глине, ганчу, дереву. Живопись отличается сложностью рисунка и сюжетной фабулы, композиционной насыщенностью и колористическим богатством.

В 1913 г. на городище Афрасиаб (Самарканд) были обнаружены первые образцы согдийского изобразительного искусства – фрагменты настенной живописи. Однако подлинное открытие согдийской цивилизации началось во второй половине XX в., когда были обнаружены великолепные памятники настенной живописи, скульптуры, а также уникальные произведения художественного ремесла. Были атрибутированы как согдийские серебряные изделия, найденные на Урале и в Сибири и раннее относимые к группе так называемого сасанидского металла. Расширение археологических работ открыло новые памятники изобразительного искусства и ремесла южного Согда – на городище Нахшеб, Еркурган, Джартепа, расположенные на территории современной Кашкадарьинской области.



Кружка с вдавненным узором граната.
Афрасиаб. VI–VIII вв.

Фото А. Хакимова



Кружка с фестончатым бортом. Афрасиаб.
VII–VIII вв.

Фото А. Хакимова

В культуре Согда наблюдается расцвет изобразительного искусства и ремесел (Хакимов, 2004. С. 9–14). Очевидно, что в сложении согдийского искусства огромную роль играл процесс взаимодействия с иными культурами, но при этом самобытность местного искусства на всех этапах его весьма осязаема. Наиболее ярко локальные черты искусства проявляются в настенной живописи и скульптуре, керамике, коропластике и торевтике.

Несмотря на широкий спектр связей культуры и искусства Согда с сопредельными регионами, известные памятники позволяют выделить какосновныетридоминирующих направления – северо-восточное (степной, тюркский компоненты и традиция танского Китая), южное (Бактрия-Тохаристан, связанное с эллинистическим и индо-буддийским искусством) и западное (Хорезм и соответственно отражающим преимущественно влияние парфянских и ирано-сасанидских традиций).

Динамизм кочевого искусства находит в согдийском искусстве компромисс с нетерпящей суеты величавостью и степенностью сасанидского творчества. Это можно видеть в пластике этих животных в резном ганче Варахши в 40 км от Бухары (Пугаченкова, Ремпель, 1965. Илл. 105–108;



Антропоморфный ритон. Афрасиаб.
VI–VIII вв.

Фото А. Хакимова

Шишкин, 1963; Шишкин, 1965) и декоре согдийских серебряных чаш (Маршак, 1971. Илл. 14–19, 24–26, 29; Даркевич, 1976. Рис. 4. С. 64. Табл. 10. С. 84).

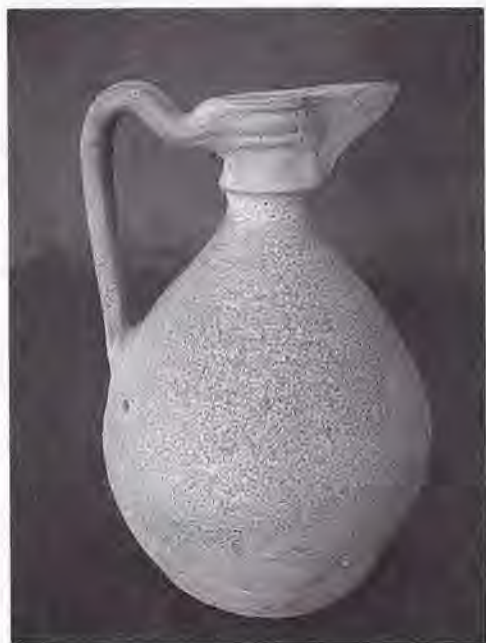
Самым ярким явлением раннесредневекового искусства была безусловно настенная живопись (Альбаум, 1975). Основной лейтмотив этой живописи – борьба с силами зла и тьмы, воплощенная в различных тематических и сюжетных вариациях. Сюжеты росписей подтверждают их светский характер, много тем почерпнуто из местной мифологии и эпоса.

К тохаристанской школе относятся росписи дихканского замка в Бала-лыктепа (Сурхандарья) V–VI вв. (Альбаум, 1960). Здесь в интерьере квадратного зала на синей глади стен развернута единая по сюжету сцена пиршества мужчин и женщин в колоритных костюмах с золотыми и серебряными кубками в руках. Яркая жизнерадостная живопись и само содержание сцены находятся в некотором противоречии со статичностью поз и бесстрастием лиц, что заставляет предположить ее связь с тохаристанской буддийской иконописной традицией.

Обращает на себя внимание живопись согдийской школы во дворце Варахши, столицы владетелей Бухарского оазиса VII–VIII вв. В главном зале был изображен царь (или божество), сидящий на троне в форме крылатого верблюда в окружении сцен придворной жизни: жертвоприношений, охоты, развлечений. Тема утверждения светской и духовной власти правителя соседствует с панорамой эпического содержания, развернутой в смежном, так называемом Красном зале, где мы видим сцену борьбы восседающего на слоне героя с леопардами и фантастическими зверями. Наиболее яркое представление о живописи согдийской школы дают росписи, обнаруженные на Афрасиабе в квартале роскошных резиденций самаркандского правителя

VII–VIII вв. Здесь в большом зале сохранились изображения, сюжетно подчиненные теме прибытия к царю Самарканда послов с дарами из соседних княжеств и отдаленных владений (Шедевры самаркандского музея. 2004. Илл. 157a, b, c, d, e).

Согдийское искусство дает образцы синтеза различных искусств – живописи и скульптуры. Наиболее ярко этот синтез проявился в оформлении дворца Варахши. Сюжетные мотивы были нацелены на идеализацию правителя и носили репрезентативный характер. Этот прием героизации был характерен для тюркской дидактической традиции. Раннесредневековая пластика представлена как объемной скульптурой, так и рельефными изображениями из дерева и ганча, обнаруженной на таких памятниках как Варахша, Кувекурган, Афрасиаб и др. (Шедевры самаркандского музея. 2004. Илл. 122, 123, 127).



Кувшин, посыпанный слюдой. Кафир-кала. VI–VII вв.

Фото А. Хакимова

К числу оригинальных памятников этого периода относятся оссуарии или астаданы – специальные культовые керамические костехранилища, применяемые в погребальных обрядах огнепоклонников. Первые, так называемые статуарные, оссуарии из Хорезма в регионе появились в III–II вв. до н.э. (Кой-Крылган-кала. 1967. Рис. 89, 90. С. 232; рис. 94. С. 241; рис. 96. С. 246). Примерно в III в. н.э. статуарные оссуарии исчезают. Им на смену приходят саркофагообразные, сводчатые, прямоугольные, с фигурками птиц на крышках, ящики. Именно в Хорезме сформировался тип оссуария, который в раннесредневековое время станет одним из наиболее распространенных во всех областях Средней Азии – прямоугольный ящик с четырехскатной крышкой. Поздние оссуарии Хорезма отличаются росписным декором с изображением сцен, встречаются также надписи: имя покойного, его отца, датировка жизни, благопожелания душе (Ягодин, Ходжайов, 1970. С. 112, 113, 120, 121).

В позднеафригидскую эпоху (VI–VIII вв. н.э.) в Хорезме возникает новая эстетика, отличная от античных художественных взглядов. Отражая связь с наследием древневосточного искусства, культура Хорезма все более сближается с традициями сопредельных регионов Средней Азии, а через них – с кругом образов Индии и Восточного Туркестана. Это наглядно демонстрирует группа серебряных с позолотой изделий с хорезмийской надписью (Даркевич, 1976. Табл. 25, 26. Рис. 14. С. 107). Керамические сосуды, стеклянные и каменные бусы, фрагменты одежды из хлопка, шерсти и шелка, бронзовые изделия, а также медные хорезмийские монеты свидетельствуют о высоком уровне урбанизации и общественного развития раннесредневекового Хорезма (Культура и искусство. 1991. С. 90).

В Самаркандском музее представлена большая коллекция в основном согдийских оссуариев, имеющая различные формы – прямоугольные, овальные (Шедевры самаркандского



Оссуарий с антропоморфным налепом на крышке. Ташкентская область. VI–VII вв.
Фото А. Хакимова



Оссуарий в виде лошади. Тугай мазар. VI–VII вв.
Фото А. Хакимова



Чаша коническая. Афрасиаб. Х в. Надпись почерком куфи: «Подготовка к делу избавит тебя от раскаяния»
Фото А. Хакимова

Завоевание арабами Средней Азии и проникновение ислама происходит на рубеже VII–VIII вв., однако в культуре эти события находят отражение лишь начиная с IX–X вв. Именно в это время происходит формирование и развитие нового орнаментально-декоративного стиля, положившего начало так называемому мусульманскому искусству региона (Хакимов, Голь, 2009. С. 4, 5). Наступает новый период в искусстве Среднеазиатского Междуречья. Монументальная роспись и скульптура предшествующих веков, в изобилии представленная в памятниках региона доисламского времени, начиная с VIII в., постепенно исчезает. Орнаментальное искусство становится одной из доминант мусульманской эстетики, определяя особенности стиля художественного ремесла и оформления архитектурных сооружений на протяжении всего средневекового времени.

В истории искусства эпоха ислама длилась более чем тысячелетие и имела свою периодизацию. Становление и формирование мусульманского стиля искусства происходит в IX–X вв. и продолжается вплоть до монгольского нашествия – начала XIII вв. Второй период включает искусство эпохи Амира Темура и Темуридов – с конца XIV до начала XVI в. В это время наблюдается взлет искусств, поэзии и науки. И, наконец, третий период – с конца XVI до XIX в., период узбекских ханств, отмеченный распадом огромного государства Амира Темура, заметным застоєм в сфере экономики, международной торговли и градостроительства. Универсальный стиль предшествующей эпохи уступает место традициям локальных художественных школ. Архитектура и ремесла испытывают определенный спад.

С развитием и утверждением исламского богословия негативное отношение к изобразительным формам в искусстве, в том числе к изображениям

музея. 2004. Илл. 137–153). Они украшались рельефными изображениями на вертикальных стенках. Лишь иногда крышка оссуария оформлялась в виде небольшой фигурки человека. Оссуарии Согда датируются в основном V–VII вв. и сцены, изображённые на них, связаны с божествами и персонажами зороастрийской религии. Раннесредневековое искусство региона по духу и стилю больше связано с предшествующим античным временем, чем с последующим мусульманским Средневековьем, хотя оказало огромное влияние на последующее развитие среднеазиатского и шире всего мусульманского искусства.

живых существ на произведениях прикладного искусства, допускавшимся в первые века ислама, усиливается и орнамент становится доминантой новой эстетики. В IX–XI вв. наиболее распространены растительно-геометрические узоры, а также эпиграфический орнамент. Они наносятся на поверхность многочисленных произведений прикладного искусства – изделий из керамики, бронзы, дерева, стекла, ковров, тканей и находят отражение в украшении памятников архитектуры.

В связи с интенсивным ростом торговых городов в IX–XII вв. производство художественных изделий и архитектурный декор становятся основными формами пространственно-пластических искусств. Произведения мастеров ремесленников были не только предметом международной торговли, но и своеобразной формой духовных контактов и взаимообогащения культур мусульманских народов. Условия общения вызывали параллели и многочисленные аналогии в формах и декоре изделий искусства Мавераннахра, Хорасана и других стран Среднего и Ближнего Востока. Вместе с тем, при всей общности стилевых черт, искусство каждого региона исламского мира имело свои характерные особенности, обусловленные предшествующими историческими и культурными традициями.

Керамика. Начиная с IX в. одним из наиболее распространенных видов художественного ремесла становится керамика. В IX–XII вв. керамическая посуда становится массовой и широко входит в быт населения. В керамике этого времени произошли значительные изменения – появляются новые формы изделий, иные технические и художественные приемы их оформления, меняется и содержание декора. Прежние мотивы продолжают существовать, но в их трактовке преобладает орнаментальное начало. Ведущим в украшении изделий становится растительный и геометрический орнамент, активно вводятся арабские надписи, постепенно превращающиеся в нечитаемый узор.

С конца VIII – начала IX в. в городах Средней Азии появляется и получает широкое распространение во все последующие времена глазурованная или поливная керамика. На протяжении IX–XII вв. она достигла здесь настоящего художественного совершенства и высокого технического качества. В этот период сформировались ведущие центры керамического искусства. Главным центром поливной керамики был Афрасиаб – древнее городище Самарканда (*Таиходжаев, 1967; Шишкина, 1979; Шишкина, 1986; и др.*).

В изделиях афрасиабской керамики наиболее часто встречаются растительные узоры, которые зачастую превращаются в буквы эпиграфических



Блюдо с птицами. Афрасиаб. X – начало XI в.
Фото А. Хакимова



Блюдо с птицей. Афрасиаб. Конец X – начало XI в.
Фото А. Хакимова

2000. Р. 414; Шедевры самаркандского музея. 2004. Илл. 178–213). Стиль изображений домонгольской керамики Афрасиаба имел свою эволюцию. В декоре изделий IX–X вв. ещё сохраняется определенная целостность рисунка и натурализм изображений, хотя и намечается стремление к их стилизации. В XI в. происходит существенная смена стиля – господствует орнаментально-декоративный узор, которому мастера подчиняют все элементы рисунка. Характерен в этом отношении процесс постепенного превращения изображений птиц или животных путем стилизации в орнамент (Шедевры самаркандского музея. 2004. Илл. 194–196).

Афрасиабская керамика играла ведущую роль в регионе, но не была единственной. Славилась в ту пору поливная керамика Шаша, Ферганы, Хорезма и Чаганиана (Кальтер, 1997). В шашской и ферганской керамике X–XII вв. преобладает оливково-зеленая гамма с использованием коричневых, охристо-красных, черных, желтых оттенков. Орнаментика этой керамики включает изображения животных, птиц, рыб, отражавших местную символику и фольклорно-поэтические представления. Иконография некоторых образов заимствована из репертуара раннесредневековой торевтики этих районов. Характерны в этом отношении изображения уток, аистов, оленя с ветвистыми рогами.

Торевтика. VIII–X вв. были завершающим этапом в развитии традиций доисламской раннесредневековой торевтики Средней Азии и в то же время – это был переходный период, когда формировались черты нового художественного стиля. В художественной утвари из драгоценных металлов VIII–IX вв., предназначенной для знати и зажиточных слоев общества, на первый план выдвигается светская тематика – сцены пиршеств и тронных восседаний, охотничьи подвиги и сюжеты единоборства. Не менее популярными были и культово-мифологические сюжеты эллинистического, индо-иранского и, в основном, местного согдийского происхождения.

В VIII–X вв. в Мавераннахре ещё были живы традиции согдийского металла. Стройные кувшины с узким горлом и широким грушевидным туловом, ложчатые полусферические чаши и круглые плоские блюда, небольшие

надписей, а также хвосты и клювы птиц. На многих изделиях встречается геометрический орнамент в виде плетенок, квадратов, треугольников. Среди птиц наиболее часты изображения фазана, петуха, голубя, утки, а среди животных – архара (горного козла), коня, гепарда, льва. Все эти мотивы нередко предстают во взаимосочетании на одном и том же изделии. Антропоморфные изображения на афрасиабской керамике встречаются крайне редко (Hakimov,

кружки различных силуэтов украшаются рельефными, чеканными и гравированными узорами (Даркевич, 1976. Табл. 8–11, 16–19, 33). В тематике изделий ещё сохраняются доисламские мотивы, восходящие к раннесогдийской и сасанидской традиции, но в это время мастера стремятся подчинить их декоративным целям и происходит стандартизация композиционных схем, знакомая по поливной керамике X–XII вв. В торовитке VIII вв. начинается процесс стирания особенностей локальных художественных школ, нарождается стиль, отражающий тенденции нового времени.

В середине XI в. в прикладном искусстве наступает смена художественного стиля. С этого времени получают распространение новые формы изделий из бронзы и меди – прямоугольные подносы, кувшины с шаровидным туловом и граненым горлом, небольшие цилиндрические чернильницы и ступки, полусферические чаши и бронзовые зеркала. К XII в. они украшаются стилизованными изображениями зверей и птиц, вплетающимися в узорный орнамент. Самым распространенным приемом нанесения орнамента становится гравировка, наиболее полно отвечающая основным декоративным принципам того времени – плоскостности, ковровости узора. Смена стиля в XI в. коснулась не только приемов орнаментального украшения – заметно меняются и очертания сосудов: от неказистых, несколько громоздких силуэтов (IX–X вв.) к более изящным и плавным абрисам, уравновешенным пропорциям (XI – начало XIII в.). В этих видоизмененных силуэтах уже с трудом угадываются формы согдийских и позднесасанидских изделий из серебра, к которым они восходят. В декоре бронзовых изделий XI–XII вв. особую популярность получают изображения крылатых сфинксов и козлов, львогрифонов и человекоголовых птиц, потерявших прежнее мифологическое значение и перешедших в разряд фольклорно-сказочных персонажей. Не исчезают и сюжеты светского характера, также получившие новую окраску. Изображения тронных сцен, охотничьих подвигов, пиров и развлечений знати помещаются в небольшие медальоны, ритмично расположенные на поверхности изделия, и становятся частью орнаментального украшения различных предметов обихода. Животный мир на изделиях бронзы XI–XII вв. сводится к изображениям зайцев, собак, ланей, гепардов в сценах звериного гона, козерога и тельца в композиции «Знаки Зодиака», а также птиц и рыб в медальонах вне какого-либо сюжета. Эти гравированные изображения заключаются



Поднос с изображением крылатого сфинкса. Самарканд. XII в.

Фото А. Хакимова



Подставка 8-гранная. Мавераннахр. XII в.
Фото А. Хакимова

в отдельные картуши или круглые медальоны, которые прерывающимся декоративным обручем охватывают тулово высоких кувшинов и сферических чаш. Декоративное начало берет здесь верх (Шедевры самаркандского музея. 2004. Илл. 245–254).

Новым было широкое распространение в декоре изделий художественного ремесла эпиграфического орнамента. Надписи почерком «строгий» и «цветущий» куфи и насх состояли

из тривиальных благопожеланий типа «слава, успех, здоровье, счастье и т.д.» владельцу сосуда или чаши. Так же как и в поливной керамике, на изделиях бронзы эпиграфические надписи постепенно стилизуются, превращаясь в своеобразный «письменный орнамент». В отдельных случаях буквы эпиграфических поясов завершались человеческими личинами или стилизовались под звериные морды. Со временем надписи стилизуются и становятся неразборчивыми.

Особой отраслью художественной обработки металла было изготовление ювелирных изделий и предметов вооружения. Изделия ювелиров – женские украшения, детали конской сбруи и воинского снаряжения – выделывались из золота, серебра, меди, бронзы, латуни и других металлов. В украшениях использовались вставки из изумруда, бирюзы, сердолика, халцедона, граната, горячего хрусталя или стекла. Средневековые ювелиры владели многообразными техническими приемами – искусно пользовались техникой литья, чеканки, золочения или инкрустации серебряными листами, применялась разнообразная обработка камней.

Исторические хроники и поэтические произведения этого времени содержат описания ювелирных украшений, деталей вооружений и предметов роскоши из серебра и золота, поражающих обилием инкрустации дорогими камнями – алмазами, рубинами, изумрудами, бирюзой, жемчугом. В перечне предметов – золотые и серебряные вазы, блюда, чаши, а также золотой кубок весом до 4-х с лишним килограмм, заполненный жемчугами, яхонтами и бадахшанскими ладами, серебряные и золотые пояса, украшенные драгоценными камнями, ожерелья с особо ценными жемчугами (История материальной культуры..., 1969. С. 93, 115, 124, 302, 309, 354, 388, 483).

Ювелирное искусство. В IX–XII вв. ювелирное искусство подверглось тем же изменениям стиля, что и другие виды художественного ремесла. В оформлении многочисленных бронзовых амулетов-подвесок с гравированными изображениями птиц, зверей чувствуется нарастающее преобладание растительно-геометрического узора (Шедевры самаркандского музея. 2004. Илл. 261–265). Вводятся арабские надписи с благопожеланиями, окаймляющие зооморфные изображения в круглых медальонах, иногда выполнявшихся в рельефной или прорезной технике.

Наряду с изделиями из глины, металлов и драгоценных и полудрагоценных камней в Хорасане и Мавераннахре были распространены изделия из других твердых материалов – стекла, дерева, кожи, а также предметы из папье-маше. Расцвет стеклоделия в этих регионах приходится на IX–XII вв., хотя и в предшествующие периоды встречались уникальные произведения. В домонгольский период широкое распространение получают стеклянная столовая и химическая посуда, парфюмерные флакончики и другие бытовые изделия. Изобразительные мотивы на них редки, а имеющиеся несложны и выполнены в технике выдувания в форму или путем тиснения штампом (Шедевры самаркандского музея. 2004. Илл. 238–244).

Косторезное искусство народов Среднеазиатского Междуречья в VIII–XI вв. представлено многочисленными экземплярами бытовых предметов – ухверток, туалетных ложек, конических пуговиц и прочих мелких изделий. В XI–XII вв. техника гравировки на изделиях из кости не встречается, но в быту населения остаются популярными различные костяные изделия – пуговицы, ложки, гребни и т.д. (Шедевры самаркандского музея. 2004. Илл. 256–260).

В жизни и быту узбекского народа издревле особое место занимали разнообразными изделиями текстиля, практическое назначение которых сочеталось с высокохудожественным оформлением. Они охватывали все основные сферы жизнедеятельности человека – одежду и внутреннее убранство жилища, в котором ковры, дорожки, занавеси, различные виды подушек заменяли по существу мебель. Одежда и ковры были показателем социального положения человека.

В домонгольский период в Самарканде и Бухаре производились шерстяные, хлопчатобумажные, льняные, шелковые, а также смешанные по технике ткани типа парчи, серебристые ткани – симгун. В Бухаре в специальных ткацких мастерских изготавливались изделия, ввиду своей ценности служившие своеобразной денежной единицей. Здесь производились ковры, паласы, декоративные занавеси, узорчатые ткани для наволочек на подушки, небольшие молитвенные коврики, попоны и т.д. В XI–XII вв. в Мавераннахре производились ткани в подражание импортированным образцам из Китая и Египта, которые благодаря мастерству местных ткачей пользовались большим спросом во всем мусульманском мире и были предметом экспорта. Это ткани «хитойи» и



Блюдо с кустом. Самарканд. XV в.
Фото А. Хакимова

«синизи», «ушмунские», «дабикки», «табаристанские» и др. (Пугаченкова, Ремпель, 1982. С. 262).

Ковроделие и кошмоваление, сырьем для которого служила шерсть овец и верблюдов, были развиты в основном в скотоводческой среде, производство же тканей, золотое шитье, вышивка крупных декоративных изделий являлось по преимуществу городским или сельским ремеслом. В домонгольский период особой славой стали пользоваться ковры и ковровые изделия кочевых тюркских племен – огузов, сельджуков, карлуков, занявших ключевые позиции в создании и управлении государствами на территории Средней Азии и Хорасана в этот период. Империи Газневидов, Караханийдов, Сельджукидов были основаны представителями тюркских племен, что ускорило процесс включения и адаптации традиций их бытового уклада и эстетических идеалов в круг социальной и культурной жизни всего мусульманского мира. В свою очередь традиции искусства земледельческих народов оказывали влияние на характер стиля этих изделий, что проявлялось в содержании и принципах построения орнаментальных узоров ковров и ковровых изделий тюркских племен.

Нашествие орд Чингизхана в начале XIII в. опустошило среднеазиатский оазис, были разрушены многие города, наступил сильный экономический кризис. Только в XIV–XV вв. узбекский народ вновь встал на путь возрождения культуры и государственности. Это время отмечено восстановлением городов, строительством новых грандиозных памятников архитектуры, развитием искусств, поэзии и ремесел. Развитие ремесла в государстве Амира Темура и Темуридов проходило в период значительного усиления роли ислама в государстве. В то же время в искусстве и в ремесле достаточно очевидно начинает проявляться светская линия, нашедшая свое наиболее яркое воплощение в дворцовом искусстве царствующей династии. Процесс нивелировки локальных художественных традиций, начавшийся в арабо-мусульманском мире еще в VIII–XII вв., в послемонгольский период был продолжен. Однако доминантой в этой исторической ситуации выступает уже не религия, а скорее процессы, связанные с политикой Амира Темура, направленной на оживление торгово-экономических связей и концентрацией лучших мастеров Среднего и Ближнего Востока в столицах империи Темуридов – Самарканде, а затем Герате.

Признанными центрами искусства и ремесла были также Бухара, Шахрисабз, Ташкент, Термез и многие другие, которые стали местами контакта и культурного взаимодействия не только между собой, но и с такими крупными регионами, как Китай, Индия и арабские страны. Стабильность государства Амира Темура, благоустройство крупных городов и их окрестностей, а также расширение поливного земледелия служили стимулом для развития ремесла, укрепления отдельных их видов. Складывались новые и росли традиционные кварталы ремесленников, появлялись связанные с этим новые улицы, места оживленной торговли – торговые ряды, закрытые потолками и куполами.

Искусство и ремесла XIV–XV вв. представляют собой логическое развитие эстетики домонгольской эпохи с ее приверженностью к орнаменту. Самарканд славился производством прекрасных произведений художественной керамики, стекла, торовтики, изделий из кости, мрамора, оникса и дерева, здесь изготавливались лучшие сорта бумаги, широкой известностью пользовались шелковые, хлопчатобумажные и шерстяные ткани.

Художественная керамика. После преодоления последствий монгольского нашествия в Мавераннахре восстанавливаются центры гончарного искусства. Для изготовления керамических изделий использовалась местная глина, в том числе добывавшаяся из окрестностей Самарканда. Гончары изготовляли разнообразную посуду. На территории темуровской цитадели, в археологических слоях XV в., найдены разнообразные чаши, большие и малые блюда (*Лугаченкова, 1950. С. 94–96*).



Блюдо. Самарканд. XV в.
Фото А. Хакимова

Особый взлет в развитии поливной керамики падает на конец XIV – начало XV в. В этот период появляется новый тип керамики – подражание импортированному китайскому фарфору. Местные мастера, не зная технологических секретов китайского фарфора, тем не менее достигали яркого художественного эффекта, и такая керамика являлась предметом экспорта, в том числе и в Европу, и высоко оценивалась современниками.

Фарфоровидная керамика производилась в различных городах Средней Азии и Ирана – Самарканде, Бухаре, Шахрисябзе, Мерве, Ургенче, Мешхеде, Кермане, Герате. При Улугбеке существовала специальная мастерская *Чиннихона*, расположенная в пригороде Самарканда. Стиль «китайского фарфора» был одним из самых распространенных в эту эпоху, а произведения местных мастеров порой было невозможно отличить от оригинальных образцов (*Lentz, Lowry, 1989. Илл. 31 Р. 106*). Прекрасные образцы бело-голубой керамики такого стиля были созданы мастерами Самарканда и Бухары. Рассматриваемый период характеризуется окончательным формированием и широким распространением в Средней Азии «темуридского керамического стиля», значительно отличавшимся от керамики предшествующего периода и, в несколько видоизмененной форме, продолжавшим бытовать в XVI–XVII вв.

Именно в эпоху Темуридов происходит постепенный отказ от старых и переход к новым формам изделий, широкое распространение синей цветовой гаммы. Наряду с образцами подражания, характерными для начального этапа, когда местные мастера переносили почти без изменений в декор изделий дальневосточные мотивы и сюжеты, постепенно появляются и такие произведения, в которых творческая импровизация художников способствует созданию нового синкретического орнаментального стиля. На поверхности плоских крутлых блюд или невысоких чаш художник-орнаменталист свобод-

но размещает рисунки с изображениями птиц, цветов, фантастических фениксов, драконов или свободно разгуливающих косуль.

Таким образом, отличие темуридской керамики от домонгольской коснулось цветовой гаммы, орнаментики и технологических приемов. Живописный стиль теплых тонов керамики X–XII вв. сменяется в эпоху Темуридов более графичным по рисунку и холодным по колориту стилем фарфоровидной керамики с белым фоном и голубой росписью и сине-голубой керамики с черной подглазурной росписью.

При сохранении общих эстетических канонов в керамике XV–XVI вв. художественная манера и стиль становятся более свободными и раскованными. В этот период мастера-керамисты занимались и производством архитектурно-облицовочной, резной и тисненной терракоты, изразцов, глазурованных плиток и расписной майолики, интенсивных и устойчивых по цвету, придающих своеобразие декоративному убранству памятникам зодчества. Бирюзово-голубой колорит, внесенный в архитектурное пространство мастерами керамики, стал символическим выражением искусства эпохи Темуридов. В отличие от посудной керамики архитектурно-облицовочная керамика не испытывала существенного воздействия китайских художественных традиций и ведущими мотивами были переплетающиеся узоры растительно-геометрического и эпиграфического характера.

Торевтика. Блестящего расцвета в эпоху Темуридов достигает искусство художественной обработки металла. В этот период воздействие западных центров Среднего и Ближнего Востока в торевтике Мавераннахра начинает ощущаться с большей силой. В изделиях местных мастеров усиливается стремление к изощренности орнаментального узора и изысканности форм сосудов, использовании фигурных украшений в виде деталей – ручек, подставок для изделий. Это воздействие ощущается и в технических приемах – в Мавераннахре начинает использоваться техника инкрустации бронзовых и медно-чеканных изделий серебряными нитями.

Небольшой круг знати пользовался дорогой посудой, окаймленной золотом и серебром. О художественных традициях торевтики XIV–XV вв. свидетельствуют бронзовые изделия, обнаруженные в мастерской близ площади Регистан в Самарканде (*Nakimov, 2000. P. 435*). Это более 60-ти произведений различного назначения – котелки, чаши, кувшины, крышки и подставки для сосудов, предметы и утварь бытового назначения – медные ложки, весы. В составе клада наряду с обычной ремесленной продукцией имеются подлинные произведения искусства, в оформлении которых проявились черты нового времени – более измельченный орнамент и техника инкрустации серебром.

Особую группу изделий XIV – начала XV в. составляют предметы из бронзы из мавзолея Ходжа Ахмада Йасави в г. Туркестан. Известно, что сам мавзолей был сооружен по приказу Амира Темура в период его паломничества к могиле Ахмада Йасави. Из всей группы изделий в первую очередь привлекает внимание литой котел, поражающий величественными размерами и превосходной орнаментальной обработкой внешней стороны. Надписи на его внешних сторонах, выполненные почерками сульс и куфи, содержат сведения о времени изготовления, заказчике и мастере, его создавшем: «Приказал построить это место для питья эмир величайший..., амир Темур Гураган, да освятит Аллах всевышний царство его, для усыпальницы шейха

ислама, султана шейхов в мире, шейха Ахмада ал-Йасави, да освятит Аллах дух его великий. 20 шавалья года 801» (25 июня 1399 г.). В оформлении шести многоярусных светильников наряду с орнаментальными украшениями имеются надписи как исторического содержания, так и благожелательные (*Lentz, Lowry, 1989. С. 30, 31*). Надписи исторического характера содержат указания на то, что изделия сделаны по приказу Амира Темура и содержат имя мастера и дату – 1397 г. (*Иванов, 1981. С. 78*).

Ювелирное искусство. Специальной отраслью художественной обработки металла было изготовление ювелирных изделий и предметов вооружения. Ювелиры-заргары специализировались на изготовлении золотых серег, браслетов и других дорогих изделий. Изделия ювелиров выделывались из золота, серебра, меди, бронзы, латуни. В украшениях использовались вставки из изумруда, бирюзы, сердолика, халцедона, граната, жемчуга, рубина, хрусталя или стекла. Предметом искусства становятся также детали конской сбруи и воинского снаряжения. Убранные изысканными узорами и накладными украшениями из драгоценных металлов и камней пояса, шлемы, сабли, боевые топоры и другие атрибуты военного снаряжения предназначались в основном для знатных вельмож и полководцев. Один из таких шедевров – кольчуга внука Амира Темура, сына Шахруха Султана Ибрахима, поясные картуши которой украшены изысканным золоченым орнаментом (*Lentz, Lowry, 1989. Илл. 31. Р. 107*).

Дерево, нефрит и мрамор использовались при изготовлении как бытовых изделий, так и элементов архитектурного убранства – колонн, дверей, панелей, надгробий и т.д. Косторезное искусство эпохи представлено разнообразными бытовыми предметами – кость используется в основном в оформлении рукояток мечей, ножей, деталей воинского снаряжения.

Многочисленные предметы – сундуки, шкатулки, подставки для книг – лауки, музыкальные инструменты, низенькие столики и атрибуты тронного убранства – изготавливались из различных пород дерева. В этой сфере наряду с массовыми изделиями создавались подлинные шедевры искусства. К такого рода уникальным произведениям относится резная шкатулка из сандалового дерева, принадлежащая Мирзо Улугбеку или Шахруху. Шкатулка была выполнена в Средней Азии в начале XV в. и покрыта сплошным ковром растительных арабесок, а ручки и замки сделаны из золота (*Lentz, Lowry, 1989. Илл. 49. Р. 142, 207*). В декоре шкатулки ощущаются традиции орнаментального стиля мусульманского мира и мотивы популярных в империи Темуридов китайских сюжетов – на крышке шкатулки, между двумя картушами, содержащими надписи с титулатурой и именем Мирзо Улугбека, помещен медальон с изображением фантастических драконов. Сравнение стиля декора этой шкатулки и других произведений XV в. – резных дверей из мавзолея Шамсиддина Куляля из Шахрисябза и мавзолея Гур-Эмир в Самарканде с орнаментикой резного дерева XIV в. показывает определенную эволюцию стиля. Возрастает стремление мастеров к изощренности узора, максимальному заполнению им поверхности декорируемых изделий. Орнамент становится более дробным и измельченным.

Образцы резного дерева XIV–XV вв. свидетельствуют о высоком уровне орнаментального искусства средневековых резчиков по дереву. В этих изделиях использовались два основных способа художественной резьбы – в XIV в. преимущественно простая техника украшения выемчатым или вре-

занным узором, а в XV в. – более сложная безфоновая резьба, создававшаяся путем удаления фона.

Высокого уровня достигает камнерезное искусство эпохи. Мастера-камнерезы создавали изделия как бытового назначения – посуду, утварь, геммы-печати для перстней и т.д., так и детали архитектурного убранства. Особенно активно использовался труд камнерезов при изготовлении надгробных плит для династийных усыпальниц. Сохранилось несколько уникальных изделий из нефрита и агата – чаш, шкатулок и других предметов. В них проявилось высокое мастерство камнерезов как в полировке материала, так и в его объемно-пластической обработке. Элегантны по форме и безупречны по обработке изделия из белого нефрита – кувшин Мирзо Улугбека с ручкой в виде дракона (Lentz, Lowry, 1989. Илл. 46. Р. 144), и небольшой сосуд, изготовленный для известного Темурида Байсунгура (Lentz, Lowry, 1989. Илл. 50. Р. 143). Что касается архитектурных или ритуально-культовых объектов из мрамора и нефрита, то в их декоре преобладал плоскостной растительно-геометрический узор в сочетании с эпиграфическими надписями. Истинными шедеврами камнерезного искусства является надгробие из усыпальницы Гур-Эмир в Самарканде, выполненное из различных сортов мрамора и нефрита, и мраморное надгробие Хакима ат-Термези (XV в.) в Термезе.

Искусство периода узбекских ханств – Бухарского, Хивинского и Кокандского – не достигает вершин предшествующего периода. Их изоляция привела к замкнутости и все большей локализации художественных процессов. Практически прекращается развитие миниатюры, снижается уровень архитектуры. Лишь прикладные искусства развиваются стабильно – мастера-ремесленники, основываясь на традиционных приемах и технологиях, и в этот период создают уникальные произведения из керамики, дерева, кости, камня.

Керамика. В керамике этого времени традиции темуридского стиля еще сохраняются, но прежнее изящество орнамента, форм и высокое технологическое качество все же постепенно теряются. Специализация мастеров-керамистов была достаточно широкой – от мастеров формы (*косагар*, *кўзагар*) до орнаменталистов (*наққош-чизмакеш*), что позволяло создавать высококачественную декорированную посуду. В XIX в. на территории нынешнего Узбекистана сложились основные школы и центры среднеазиатской керамики, имеющие глубокие исторические традиции.



Поливное блюдо – ляган. Самарканд. XVIII-XIX вв.
Фото А. Хакимова

Чеканка и ювелирное искусство. В этот период широкое развитие получает медночеканное производство, формируются основные школы и центры – Бухара, Самарканд, Хива, Коканд, Карши, Шахрисабз, Ходжент и др. Ассортимент изделий достаточно широк – это разнообразные формы кувшинов (офтоба, куза, кумган), круглые, прямоугольные и квадратные подносы, хозяйственная посуда для хранения продуктов, культовая посуда и др. Наибольшим спросом пользовались изделия мастеров Бухары и Хивы. К концу XIX – началу XX в. в чеканке Ферганы, а затем Бухары и Самарканда появляются изображения архитектурных памятников, а в кокандской чеканке вводятся изображения фантастических существ (*Абдуллаев и др., 1986. С. 29*). Нередко богато орнаментированная металлическая утварь служила украшением интерьеров имущих горожан.

Близки по манере к бухарской школе медночеканные изделия Самарканда. В оформлении каршинских и шахрисабзских произведений применялась раскраска фонов и инкрустация бирюзой, кораллами и яркими цветными стеклами, в них преобладает плоскостная гравировка дробного, измельченного узора. Силуэты сосудов усложнены и выглядят громоздкими. Инкрустацию и неглубокую гравировку использовали и мастера Коканда. Формы изделий, орнаментация и приемы украшения здесь богаче, чем в Карши и Шахрисабзе. Применяется в Коканде и техника ажурно-прорезного орнамента. Чеканка Ташкента по своим художественным достоинствам была менее приметна. Здесь изготавливалась в основном хозяйственная посуда больших размеров, изредка украшавшаяся незатейливым орнаментом.

Ковроделние. Наиболее ранние, сохранившиеся в музейных собраниях, образцы ковров относятся к середине XIX в. Ковроделие узбеков представлено длинноворсовыми, коротковорсовыми и паласными изделиями. У жителей Самарканда, Бухары, Шахрисабза, Хивы и других городов особым спросом пользовались плотные коротковорсовые ковры. Их отличали своеобразная простота и ясность узора, глубина и богатство красно-коричневого колорита. Особые длинноворсовые ковры – джувльхирсы – сшивались из нескольких длинных полос. Им свойственны монументальность композиций, обобщенность узорного рисунка и густой, насыщенный колорит, в котором преобладала темная гамма коричневых, синих и вишневых оттенков. Из паласных тканей узбеки выделяли различные хозяйственные и бытовые изделия. Особой смешанной техникой – ткачество и вышивка – отличался своеобразный ковер ок-энли, производством которого занимались узбекские племена кунградов (*Носирова, 2008*).

Вышивку как средство украшения одежды и предметов быта использовали почти все народы региона. Много общего было в вышивке таджикского и узбекского населения равнинных районов Средней Азии. Это настолько любимый, традиционный вид творчества, что и поныне в отдельных сельских районах Узбекистана можно встретить дома, представляющие собой своего рода музеи вышитых изделий. Стены комнаты (как правило молодоженов) украшают вышитые фризообразные полосы и декоративные панно – сузани и ой-палаяк. Вышивкой украшались бытовые изделия: покрывала, мешочки для хранения чая – *чайхалта*, зеркала – *ойнахалта*, а также женские и детские халаты – *тўнча*, платья, мужские поясные платки – *белбог*, головные уборы – *дўппи*, мелкая отделочная тесьма – *жияк* и др. Основными мотивами вышивки были растительные побеги, бутоны, плоды граната и миндаля, дру-

гие растительные узоры. В орнаменте декоративных панно были популярны крупные розетки, иногда астрального характера.

В XVIII–XIX вв. *резьба и роспись по дереву и ганчу* использовались как основные виды архитектурно-декоративных работ и получили широкое распространение, имея свои очень устойчивые формы и стилевые направления. В конце XIX в. под воздействием новой российской конъюнктуры местные мастера стали изготавливать из дерева расписные декоративные столики *хан-тахта*, которые прочно вошли в ассортимент изделий XX в. Во второй половине XIX в. узбекское декоративно-прикладное искусство сохраняло преемственность традиций и локальное своеобразие, которое явилось результатом сложной этнокультурной истории и особенностей развития школ художественного ремесла народов региона.

Генезис и развитие новых форм искусства в Средней Азии на протяжении конца XIX и всего XX столетия представляет собой уникальный историко-культурный феномен. Произошла глобальная культурная трансформация в регионе, имевшем устойчивые вековые эстетические традиции, формировавшиеся под сильным влиянием ислама. Искусство до конца XIX в. представлено в основном орнаментальным стилем художественного ремесла и архитектурного декора, который складывался на протяжении многих столетий в этом регионе на фоне противостояния изобразительному или фигуративному искусству.

С появлением в начале XX в. новых, европейских форм искусства – станковой и монументальной живописи, скульптуры, графики, театра, балета, симфонических жанров музыки, кино, телевидения и другие – произошли принципиальные изменения в культуре, искусстве и общественном сознании узбекского народа. На протяжении XX в. в Узбекистане наблюдается полноценное функционирование привнесенных европейских форм искусства. Благодаря железному атеистическому занавесу и изолированности от внешних исламских воздействий адаптация новых форм искусства шла в республике относительно безболезненно и быстро. Развитие искусства в рамках советского государства с 1920 до 1990-х годов строилось на атеистическом и коммунистическом мировоззрении и философии, возведенных в ранг государственной политики.

Начиная с 1990-х годов, со времени обретения независимости, начинается новая страница в развитии узбекского национального искусства.

Вместе с тем на протяжении XIX–XX вв. в регионе продолжали существовать и развиваться традиционные художественные ремесла. Таким образом, историю развития традиционных художественных ремесел и европейских форм изобразительного искусства узбекского народа XIX–XX вв. условно можно разделить на три исторических этапа.

Первый этап (конец XIX – начало XX в.), когда в процессе завоевания Средней Азии началось военно-экономическое освоение и этнографическое изучение края. В этот период закладываются основы многочисленных музейных коллекций, публикуются труды российских историко-этнографов, путешественников, уделявших немалое внимание изучению местных кустарных ремесел. Это время естественного и интенсивного развития художественных ремесел региона, когда изделия мастеров полностью обеспечивали спрос местного населения в предметах быта и ритуальной утвари. Новое изобразительное искусство и архитектура начинают проникать в ведущие города

региона, образуя некие небольшие локальные центры ретрансляции европейских форм эстетики.

Второй этап (1920–1980-е годы) – период создания национальных республик и их вхождения в состав СССР, политика которого кардинальным образом изменила судьбу народных художественных промыслов. Начиная с 1920-х годов происходит объединение мастеров в кооперативные артели, идет своеобразная трансформация и ломка прежних цеховых принципов на новой социально-экономической и идеологической основе. Единичные и мелкие кустарные промыслы, составлявшие уникальный слой традиционных художественных ремесел, постепенно угасают. Критика прежних «феодалных устоев» жизни и борьба за новый быт привели к исчезновению многих традиционных видов изделий, технологий и самих мастеров – живых передатчиков вековых навыков и исторического ремесленного опыта.

В этот период происходит и формирование новой морфологии узбекского изобразительного искусства – возникновение его новых жанров и стилевых моделей. Динамика развития стиля изобразительного искусства была обусловлена социально-политическими и идеологическими факторами. От наполненной восточной экзотикой эстетики искусства 1920 – начала 1930-х годов художники Узбекистана уже во второй половине 1930-х годов и вплоть до 1970–1980-х годов работали в несколько унифицированной требованиями соцреализма манере и стиле изложения. Хотя и в этот период создавались произведения, вошедшие в анналы истории искусств в качестве шедевров мирового значения.

Третий этап (1990–2000-е годы) – время обретения Узбекистаном независимости и проведение самостоятельной политики во всех сферах общественной жизни, в том числе и в сфере художественной культуры. Новое, почтительное отношение к собственной национальной истории и культурному наследию способствовало формированию и нового отношения к народной культуре и искусству. Стали возрождаться традиционные празднества, обычаи, ритуалы, а также ряд забытых промыслов и ремесел. В изобразительном искусстве Узбекистана наступает период свободы творческого самовыражения, художники освобождаются от надзора государственной цензуры и необходимости работать в строго лимитированных границах. В узбекском национальном искусстве возникает стилевой плюрализм, появляются авангардные направления.

Керамика. В XIX в. на территории нынешнего Узбекистана сложились основные школы и центры поливной керамики, имеющие глубокие исторические традиции: а) центральная или самаркандско-бухарская школа с центрами в Ташкенте, Самарканде, Ургуте, Бухаре, Гиждуване, Шахрисябзе, Китабе, Каттакургане, Денау; б) северо-восточная или ферганская школа с центрами в Риштане, Гурумсарае, Андижане; в) юго-западная или хорезмская – Ургенч, Хива, селения Мадыр и Каттабаг. Керамика каждого центра, переживая общие тенденции развития, сохраняла неоспоримые локальные черты (*Дервиз и др., 1974. С. 12, 13*).

Для ферганской и хорезмской керамических школ характерна холодноватая сине-бело-голубая гамма цветовых оттенков. Эта близость в колорите связана с общностью технических приемов – использованием поташной или ишкоровой глазури, придающей специфическую сине-голубую окраску подглазурной росписи. Во всем остальном – в формах изделий, содержании



Лаган – блюдо. Начало XIX в.
В кн.: «Народное искусство Узбекистана». Ташкент, 1978 г.



Лаган – блюдо. Начало XIX в.
В кн.: «Народное искусство Узбекистана». Ташкент, 1978 г.

и трактовке орнаментов – керамика этих двух школ имеет существенные различия. Только в Хорезме можно встретить своеобразные крупные блюда – бадия с вертикально приподнятыми бортиками. Украшается обычно внутренняя часть бадии, причем хорезмийские мастера используют строгий и симметричный геометрический рисунок, который зачастую переходит в пластично стелющиеся растительные завитки, что придает особую динамичность орнаментальному стилю хорезмийских керамических изделий.

Керамика ферганской школы более разнообразна по формам и содержанию декоративных мотивов. Это большие и средних размеров чаши, крупные блюда, небольшие кувшинчики, сосуды различных форм для хранения молочных продуктов, кружки, ручейники и др. Орнамент посуды мастеров ферганской школы более тонкий и дробный, чем узоры хорезмийских керамистов, вызывает ощущение камерности. По своим высоким технологическим и художественным качествам в конце XIX – начале XX в. ведущее место, безусловно, занимала керамика Риштана, небольшого города Ферганской долины. Риштанские мастера разрабатывали собственный стиль росписи, проникнуты лиризмом. В то же время в орнаментике вводятся

конкретные предметные изображения – от кувшинов, музыкальных инструментов до ружей и ножей (*Кальтер*, 1997. С. 333).

Керамика бухаро-самаркандской школы по колориту резко отличается от сине-бело-голубой керамики Ферганы и Хорезма и характеризуется теплой желтовато-коричневой цветовой гаммой с использованием наряду с кистевой росписью (Гиждуван, Шахрисабз, Ургут) гравированного рисунка (Денау, Китаб, Каратаг).

Узбекские мастера изготавливали в основном глазурованную (столовую) и неглазурованную посуду (чаще хозяйственного назначения – крупные сосуды для хранения воды и продуктов), которая подразделялась на чашеобразную (*коса*) и кувшинообразную форму (*куза*), что определило и специализацию мастеров. Гончар-косагар производил чашевидные изделия – *коса*, *шокоса*, *пиёла* и плоские блюда – *лаган*, *товоқ*, *тогора* и т.д.; *кузагар* выделывал кувшины и корчаги разной формы, емкости, назначения. Посуда формовалась на круге, реже штамповалась или лепилась от руки. Формы изделий отличались предельной простотой и утилитарностью. Самыми распространенными приемами украшения поливных изделий являлись роспись кистью (*қалами*) и техника гравировки по ангобу (*чизма*).

В 1970-е годы в Риштане были восстановлены основные традиционные формы изделий. В настоящее время здесь изготавливают два типа керамической посуды: плоские (чаши, блюда и др.) и вытянутые вверх (кувшины, хумы и др.). Причем некоторые мастера изготавливают как плоские изделия, так и кувшины, вазы и др. Ряд мастеров в основном среднего и молодого поколения работают преимущественно над изготовлением и оформлением плоских блюд-ляганов. В настоящее время в Риштане восстановлена технология изготовления ишкоровой глазури и все риштанские мастера используют её для оформления своих изделий.

Другим признанным центром ферганской керамики является Гурумсарай, где в 1970–1980-х годах работали три мастера – М. Рахимов, М. Турапов, С. Хахимов. К началу 1990-х годов традиции этой школы стали угасать, здесь не осталось ни одного мастера. Гурумсарайскую керамику отличает большой консерватизм, более тесное следование и приверженность исконным традициям, вся процедура изготовления изделия осуществляется одним мастером. Обособленность этого центра способствовала определенной консервации традиционных элементов. Орнаментика гурумсарайской керамики включает небольшой круг мотивов – кувшин, четырехлистник, крестообразный крупный узор и др.



Поливное блюдо. Гурумсарай. 1920 г.
Фото А. Хахимова



Поливное блюдо. Гиждуван. Усто Шомурод.
1915–1916 г.

Фото А. Хакимова

В керамике Риштана и Гурумсарая сохранялись и традиции изображения бытовых предметов – цветочных ваз, ножей, восходящая к XIX в. (Народное искусство Узбекистана. 1979. Илл. 34, 41, 45; *Дервиз* и др., 1974. Илл. 101, 102; и др.).

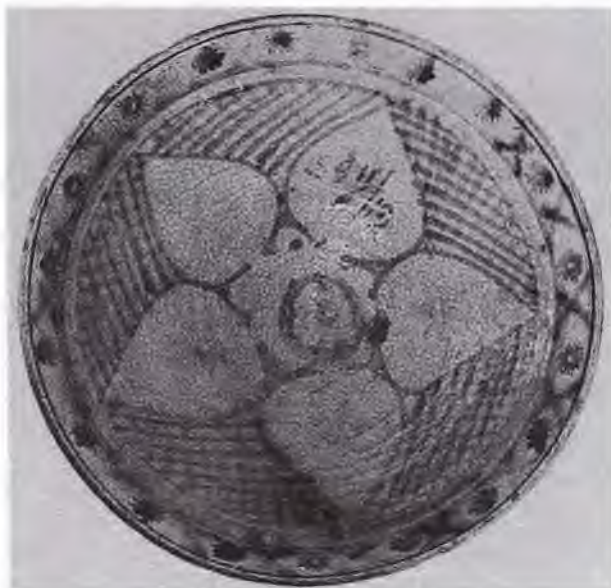
Художественным своеобразием отличалась глазурованная керамика бухаро-самаркандской школы. Особой известностью пользовался в 1920-е годы керамист Усто Ишбабаев из Каттакургана. Своеобразной чертой орнаментики гиждуванской керамики XIX – начала XX в. являлось обилие в ней элементов зооморфного характера.

Сочной, теплой гаммой и свободным живописным рисунком отличались изделия мастеров Шахрисябза (*Дервиз* и др., 1974. Илл. 60–65). В 1950–1960-е годы в Риштане, Гиждуване, Шахрисябзе, Самарканде, Каттакургане, Ташкенте, городах Сурхандарьинской, Кашкадарьинской и Хорезмской областей керамические изделия продолжают сохранять своеобразие форм, особую стилистику орнамента и самобытный колорит росписи.

Хорезмские гончары в XIX – начале XX в. занимались посудной керамикой и созданием элементов архитектурного декора. Эта традиция жива до сих пор. Декор хорезмской керамики сдержан и благороден, в чем проявилась относительная замкнутость культурного развития этого региона. В нем сохранился классический геометрический орнамент и богатство растительной орнаментики. Сегодня основными центрами хорезмской керамики являются село Мадыр, близ районного центра Ханка, и селение Каттабаг, близ районного центра Янгиарыка (*Дервиз* и др., 1974. Илл. 1–52).

Керамика прославленных центров сохраняет локальное своеобразие художественных черт. Начиная с 1960-х годов в общем развитии поливной керамики Узбекистана наблюдается неутешительная тенденция – исчез ряд уникальных центров традиционной керамики. Это во многом было связано с социально-экономическими причинами. К сожалению, к настоящему времени традиционная поливная керамика Самарканда, Каттакургана, Шахрисябза, Китаба, Ташкента уже не производится – лишь редкие музейные образцы свидетельствуют о развитости этого промысла в прошлом. Особое ухудшение в развитии традиционной керамики в регионе наблюдается со второй половины 1980-х годов, когда наступил общий экономический кризис в бывшем СССР. В Узбекистане ситуация стала выравниваться с начала 1990-х годов, когда стала стабилизироваться социально-экономическая ситуация, был при-

нят ряд государственных документов, способствовавших созданию благоприятных экономических и социальных условий для развития народного искусства, в том числе и керамики. Большую помощь в возрождении народной керамики оказывают и международные организации, предоставляющие специальные гранты народным мастерам для создания школ ученичества. Позитивное значение этих акций можно наблюдать на примере возрождения Гурумсарайской и Гиждуванской школ традиционной керамики.



Поливное блюдо – бадия. Хорезм. Середина XIX в.
Фото А. Хакимова

Чеканка и ювелирное искусство. Ведущими центрами производства чеканных изделий, в основном посуды, в XIX–XX вв. были Бухара, Хива, Коканд, Самарканд, Карши, Шахрисябз, Ташкент, имевшие при всей общности художественного стиля и свои

особенности. Перечень технических приемов во всех среднеазиатских центрах был примерно одинаков – чеканка, гравировка, ажурная прорезь, для придания выразительности узору мастера стали применять обработку фона пуансоном и сеткой. Мотивы узора чеканных изделий довольно типичны и встречаются в орнаментике других видов декоративно-прикладного искусства региона. Распространенный орнамент ислими – вьющийся растительный узор – имеет множество вариантов. Этим узором заполняются, как правило, медальоны, розетки, геометрические фигуры, разнообразные фризы и каймовые полосы.



Поливное блюдо – бадия. Хорезм. Мастер Р. Матчанов. 1985 г.
Фото А. Хакимова



Офтоба. Карши или Шахрисабз. Конец XIX в.

Фото А. Хакимова



Чойдиш – кувшин для чая. Бухара. Конец XIX в.

Фото А. Хакимова

Начиная с 1950–1960-х годов бытовое, практическое значение традиционных изделий из металла утрачивается. Художественная чеканка Узбекистана ко второй половине XX в. с трудом избежала своего почти полного угасания. Сокращение выпуска чеканных изделий постепенно, к 1960 г., привело к закрытию всех специализированных промысловых предприятий, а к середине 1970-х годов полностью исчезли мастера-чеканщики. Выходом из критического положения традиционного промысла в 1978 г. стало создание в системе Союза художников Узбекистана Объединения народных мастеров «Уста», способствовавшего возрождению забытых или затухающих промыслов. В 1980–1990-х годах чеканка активно возрождается – она развивается в Бухаре, где работают десятки мастеров, возрождена чеканка в Маргилане, Хиве, Ташкенте. Изделия современных мастеров представляют в основном выставочный или сувенирный характер. Теперь мастера главное внимание начинают уделять художественным особенностям изделий – красоте форм и орнаментальной обработке. Материалом для современной чеканки служат чаще латунь, бронза, реже медь, алюминий, мельхиор. Для инкрустации некоторых частей изделий используются серебро, медь, перламутр, бирюза и эмаль.

К концу XIX – началу XX в. в ювелирном искусстве усилилось стремление к пересыщению цветными стеклами, вычурности очертаний и некоторой эклектичности стиля. Это было отчасти вызвано распространением в Средней Азии русских и татарских украшений, которым в расчете на вкусы зажиточных горожан подражали местные мастера.

Новым этапом в развитии ювелирного искусства Узбекистана явились 1920-е годы. В эти годы изменяется облик ювелирных украшений. Они приобрели более простые и скромные формы и колорит. На смену сложным многоярусным украшениям с обилием подвесок и разноцветных камней пришли более монолитные, четкие по силуэту. Характерным было исчезновение сложных ювелирных ансамблей, пышных конских уборов и оружия. Из традиционных форм ювелирных изделий продолжали сохраняться те, которые отвечали современным вкусам, – наиболее простые серьги, браслеты, кольца, броши и бусы.

В 1950–1970-е годы центрами ювелирного ремесла оставались Ташкент, Бухара, Самарканд, Коканд, Хива. Круг ювелирных изделий почти не изменился, делались серьги, кольца, браслеты, ожерелья. Сохранялись традиционные приемы изготовления – филигрань, чернь,



Ховонча – ступка. XVIII в.

В кн.: «Народное искусство Узбекистана». Ташкент, 1978 г.



Сархуми – куржка. Начало XIX в.

В кн.: «Народное искусство Узбекистана». Ташкент, 1978 г.



Дастшуй – тазик для умывания. XIX в.

В кн.: «Народное искусство Узбекистана». Ташкент, 1978 г.

зернь, гравировка, штамповка. Сохранилось все многообразие форм изделий, выпускавшихся в предшествующий период, но появились и новые формы – золотые серьги в форме пятиконечной звезды с бирюзой или жемчугом в центре.

В эти годы происходят организационные изменения в области производства ювелирных украшений. С основанием в 1963 г. ювелирной фабрики в Ташкенте отрасль переступила рамки кустарного производства. В этот период продолжали заниматься ювелирным ремеслом мастера традиционалисты в Бухаре, Ташкенте, Самарканде, Маргилане и Ургуте.

В 1980–1990-е годы в Узбекистане работало большое количество народных мастеров и профессиональных художников-ювелиров, пытающихся сочетать в своих изделиях вековые традиции ювелирного искусства с индивидуальными творческими поисками. Сегодня традиционные изделия узбекских мастеров ювелиров можно в большом количестве встретить в музеях и антикварных магазинах, но само искусство их изготовления из-за ее социальной невостребованности практически перестало существовать. В наши дни традиции узбекского ювелирного искусства пытаются развивать профессиональные художники ювелиры.

Войлочные изделия. В убранстве юрты – переносного жилища кочевых народов – ведущую роль играли войлочные кошмы, тканые ковры, дорожки, занавеси, а также коврики сумки и мешки для складывания различных предметов быта, развешанные по остову юрты. Предметно богаче выглядел интерьер домов земледельческого и оседлого населения. Здесь наряду с купленными постилочными и настенными коврами, украшением внутреннего убранства являлись также расписные и резные потолки, двери, ставни, ганчевые панно и ниши с встроенными полками, в которых расставлялись изящные медночеканные изделия или живописная керамическая посуда.

С глубоких времен незаменимым материалом в быту среднеазиатских кочевников был войлок – *кошма*. Выделка их в отличие от более сложного по технологии ковроткачества, почти не требовала дополнительных инстру-



Инструменты, необходимые для приготовления войлочного ковра. Байсун. Экспедиция 2002 г.

Фото А. Аширова

ментов и сохраняла черты глубокой архаики. В XX в. кошмы с вкатанным узором использовались в быту некоторой части узбекского населения южных регионов Узбекистана (Хакимов, Голь, 2006. С. 173–179). При орнаментации кошм применяли прием вкатывания в основной фон войлока узоров из цветной шерсти. Кошмы имели обычно прямоугольную форму, темно-коричневый фон и узор из крупных медальонов. Орнамент на войлочных изделиях отличается простотой и ясностью

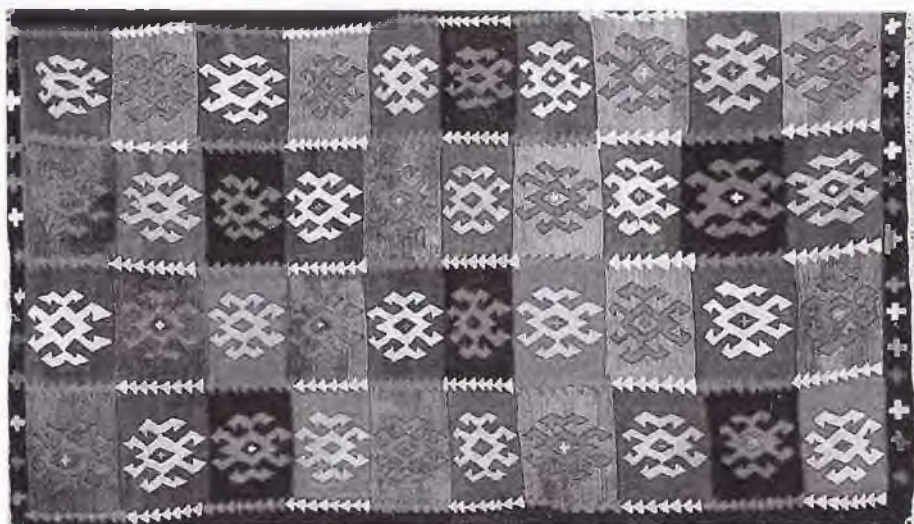


Изготовление войлочного ковра. Джизак, начало XX в.
Фото Р. Абдуллаева



Ковер из войлока – кигиз. Дехканабад. Кашкадарья. 2008 г. Полевые исследования 2008 г.
Фото А. Хакимова

узора, сравнительно крупными размерами и окрашивается чаще всего в два основных цвета – синий и красный, коричневый с оранжевым или с красным. Основным узором являлся рогообразный, широко распространенный мотив в орнаментальном искусстве и культовых представлениях – *кочкорак* – рога барана. В настоящее время небольшие войлочные изделия носят в основном сувенирный характер, но войлочные ковровые изделия продолжают пользоваться спросом у местного населения сельских районов. Особым колоритом и впечатляющими узорными композициями отличаются кошмы, выполненные узбекскими племенами кунград.



Ковер *чаён нусха* – узор скорпиона. Кашкадарья. 1970 г. Полевые исследования 2008 г.
Фото А. Хакимова



Ковер *шахмат гилам* – шахматный узор, Кашкадарья. 1955 г. Полевые исследования 2008 г.
Фото А. Хакимова

Ковроделие. До 1870-х годов в Средней Азии применяли местные красители растительного происхождения, стойкие и насыщенные по цвету. Употребление с конца XIX в. более дешевых и ярких анилиновых красителей отрицательно сказалось на качестве ковровых изделий – благородная гамма вишневых, красно-охристых оттенков старинных ковров уступила место броским и ярким цветам, быстро терявшим певроначальный облик из-за качества красителей. В 1920–1930-х годах ковроделие в Узбекистане развивалось

в русле промысловых артелей, а в 1960 г. были организованы ковроткацкие фабрики в Хиве, Шахрисабзе и других городах. Ковры создавались по эталонным образцам, узоры которых разрабатывались в Ташкенте. В связи с такой централизацией на протяжении второй половины XX в. традиционное узбекское ковроткачество практически исчезает, готовая фабричная продукция заменяет домотканый ковер.

С обретением независимости интерес к старинным промыслам и ремеслам возрождается вновь. В настоящее время производство ковров в Узбекистане развивается в трех направлениях – традиционное кустарное домашнее ткачество, изготовление ковров ручной работы на базе государственных предприятий, изготовление ковров частными фирмами.

В 1990-х годах домашнее ковроткачество сохраняется в городах и селах Ферганской долины, Нуратинского междугорья, Сырдарьинской областях, Каракалпакии. Но основными регионами ковроткачества в Узбекистане являются Кашкадарьинская, Сурхандарьинская области и Хорезм. Мастерницы изготавливают длинноворсные джультхирсы и коротковорсные ковры *гилам*, молитвенные ковры – *жой-номоз*, безворсные паласные ковры, различные емкости для домашнего скарба – *хуржун*, торбы, декоративные плетеные украшения *соч-пону* и др. В южных областях Узбекистана – Кашкадарье и Сурхандарье – широко развито паласное ковроделие, которым занимаются узбекские племена – мангыты, кунграды, катаганы и др.

Многолетнее использование анилиновых красителей очень пагубно сказалось на эстетических качествах ковров домашней выделки, превратив их из произведений высокого искусства в заурядную бытовую продукцию. Сегодня



Женщина кунградка за очисткой пряжи. Байсун. 2003 г. Полевые исследования 2003 г.
Фото А. Хакимова



Мастерицы за ткачеством ковра – методом хашара. Кашкадарья. 2008 г. Полевые исследования 2008 г.

Фото А. Хакимова



Ковер из войлока – килгиз. Кишлак Мунчок. Байсун. 2003 г. Полевые исследования 2003 г.

Фото А. Хакимова

ведется работа по восстановлению технологии крашения шерстяных нитей натуральных красителями. В Самарканде, Бухаре и Маргилане возрождается технология производства шелковых ковров, пользовавшихся большой популярностью во многих странах Востока. В Самарканде в 1992 г. было создано узбекско-афганское совместное предприятие «Афган-Бухара-Самарканд», главная цель которого наладить выделку шелковых ковров в Узбекистане. Весь производственный процесс – размотка коконов, изготовление красителей, окраска нитей и, наконец, ткань – протекает на самом предприятии. Используются только натуральные красители местного происхождения.

Художественные ткани. В начале XX в. в мастерских кустарей, а затем в артелях и на фабриках восстанавливается производство многих видов традиционных узбекских тканей. В 1920-е годы нехватка фабричных тканей в стране вызвала увеличение выработки кустарных хлопчатобумажных тканей. В этот период в Узбекистане производство тканей не претерпело больших изменений. Вырабатывались те же простейшие ткани полотняного переплетения – *калами*, *астарчит*, *алоча*. Сохранились традиционные узоры и колорит тканей, их локальное своеобразие. Центрами производства хлопчатобумажных тканей были Самарканд, Ургут, Нурата, селения Бухарской области – Гиждуван, Варданзи, Зандона, в Ферганской долине – Наманган, район Беш-Арык.

Более сдержанные по сравнению с бухарскими, ферганские плательные ткани оказываются ближе к эстетическим требованиям времени. Свообразие их узоров создавалось использованием мелких и крупных орнаментальных мотивов. Бухарские же шелка предназначались для вышедших из употребления монументальных по силуэту одежд. Составляя узоры тканей, мастера использовали разнообразные мотивы – как полученные по наследству, так и создаваемые вновь: здесь и изображение обычных вещей *патнис-нусха* (узор в виде подноса), *от-туёк* (копыто коня), *карам-барги* (листья капусты). Сегодня в старых центрах восстанавливается производство *бекасабов*, *банорасов* и других полосатых полущелковых тканей.

В 1930-е годы в республике была организована широкая сеть промысловой кооперации, объединившая в своих рядах местных кустарей всех специальностей, а в 1938 г. был выделен специализированный текстильный союз – Узбектекстильпромсоюз, на предприятиях которого было сосредоточено производство хлопчатобумажных, полущелковых, шелковых тканей. С 1930-х годов в Ташкенте, Самарканде, Маргилане начали вступать в строй промышленные предприятия и сеть мелких кустарных предприятий стала постепенно сокращаться. Свернулось ручное производство хлопчатобумажных и гладких полущелковых и шелковых тканей. Артели Текстильпромсоюза продолжили выпуск лишь *бекасабов*, *шои* и *атласов*. Промысловая форма возродила к жизни особый наиболее высокохудожественный тип тканей, получивших название «подарочных». Такие узоры абровых тканей как «*кремль*», «*гули номозшом*», «*шахмат*» вошли в золотой фонд узоротворчества узбекских тканей. После перехода в систему промышленного производства в 1960 г. творческая активность мастеров нивелировалась. Основное внимание уделялось механизации и автоматизации процессов выработки тканей. В результате перестали вырабатывать *бекасабы* с широкими полосами, отличающиеся большой декоративностью и оригинальностью, сократили ассортимент национальных шелковых и полущелковых тканей до минимума. Уникальному

виду народных промыслов был нанесен огромный урон. Были утеряны многие традиционные технологии и рецепты производства и украшения тканей.

В 1990-е годы в связи с возрождением традиционных обычаев и празднеств, усилением внимания к национальной характерности одежды усилился спрос на художественные шелковые ткани ручного производства. В различных регионах Узбекистана и особенно в городах Ферганской долины – Маргилане и Коканде – стало восстанавливаться производство ручных шелковых тканей.

Набойка. В середине XIX в. в Средней Азии была традиционной и выработка набивных тканей. Они шли на изготовление платьев, платков, а также скатертей, занавесей, покрывал. Признанным центром их производства была Бухара, но пользовались успехом и набивные ткани Самарканда, Ферганы, Ташкента. Чрезвычайно тонким узором отличались художественная набойка в Хорезме. В XIX–XX вв. еще сохранялось цветовое разнообразие набойки – наряду с обычными черно-красным рисунком на розоватом фоне (Народное искусство Узбекистана. 1979. Илл. 89, 90) были популярны и темно-синие индиговые набойки на светло-кремовом фоне. Мастера-набойщики производили метражные набивные ткани, из которых шили одежды, а также скатерти, занавеси, покрывала для одеял. Для изготовления набойки использовалась только хлопчатобумажная ткань, пропитанная особым раствором, на которую наносился узор с помощью деревянных штампов – *калыбов*. Узоры были в основном растительного характера. Основные контуры узора давал штамп для черного цвета босма колиб из грушевого дерева. Важную роль в цветном решении набойки играл красный цвет. Производились также набойки с узором по синему фону.

В период 1920–1960-х годов, несмотря почти на резкий спад в развитии набойки, всё же в мастерских кустарей, в артелях и на фабриках наряду с производством тканей мастера создают новые набойки. Производство штучных набивных изделий продолжалось во всех старых центрах. Кроме этого, в 1930-х годах в учебный комбинат, а затем в экспериментальную лабораторию Узбекского художественно-промышленного союза были приглашены известные мастера *читгары*, которые совместно с исследователями проводили работу над возрождением лучших традиций узбекской набойки – черно-красной и индиговой.

В 1980–1990-е годы возрождаются древние традиции набойки. Творчески используя традиционные мотивы и технологические приемы, современные мастера создают новые красно-черные и желто-черные набивные ткани в Ташкенте и красно-черную набойку в Маргилане.

Вышивка. До конца XIX в. узбекские мастерицы (*чевар*) вышивали шелковыми и шерстяными нитями по хлопчатобумажной ткани кустарного изготовления белого или кремово-желтого цвета (Народное искусство Узбекистана. 1979. Илл. 92–100). Затем появляются фабричные ткани различных цветов и нити на искусственных красителях, что отрицательно сказалось на традиционной вышивке в целом. Узоры становились пестрыми и быстро выгорали.

В разных областях и центрах вышивка обладала художественным своеобразием (*Чепелевецкая*, 1961). Лиричен и тонок узор бухарских и нуратинских вышивок со свойственным им разнообразием светло-зеленых и фиолетовых



Сюзане. Кашкадарья. Начало XX в. Полевые исследования 2008 г.
Фото А. Хакимова



Сюзане с птицами. Кашкадарья. 1970 г. Полевые исследования 2008 г.
Фото А. Хакимова

оттенков. Ташкентские и пскентские панно – *ой-паяк* – отличаются монументальными узорами в виде больших круглых розеток астрального значения на малиново-красном фоне (Бикжанова, 1948). Розеточные композиции характерны и для традиционных вышивок самаркандского, кашкадарьинского и сурхандарьинского регионов Узбекистана, однако по стилю и колориту они отличаются от вышивок других школ (Хакимов, Гюль, 2006. С. 107–147).

К 1970–1980-м годам традиционная вышивка стала исчезать и только в настоящее время в Узбекистане делается попытка возродить былые её центры. Восстановлена, например, вышивка Гиждувана и Нур-аты. В Бухаре традиции бухарской школы вышивки продолжает культурный центр «Зебинисо». В его составе 17 женщин (по данным 1998 г.), многие из которых являются потомственными вышивальщицами. В Ташкенте также работает группа мастериц, изготавливающих сюзане по восстановленным традиционным технологиям. В 1999 г. в Ташкенте в Музее прикладного искусства, при котором находится базовая мастерская группы, состоялась первая выставка-презентация готовой продукции. Сегодня мастерская объединяет 40 учениц-надомниц (по данным 2000 г.), их продукция известна в США, Израиле, Франции, Италии. Плодотворно осуществляется возрождение традиций оригинальной шахрисабзской вышивки ироки.

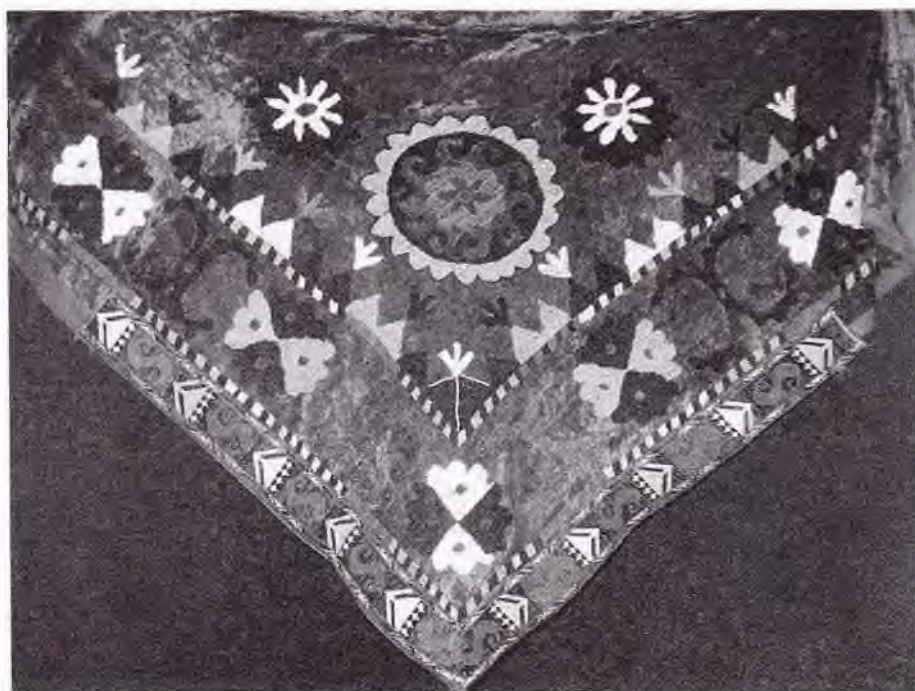
В XX в. в Бухаре была создана золотошвейная фабрика, на которой стали работать в основном женщины. Поменялось и назначение золотошвейных изделий – это в основном сувенирные предметы, а также крупные декоративные панно и занавеси для театров и фольклорных ансамблей. В 1970–1990-е годы в среде местного населения Узбекистана усилился интерес к бытовым золотошвейным изделиям и во многих, прежде даже не знавших этого промысла, городах стали возрождаться традиции домашнего золотошвейного искусства. Сегодня это один из самых популярных видов народного промысла во многих городах и регионах Узбекистана.

Изделия из кожи. В ансамбле предметов традиционного быта народов Узбекистана XIX – начала XX в. особое место занимали разнообразные изделия из кожи. Сырьем служила шкура различных животных, из которой выделывали зеленоватую шагреньевую кожу, цветные юфти и сафьяны, замши. Были разработаны богатые приемы оформления изделий – они украшались тиснением, вышивкой, аппликацией цветных кож, накладными бляшками на серебре и прочерченным орнаментом.

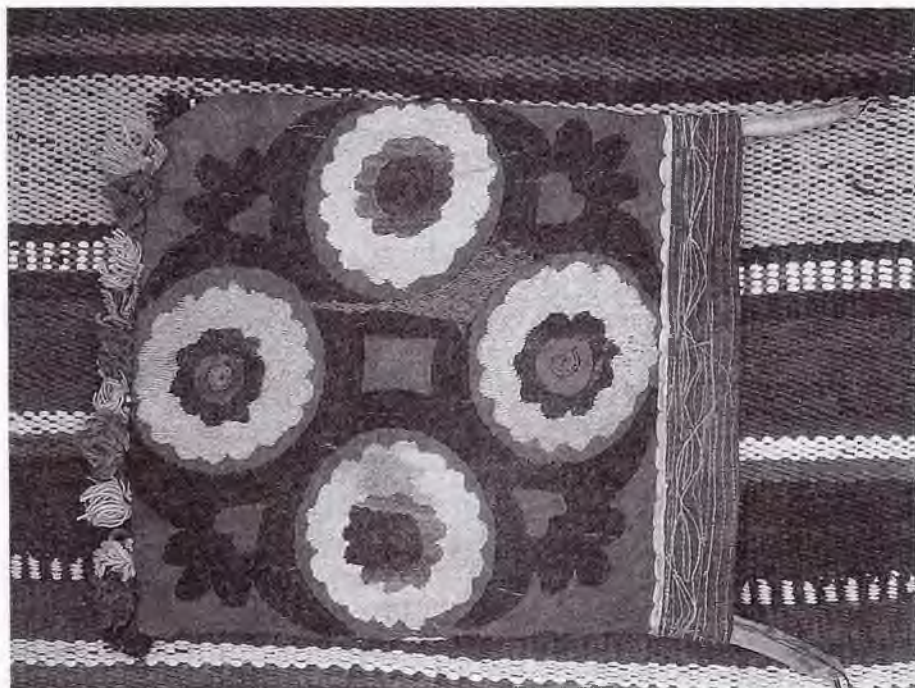
Художественная обработка кожи была распространена не только у кочевников, но и в больших городах Средней Азии. На шумных базарах Самарканда и Бухары искусные *чармдузы*-кожевники на глазах заказчика расшивали нарядным узором замшевые охотничьи штаны, меховые кожаные сапоги, подушки, кошельки, мужские пояса. Свообразными формами отличались *чинникаты* – дорожные футляры для хранения фарфоровых или керамических чаш (Народное искусство Узбекистана. 1979. Илл. 133). Красочно нарядным было убранство коня – попона и сбруя из кожи украшались серебряными бляшками и колокольчиками с чернением и вставками из сердолика и бирюзы (Народное искусство Узбекистана. 1979. Илл. 131). Изящен тончайший тисненный орнамент переплетов и папок для бумаг – джузгиров, которыми пользовались богословы и ученые того времени (Народное искусство Узбекистана. 1979. Илл. 130). В конце XIX – начале XX в. в среднеазиатских городах



Мастерицы кишлака Кучкак. Сурхандарья. Полевые исследования 2003 г.
Фото А. Хакимова



Бўжома – покрывало для одеял. Фрагмент. Сурхандарья. 1970 г. Полевые исследования 2009 г.
Фото А. Хакимова



Мешочек для чая – чойхалта. Байсун. 1970 г. Полевые исследования 2003 г.
Фото А. Хакимова



Кожаный футляр для Корана. Самарканд. Конец XIX в.
Фото А. Хакимова

в оформлении изделий из кожи наблюдается перегруженность орнаментом и украшательство.

В современном быту бытовые предметы из кожи выходят из употребления и изготавливаются как декоративные сувениры, но отдельные отрасли обработки кожи (в основном изготовление одежды) находят свое применение и в современной жизни.

В XIX в. традиции *косторезного искусства* наиболее ярко проявились в оформлении рукояток сабель, кинжалов и ножен, а также прикладов ружей. Изысканно выглядят национальные музыкальные инструменты узбеков, выполненные из дорогих пород дерева, в оформлении которых народные мастера донныне используют инкрустацию костяными пластинами.

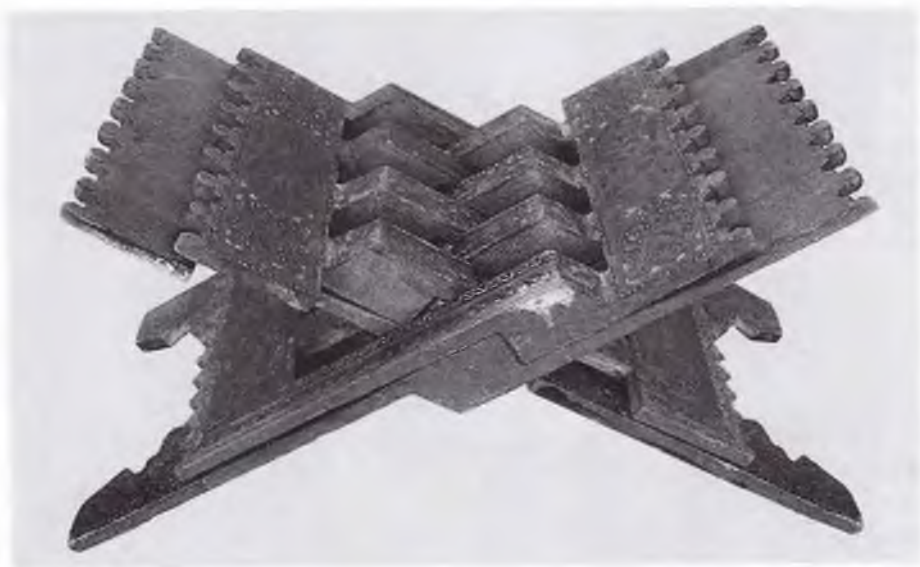
Резьба по дереву в городах использовалась как при изготовлении бытовых предметов – деревянных сундуков для складывания одежды, детских колыбелек – *бешиков*, шкатулок, подставок для книг – *лаухов*, так и в украшении деталей архитектуры – дверей, колонн, встроенных деревянных ниш и др. К концу XIX – началу XX в. в Хиве, Бухаре, Самарканде, Коканде, Ташкенте выявились ведущие школы резного дерева, которые и по сей день славятся своими мастерами.

В период с 1920-х по 1980-е годы в связи со строительством и реконструкцией старых городов, районных центров в Узбекистане значительно расширяется область применения *архитектурной росписи*. В этот период большинство мастеров, особенно старшего поколения, продолжает использовать традиционные орнаментальные композиции. В это время орнаментальная роспись применяется, главным образом, для оформления деревянных архитектурных деталей. По-прежнему основными центрами орнаментальной росписи остаются Хива, Бухара, Самарканд, Коканд, Маргилан, Фергана, Андижан, Наманган, Чуст, Кува, Алтыарык, Риштан, Ташкент и др.

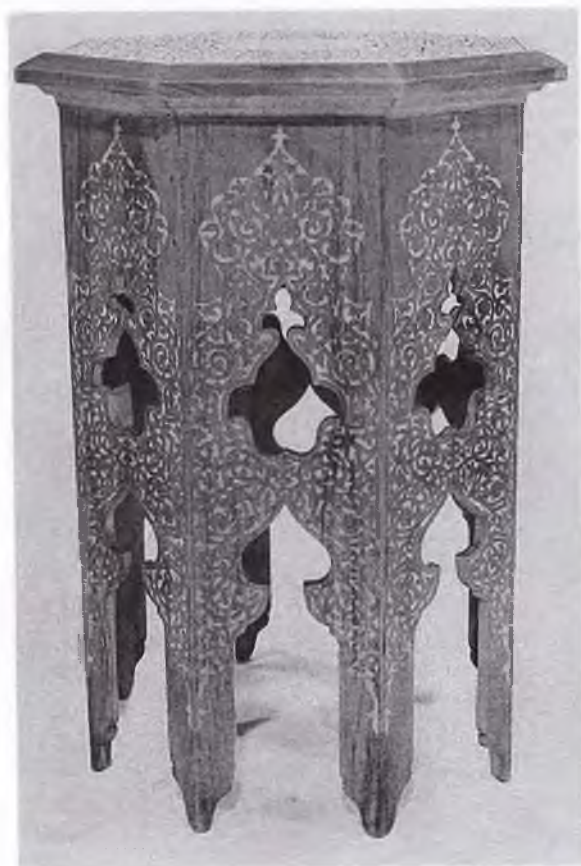
Говоря об орнаментальной росписи, нельзя отдельно не сказать об особой сфере деятельности *наккошей* – росписи предметов быта. Эта роспись делится на два вида, отличающихся один от другого техникой выполнения и художественными качествами. К первому виду относится художественная роспись столиков, полочек, футляров, шкатулок, седел. Ко второму – простая роспись изделий массового потребления: люлек, мелкой хозяйственной утвари, детских игрушек.

Оригинальную отрасль узбекского народного искусства составляли изделия из специально выращиваемых фигурных тыквянок (основным центром считался Самарканд). Особой популярностью и спросом пользовались табакерки *поскаду*, различавшиеся по формам, размерам и приемам декорировки. На золотисто-теплый, красный, оранжевый, лиловый фон наносились гравированные со штриховкой разнообразные фольклорные и реальные мотивы. Сегодня наряду с этими традиционными табакерками весьма популярны росписи на больших, также специально выращиваемых тыквянках, которые носят исключительно сувенирный или выставочный характер.

В конце 1970 – начале 1980-х годов в Узбекистане была возрождена миниатюрная живопись и техника изготовления и орнаментации изделий из папье-маше – шкатулок, косметических приборов и т.д. Новым было внесение в орнаментику мотивов и образов, заимствованных из средневековой восточной миниатюрной живописи. За последние 10–15 лет мастера Узбекистана добились значительных результатов в этой области декоративного



Ляух – подставка для книг.
Коканд. Начало XX в.
Фото А. Хакимова



Резной деревянный столик
В кн.: «Народное искусство
Узбекистана». Ташкент, 1978 г.

искусства. Современные художники-миниатюристы используют широкий круг материалов, привлекая к работе кожу, папье-маше, тыквянки, холст и бумагу. Стилль миниатюрной живописи используется и при работе над большими монументальными росписями в интерьерах современных зданий Узбекистана (здание Олий Мажлиса, Государственный Музей истории Темуридов в Ташкенте и др.).

На протяжении XX в. в регионе сформировались различные формы европейского изобразительного искусства – станковая живопись, графика, скульптура, книжная графика, монументальная скульптура, монументальная роспись, современные виды декоративного искусства, дизайн и др. Каждая из них имеет важное значение в контексте формирования новой художественной культуры Узбекистана, однако доминирующую роль в этом процессе сыграла станковая живопись.

В конце XIX – начале XX в. процесс военно-политического внедрения царской России в регион сопровождался и активной культурной экспансией. Проникновение европейских форм искусства проходило благодаря «российским» художникам, участвовавшим в многочисленных военных и научно-этнографических экспедициях в край. Европеизация культуры получала поддержку и в кругах местной части интеллигенции, выступавшей против изоляционной политики правящей элиты. В частности, за широкое освоение достижений европейской цивилизации выступало движение младобухарцев.

Внедрение изобразительного искусства в широкие массы при поддержке государственных органов начинается в 1920-х годах. Становление живописи в начале XX в. стало осуществляться здесь на основе новой коммунистической идеологии, философии атеизма и на отрицании ценностей мусульманской культуры. Первое поколение профессиональных живописцев 1920-х годов состояло из имен приезжих художников, способствовавших становлению и развитию в регионе новых видов изобразительного искусства. В 1920–1930-х годах в Узбекистане работала большая группа российских художников, получивших образование в Москве, Петербурге, Киеве и приехавших в регион, навсегда связав свою жизнь с ним. Каждый из них обладал яркой индивидуальностью, а их творчество стало неотъемлемой частью зарождавшейся новой художественной культуры Узбекистана. П. Беньков и его ученицы З. Ковалевская и Н. Кашина, основываясь на принципах реализма, использовали приемы импрессионистской живописи: богатая солнцем природа Узбекистана давала великолепные возможности для воплощения живописного потенциала импрессионизма. Второе направление наиболее ярко отразилось



Портрет узбека. 1934 г.

Художник У. Тансыкбаев. Фото А. Хакимова

в творчестве А. Николаева и А. Волкова. Оно было связано с характерными для европейского искусства начала века поисками авангардных средств художественного выражения.

Все эти яркие творческие искания в 1930-х годах были подвергнуты жесточайшей критике как проявления формализма и западных буржуазных происков в искусстве и на этом эпоха симбиоза местной традиционной эстетики и западного авангарда в творчестве упомянутых художников завершилась. В эти годы благодаря усилиям первой плеяды живописцев Узбекистана создаются различные школы и изостудии, способствовавшие формированию национальных художников. Так начинается творческий путь Л. Абдуллаева, Б. Хамдами, У. Тансыкбаева, А. Абдуллаева, Ш. Хасановой, М. Набиева, А. Сиддики, Ч. Ахмарова и др. В их творчестве преобладает традиция реалистической живописи. Ко второй половине 1930-х годов идеологический пресс и установление диктата соцреализма привели к нивелировке индивидуальных творческих стилей на всем пространстве бывшего СССР. На смену ярким творческим экспериментам прошлого десятилетия приходит вынужденная перестройка стиля и тематики, что отрицательно сказалось на творческих результатах.

Война 1941–1945 гг. отразилась и на судьбе искусства Узбекистана. В эти и первые послевоенные годы творчество живописцев было тесно связано с военной темой, их искусство носило черты документальности. Главным идеологическим постулатом периода 1950–1980-х годов по-прежнему оставалась формула «искусство должно быть социалистическим по содержанию и национальным по форме», однако по мере приближения к 1990 г. художники все меньше следовали этому лозунгу. В 1950-е годы в Узбекистане формируются новые виды изобразительного искусства: монументальная роспись, станковая и ландшафтная скульптура, различные техники графики, но ведущие позиции занимает живопись, где также заметны важные перемены. В искусство приходит новое поколение художников. Среди них Р. Ахмедов, Н. Кузыбаев, В. Зеликов, М. Саидов, Т. Оганесов и Ю. Елизаров, получившие образование в Ленинградском художественном институте им. И.Е. Репина. Именно с этой группой художников связывают новый и важный этап формирования национальной школы живописи. В это время расширяются жанровые границы, заметно возрастает профессиональный уровень живописи.

Основоположник эпического пейзажа У. Тансыкбаев не столько изображает ландшафт, сколько передает эмоции и переживания, пробуждаемые природой. Классикой узбекской пейзажной живописи по праву считается его картина «Утро Кайраккумской ГЭС». Мастером поэтического стиля можно назвать художника Н. Карахана, предпочитавшего писать горные пейзажи. В числе его лучших произведений такие работы, как «Вечер в горах» (1956), «Цветущая долина» (1958), «Золотая осень» (1957).

Дальнейшее развитие получают портрет и тематическая картина. В портретном жанре выделяются работы А. Абдуллаева, создавшего серию замечательных образов выдающихся представителей узбекской интеллигенции – актера А. Хидоятова, академика К. Ниязова, кинорежиссера К. Ярматова, писателя Уйгуна. Картины, созданные Р. Ахмедовым в 1960-е годы – «Материнское раздумье», «Портрет старого колхозника», «Сурхандарьинская женщина» – положили начало новому этапу в развитии узбекской портретной живописи. Внимание художника привлекают обыкновенные, скромные тру-

женики, величие которых в глубокой человечности и духовной содержательности. Этим настроением пронизана и его известная тематическая картина «Утро, Материнство», выполненная в лучших традициях академического искусства.

Одновременно художники начинают все чаще обращаться к наследию узбекского искусства, в частности к миниатюре. Своеобразное решение предпринял Чингиз Ахмаров в росписях фойе театра оперы и балета им. А. Навои в Ташкенте (1947). Художника всегда волновали образы классической узбекской поэзии и народного эпоса, а также самих поэтов – Навои, Мукими.

Характерной особенностью искусства 1960–1980-х годов стало стремление к обновлению традиционных изобразительных принципов, поиск новых выразительных форм, использование экспрессивно-символического стиля. Художники постепенно освобождаются от сковывающих их жестких канонов и правил соцреализма. Преобладает философское осмысление жизни. Начало этого процесса приходится на вторую половину 1960-х годов, когда в искусство врывается новое поколение живописцев – Р. Чарыев, Б. Бабаев и др. Новаторскими для того времени стали произведения Р. Чарыева «Наш современник», «Невеста», «Сурхандарьинская мадонна», выполненные в необычной экспрессивной манере. Особенностью искусства этого времени становится обращение к изобразительному наследию народов Узбекистана.

В 1970-е годы основная тональность узбекской живописи определялась творчеством Д. Умарбекова, Б. Джалалова, М. Тохтаева, А. Мирзаева, Ш. Абдурашидова, Р. Шадыева, придерживавшихся разных стиливых принципов. В одном случае это холодные и сдержанные по колориту полотна на темы городской жизни,



Сурхандарьинская женщина
Художник Р. Ахмедов. Фото А. Хакимова



Девочка из Булунгура. 1961 г.
Художник Ч. Ахмаров. Фото А. Хакимова

по-новому трактующие образы представителей интеллигенции (Д. Умарбеков «Когда созрел тутовник», Б. Джалалов «Счастье», М. Тохтаев «Голубое счастье», «Групповой портрет художников-графиков», «Профессия – репортер»), в другом – яркая, декоративная, интенсивная по цветовой гамме живопись, раскрывающая особенности традиционного уклада жизни (А. Мирзаев, Ш. Абдурашидов, Р. Шадыев). Однако именно благодаря их картинам впервые в узбекской живописи начинают столь проликовенно звучать камерные интонации, выраженные в разных пластических и цветовых решениях.

В 1979–1980 гг. Д. Умарбеков создает огромную картину-панно «Человек разумный» – торжественная ода в честь разума человека, а на рубеже 1980–1990-х годов приступает к созданию серии ярких декоративных картин, совершенно отличающихся от тех, что он делал раньше. Разительные метаморфозы сопровождают и творчество Б. Джалалова. После серии огромных монументальных росписей во многих городах Узбекистана и обилия фигуративных картин, выполненных в 1970–1980-е годы, он на рубеже 1980–1990-х годов поражает зрителя фейерверком модернистских, абстрактных полотен.

Рост национального самосознания в конце 1980-х годов и обусловленный этим интерес к собственным художественным традициям – древнему и средневековому искусству, народному ремеслу – вызвали к жизни стиль метафор и иносказаний. Живописные полотна заполняются мифопоэтическими персонажами и сюжетами то в стиле настенных росписей буддийских монастырей (Л. Ибрагимов, М. Кагаров, Д. Умарбеков), то в духе миниатюрной живописи (А. Насретдинов, А. Икрамджанов, Г. Кадыров и др.). Отношение к Востоку, как таинственному и непознанному миру, отчетливо и контрастно прорисовывается у живописцев поколения 1980–1990-х годов (Д. Умарбеков, Г. Кадыров, А. Нур, Ш. Хакимов, Н. Имамов, Ф. Ахмадалиев и др.).

Другой приметой искусства второй половины 1980-х годов была своего рода социализация художественного языка. Перестроечная атмосфера спровоцировала свободу творческого самовыражения, чем воспользовалась широкая масса художников. Впервые акцентированно звучит негативно-оценочная интонация, вызванная переоценкой прошлого. Это ощущается в произведениях А. Икрамджанова «Натюрморт», Т. Мирджалилова «1937 год», Д. Умарбекова «Зил-зиля» («Землетрясение»), Б. Джалалова «Трагедия Арала», С. Алибекова «Сон разума», однако тенденция социально обостренного анализа просуществовала в Узбекистане лишь до начала 1990-х годов.

Искусство Узбекистана 1990-х годов отличается широта спектра стилевых моделей, во многом связанная с обретением страной независимости и с возникшей атмосферой свободы творческого выбора. В нем прекрасно сосуществуют такие различные направления, как академический реализм, декоративизм и национальный романтизм (нередко выступающие в виде стилизации миниатюры), авангардизм в форме нефигуративной живописи или инсталляционных решений. Во многом это объясняется углублением и расширением творческого мировоззрения, стремлением авторов выйти за пределы известных нормативов.

Важным событием в художественной жизни Узбекистана было создание в 1997 г. Академии художеств Узбекистана, основным направлением деятельности которой стало художественное образование, выставочная деятельность и широкая пропаганда и изучение художественного наследия и современного искусства Узбекистана. В число академиков вошли известные живопис-

цы старшего поколения Р. Ахмедов, А. Абдуллаев, Н. Кузыбаев, М. Саидов, Р. Чарыев, М. Набиев, Т. Мирджалилов, Ж. Изентаев, Б. Бабаев, А. Икрамджанов, Т. Кузиев, Д. Умарбеков, Б. Джалалов, А. Мирзаев, Л. Ибрагимов, Й. Турсунназаров, С. Абдуллаев и др. Лексика национального искусства меняется на глазах, с арт-сцены уходит творческая элита, оставившая миметическое художественное наследие, современное поколение художников пытается найти собственный язык изложения, адекватный вызовам мировой и отечественной истории и эстетики.

Национальное искусство Узбекистана в контексте развития мирового, европейского и постсоветского искусства не выглядит ни провинциальным, ни суперноваторским или авангардистским. Живописцы 1990-х годов не предприняли попыток аффектирующего художественного переворота, их новации носили больше эволюционный характер. Во многом это связано с богатым историко-художественным наследием, которое в известной мере сковывает авангардные инициативы современных живописцев и скульпторов. Социально-гротесковые и вообще социально-оценочные тенденции в живописи конца XX в. теряют свою значимость и фактически сходят на нет.

В Узбекистане в 1990-е годы сложилась группа весьма индивидуальных в стилевом плане художников, к работам которых не ослабевает интерес со стороны зрителей и специалистов. Это представители среднего поколения – Г. Байматов, Л. Ибрагимов, А. Нур, Г. Кадыров, Ж. Усманов, И. Мансуров, Ф. Ахмадалиев, Б. Джалалов, Д. Умарбеков, А. Мирзаев, Р. Шадыев, А. Икрамджанов, Ш. Хакимов и др. (Хакимов, 2002. С. 211–217). В творчестве этих художников происходят серьезные метаморфозы. Фантазмагория, смешение мифологических и фольклорных образов, сюжетов, символов и знаков, включенных в новую пластическую канву, характеризуют современный этап их живописи. Новаторские черты в искусстве 1990-х годов связаны с появлением оригинальных инсталляционных проектов, произведений видеоарта. В этой новой сфере пластического искусства успешно работают талантливые художники Ж. Усманов, А. Николаев, Ю. Усеннов и др.

В искусство 1990–2000-х годов вливаются и новые силы. Это Б. Исмаилов, Т. Каримов, Н. Шоабдурахимов, Т. Ахмедов, Д. Садыкова, З. Шарипова, Э. Хаитов, К. Бабаев, Д. Разыков, Н. Шарифходжаева, С. Жаббаров, Ш. Раджамова и др. Многие из них одинаково оригинально работают как в традиционной живописи, так и в новых актуальных формах искусства – инсталляциях, видеоарте, преформансе и др. Их творчество обогащает современное изобразительное искусство и во многом определяет его черты в перспективе XXI в.

Стремление к резкой индивидуализации художественно-творческого мышления стало наиболее ярко выраженной и устойчивой тенденцией современного художественного процесса. Художники осознали значение тезиса «от ремесла к философии». В целом искусство Узбекистана 1990–2000-х годов претерпело смену определенных стилевых приоритетов – от акцентированного внимания к традициям восточной миниатюры, которую ряд художников пытался возвести в ранг чуть ли не единственного национально-истинного стиля, до попыток пусть робких, но авангардистски нацеленных проектов. Внутри этих крайних точек находится зона более умеренных творческих поисков, исходящих из реалистических традиций, не потерявших своих последователей и в 1990-е годы, а также модернистских решений, связанных

с поиском новой философии искусства без резкого отрицания собственных пластических достижений недавнего прошлого.

Состоявшиеся в 2001, 2003, 2005 и 2007 гг. Ташкентские Международные биннале, продемонстрировали перспективный потенциал художников Узбекистана.

Ощувив инструментальный предел живописной двухмерности, наиболее чувствительные живописцы стали заниматься формами актуального искусства – инсталляциями, видеоартом, осваивая непривычное пространство трехмерности.

Сегодня вместе с восстановлением исторической памяти, творческим осмыслением собственного художественного наследия мастера Узбекистана осваивают новейшие достижения мировой художественной культуры. В современном мировом искусстве живописцы Узбекистана пытаются занять достойное место, участвуя по многим престижным международным симпозиумам, выставках, салонах и галереях Европы, США, стран Азии.

Общая атмосфера последних выставок показывает спектр новаторских поисков современных художников Узбекистана в разных сферах пластического искусства. Причем процесс формирования национальных школ искусства во многом связан с интерпретацией художниками этнокультурной истории народов, а наиболее яркие творческие достижения видятся в симбиозе историко-культурного опыта и современных тенденций мирового искусства.

АРХИТЕКТУРА XIX–XX ВЕКОВ

История архитектуры Узбекистана берет свое начало в глубине веков. Первоначально человек обитал в естественной среде, приспособлявая под жильё пещеры. Переход к орошаемому земледелию создал материально-производственную основу древнейших цивилизаций Востока, в том числе и на территории Среднеазиатского Междуречья, где во II–I тыс. до н.э. слагаются земледельческие районы с центральными поселениями городского типа. Археологически вскрыты десятки городов эпохи античности с дворцовыми и жилыми комплексами, культовыми зданиями с тематическими скульптурными композициями. Пора раннего Средневековья дает новый архитектурный тип – замок удельного правителя – сочетающего элементы крепостного и гражданского зодчества.

В IX–X вв., с началом широкого использования жженого кирпича, значительно расширяется диапазон для творческих новаций в архитектуре и строительных конструкциях. Арабское завоевание и последующее господство канонизированных воззрений религии ислама не послужили поворотным пунктом в развитии архитектуры местной традиции. Даже в культовой архитектуре произошло лишь смещение функций устоявшихся типов зданий, приспособленных к новым требованиям ислама. Наглядные свидетельства тому – мавзолеи Саманидов в Бухаре и Мир Саида в Кермине, мечети Чор Сутун в Термезе, Диггарон в Хазаре и Мах в Бухаре.

Поступательное развитие градостроительства и архитектуры мусульманского Среднеазиатского Междуречья продолжилось и в последующие столетия, когда совершенствуется планировочная структура городов, возводятся монументальные одиночные здания и сложные архитектурные ансамбли.

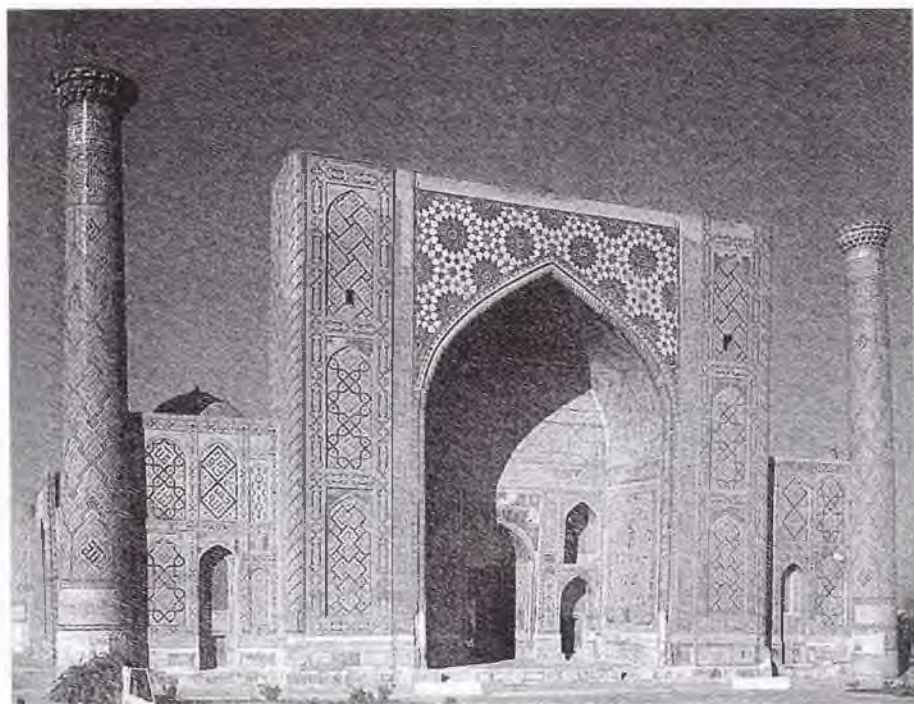


Вид Дальверзинтепа. I–II вв. н.э.

Фото А. Хакимова



Мавзолей Гури-Амир. XIV–XV вв.
Фото А. Хакимова



Медресе Улугбека. 1417–1420 гг. Самарканд
Фото А. Хакимова

Грандиозностью масштабов и пышным великолепием художественного убранства отличаются постройки Амира Темура и его потомков – особенно в Самарканде и Шахрисабзе, ставших средоточием лучших творческих сил Ближнего и Среднего Востока. Дальнейшее развитие архитектуры Среднеазиатского Междуречья в целом идет по ниспадающей линии. Исключение составляет период правления шейбанида Абдуллахана II (1583–1598), с чьим именем связано строительство крытых рынков и медресе в Бухаре, большого количества мостов и сардоба – куполообразных хранилищ воды – по всей территории государства. Именно на многовековом опыте предшествовавших эпох в условиях тяжелого политического и экономического кризиса протекает завершающий этап среднеазиатского зодчества.

Начиная с первой половины XVIII в., Среднюю Азию охватил тяжелый политический и экономический кризис. В отличие от других подобных потрясений, случавшихся и в прошлом (арабское завоевание, монгольское нашествие), кризис XVIII в. был вызван как внешними, так и внутренними обстоятельствами. Одна из существенных внешних причин хозяйственно-экономического упадка – начавшееся с середины XV в. развитие морских торговых путей между Западной Европой и странами Ближнего Востока, Индией, Китаем (*Жуковский*, 1915. С. 4; *Пугаченкова*, *Ремпель*, 1965. С. 372, 373; *Терентьев*, 1906. С. 19, 41). И как следствие – некогда оживленные трансконтинентальные трассы Великого шелкового пути теряют своё первостепенное значение, что в свою очередь привело к запустению ряда территорий Средней Азии и упадку торгово-хозяйственной жизни городов, возникших вдоль этих караванных маршрутов. Лишенные стабильных источников материального благополучия и контроля над караванными дорогами, кочевые племена участвовали грабительские набеги на земледельческие оазисы. Постоянные междоусобные войны нанесли региону не только огромный материальный урон, но и повлекли за собой большие человеческие жертвы. Замирает не только внешняя, но и внутренняя торговля, были заброшены оросительные каналы, опустели города.

Административно-территориальная раздробленность и экономическая разруха отразились как на облике городов, так и на архитектуре узбекских ханств. Крупные города хотя и сохраняют принцип трёхчастного деления (арк – цитадель, шахристан – собственно город, рабад – пригород), но он претерпевает некоторые изменения. В частности, в отличие от предшествующих эпох территория шахристана застраивается плотным иррегулярным массивом жилых кварталов, разделённых узкими кривыми улочками. Здесь же размещаются многочисленные торгово-ремесленные ряды, здания общественного и культового назначения.

Бухара – столица самого могущественного и обширного государства региона – сохраняет роль политического, культурного и духовного центра. Градообразующую основу города определяют ряд крупных монументальных сооружений и ансамблей, возведенных преимущественно в XVI в. Вокруг них концентрируются обновленные или вновь образовавшиеся жилые кварталы и иные городские строения. По периметру город сохранил былое неправильное очертание и был обнесен замкнутым кольцом оборонительных стен, фланкированных полуовальными крепостными башнями. Отличительной чертой структуры жилой части Бухары является тот факт, что помимо городских ворот имелись и квартальные ворота (*Сухарева*, 1976. С. 16, 17). Структурно-



Панорама Бухары
Фото А. Хакимова



Джума мечеть в Хиве
Фото А. Хакимова

городская территория разделялась на 12 крупных микрорайона-джариб, в которые входили более 200 жилых кварталов-гузар. В XVI–XVII вв. были возведены медресе Мир-и Араб, и мечеть Калян (Большой), Медресе Улугбеса, построены квартальные мечети Ходжа Зайнутдин, мечеть-ханака Файзабад, заложено строительство известной святыни – ансамбля Бахауддин Накшбанди. Традиции Бухарской школы архитектуры XV–XVII вв. оказали существенное влияние на зодчество всего Среднеазиатского Междуречья.

Город Хива – уникальный образец достижений и особенностей позднефеодального градостроительства и архитектуры, целостно дошедших до наших дней. Современный архитектурный облик Хивы сформировался, главным образом, в последние три столетия, когда город становится столицей самостоятельного ханства. В градостроительной структуре Хивы организующим ядром является Ичан-кала – внутренний город. Крепостные стены, возведенные на высокой платформе, фланкированные пологими и овальной формы башнями, обведены широким рвом. Две центральные улицы, деля Ичан-калу на четыре сектора, вели к четырем городским воротам. Ичан-калу окружает укрепленный оборонительными стенами Дишан-кала – внешний город. Последний



Панорама Ичан калы. Хива. XVIII–XIX вв.
Фото А. Хакимова

имел 11 ворот. Отличительной чертой городской структуры Хивы является то, что вся архитектурная застройка сосредоточена в Ичан-кале. Это обстоятельство вынудило выселить избыточное население в Дишан-калу, где активно осуществляется строительство жилых кварталов, домов-усадеб (*хавли*), квартальных мечетей.

Ташкент на протяжении многих столетий прочно сохранял роль торговоремесленного и духовного центра северного региона Среднеазиатского Междуречья. Градообразующую основу Ташкента составляет традиционное для мусульманских городов триединство – арк=шахристан=рабад – в данном случае два рабада – *дахиль* (внутренний) и *харидж* (внешний), которые в кольце общей городской стены были окружены своей крепостной стеной. Но с ростом населения (около 100 тыс. – начало XIX в., 156 414 – 1897 г. и 172 тыс. – 1904 г.), быстрым развитием массового строительства, торговли и ремесел эти членения исчезают – сохраняется внешняя оборонительная стена с 12 воротами. Занимая огромную (около 1,5 тыс. га) территорию, Ташкент представлял более сложную внутригородскую структуру. Город состоял из четырех, возглавляемых хокимами, территориально-административных зон – *даха*, которые в свою очередь делились на 12 микрорайонов – *мовзе*, включавшими множество кварталов – *махалля*. Сразу после завоевания Ташкента



Хива. Калта-минар. Середина XIX в.
Фото А. Хакимова

в 1865 г., цитадель и оборонительные стены города были снесены и от левого берега Анхора до реки Салар началось строительство нового русского города (Нильсен, 1988. С. 27, 36, 162).

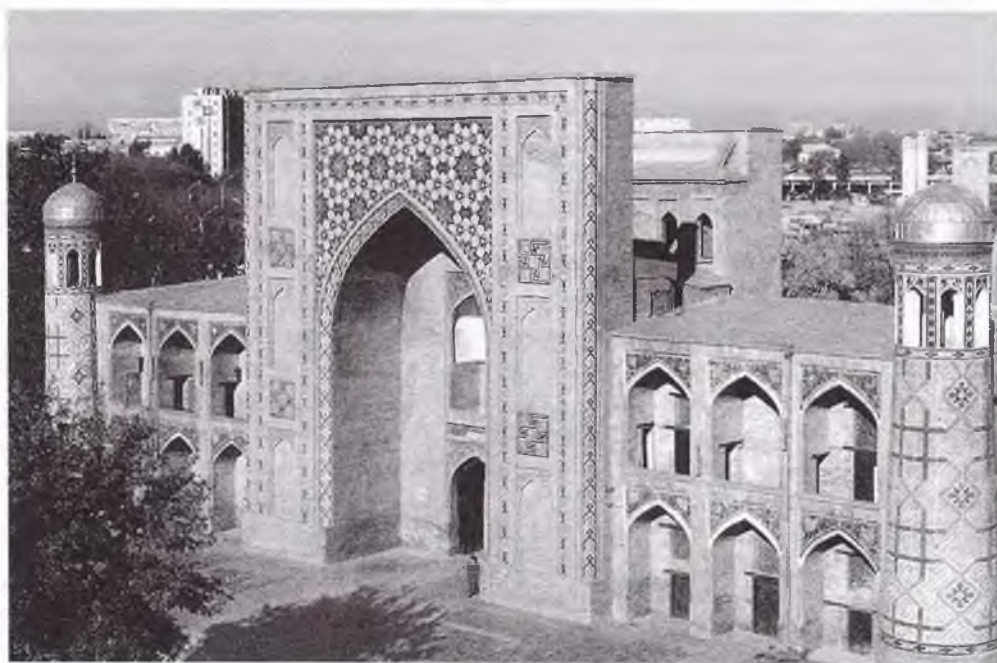
Архитектура позднесредневекового периода не даёт сооружений такого же масштабного, величественного и художественного уровня как в предшествующие века, однако и в это время создаются запоминающиеся произведения. Сокращаются размеры культово-мемориальных зданий, теряя свои конструктивные и архитектурно-художественные качества. Купола балхи и система кладки сводов поперечными отрезками не утратили значения и широко применяются. В строительстве зданий использовались, главным образом, уже сложившиеся к тому времени приемы планировки и формы, причем в упрощенном виде. Декор зданий обеднен, лишь кое-где сохра-

няются изразцы и майолика, а иногда резная терракота. Впрочем, их качество снижается, а рисунок отстает от выработанных веками образцов. Доминантой городской застройки служат монументальные здания и ансамбли, сохранившиеся от прежних эпох. Ведущими типами мемориально-культовой архитектуры вплоть до начала XX в. остаются мечети, ханаки, медресе и мавзолеи.

Средневековые мечети разделяют по объемно-планировочным характеристикам на три основных типа. Первый – колонная мечеть, представляет собой открытый с галереями на трех сторонах и молитвенным залом на стороне киблы – направления в сторону мусульманской святыни Каабы в Мекке. Второй – «айванная» мечеть со сводчатыми или колонными террасами по осям внутреннего двора, иногда крытого. Третий – центрально-купольная мечеть, в которой молитвенный зал перекрыт большим куполом. В большинстве случаев мечети представляют собой в плане прямоугольник с продольно-осевым принципом планировки. Для трех типов характерен открытый двор, который



Хива. Панорама
Фото А. Хакимова



Медресе Кукельдаш. Ташкент
Фото А. Хакимова

начинается входным порталом (пештак), затем удлиненный молитвенный зал, который вытянут в сторону Мекки, и заканчивается михрабной нишей (*Стародуб*, 2006. С. 160, 216). В соборных мечетях Средней Азии со стороны Мекки высится главный купольный зал, а входной портал мечети стоит на одной оси с михрабом (*Воронина*, 1959. С. 114).

Ханаки (*хонақо* – в странах Ближнего и Среднего Востока странноприимный дом с мечетью и кельями, обитель дервишей) делятся на два архитектурных типа. Первый – постройка прямоугольного плана с продольной осью симметрии и выделением главного фасада. При этом архитектурную разработку получают и боковые фасады. Второй – центрально-купольная постройка с двумя взаимно поперечными осями симметрии и четырьмя порталами. В обоих случаях помещения ханаки, в противоположность композиции медресе, открыты во внешнее пространство. Яркими примерами служат ханака Ходжи Зайнуddина и ханака Файзабад в Бухаре.

Классический тип среднеазиатского медресе сложился в XVI столетии и был связан с развитием айванной композиции. Медресе имели форму прямоугольного замкнутого двора, обстроенного по периметру цепочкой аскетичных комнат-хужра в один или два этажа. Соединение в самой деятельности медресе функций духовной школы, богословско-теологического центра и общежития привело к соединению в архитектурном типе этого здания приёмов и элементов культовой, учебной и жилой архитектуры. Главные и повсеместные признаки этого типа – организация всех элементов здания вокруг прямоугольного двора с бассейном – *ховуз*, наличие келий для жилья и аудиторий для занятий, включение гигиенического комплекса. В крупных среднеазиатских медресе с четырехайванной композицией обычно предусмотрены помещения для летней и зимней мечети, которые в камерных медресе, как правило, отсутствуют. Что касается стилевых характеристик, то, в целом оставаясь в русле стиля культовой архитектуры данного региона и периода, медресе давали больший простор зодчим и декораторам, нежели мечети.

Архитектура среднеазиатских медресе позднесредневекового периода, с некоторыми вариациями по школам, представлена следующими ведущими типологическими группами: 1) крупные медресе, построенные на основе канонической продольно-осевой композиционно-планировочной схемы, которая как единый эталон преимущественно использовалась во всех региональных школах; 2) малые упрощенные медресе на основе поперечно-осевой композиции, применявшейся редко – по мере необходимости привязки здания к сложившейся градостроительной ситуации; 3) медресе произвольной (неправильной) композиционно-планировочной формы, вызванной строительной практикой в случаях, когда зодчие были вынуждены приспособливаться к заданному участку застройки и нарушить правильность внешнего контура здания, но сохранить традиционную дворовую схему и принцип организации внутреннего пространства.

Мемориальные сооружения Средней Азии XIX–XX столетий структурно разделяются на замкнутые и открытые пространственно-объёмные формы. Для первой категории наиболее распространёнными являются небольшие однокамерные мавзолеи – центрально-купольные и портално-купольные. Для второй – центрические мавзолеи в виде раскрытого на четыре стороны арочными проемами квадратного или граненого в плане купольного киоска (*чортақ*). Последний принцип более масштабно применялся и в гражданской

архитектуре – здания чорсу на перекрестии главных городских улиц или торговые купола. Примеры таких построек сохранились в Самарканде и Шахрисабзе. В Бухаре – это торговые купола Токи-Заргарон (рынок ювелиров) и Токи-Саррафон (рынок менял). Зодчие поры позднего Средневековья, сохраняя объёмно-планировочные характеристики традиционной центрально-купольной композиции, создают на основе её вариаций два типа мавзолеев – продольно-осевые и фронтальные (*Маньковская, Булатова, 1978, С. 73–75*). Примером первого служит мавзолей Данияра в Самарканде, а второй тип представлен мавзолеями из комплексов Чор-Бакр в Бухаре и Султан Саодат в Термезе.

Монументальная гражданская архитектура завершающего этапа развития средневекового зодчества представлена дворцовыми комплексами правителей и разделяется на городские и загородные. Последние характерны только для Бухары и Хорезма. Городские дворцы, предназначенные для постоянного пребывания правителей, в целях безопасности возводились в пределах цитадели – самой укрепленной части города. Статус официальной ставки определил их внутрипланировочную структуру в составе: зал приёмов – *кўришишхона*, канцелярия – *девоухона*, приёмная – *арзхона*, мечеть для ежедневных молитв, жилой комплекс – *харам*, арсенал – *тўпхона*, казармы ханской гвардии – *аскархона*, монетный двор и хозяйственные постройки. В пределах хивинской Ичан-калы возведено два городских дворца – Ташхаули и Куныя-Арк. Их размеры определялись сложившейся планировочной ситуацией. В противовес им загородные дворцы занимали большие площади, окруженные высокими глинобитными стенами, визуально напоминая крепость. Во дворец вели парадные ворота, оформленные порталом с арочным (Бухара) или плоским (Хива) входным проёмом. Помимо дворцовых строений большую территорию занимала садово-парковая зона. Хотя дворцовые комплексы возведены на основе архитектурных форм и строительных приёмов местной традиции, в них проявляется влияние российско-европейской культуры (деревянные полы, изразцовая плитка, цветной витраж, камин, люстровое освещение и т.д.).

В целом зодчество XIX – начала XX столетий выдвинуло своеобразный синтез архитектуры и народно-прикладного искусства (роспись, резьба по ганчу и дереву), при котором не масштабность и пропорциональность строительных конструкций, а декоративный узор экстерьера и интерьера здания играли доминирующую роль в создании его целостного художественного образа. Именно в эти столетия повсеместно от крупных городов до отдаленных горных селений ярко проявился талант сотен мастеров строительного и художественного ремесла (*Азимов, 1982. С. 13; Захидов, 1965. С. 143–160; Маньковская, Булатова, 1978. С. 83, 139–141; Назылов, 2001. С. 74–115; Нильсен, 1988. С. 174–176*).

Памятников архитектуры позднесредневекового периода сохранилось мало, за исключением Хивы, где представлен весь типологический спектр мемориально-культурной и гражданской архитектуры. Первопричина этого в невысоком уровне строительства и недолговечности материалов, примененных в декоре. При комплексных обследованиях народного жилища Бухары, Самарканда и Ферганской долины, проведенных в середине прошлого столетия, не было зафиксировано ни одного дома старше 60 лет. Большое число архитектурных объектов данного периода было снесено в ходе последующих



Чор-минор. Бухара. 1807 г.
Фото А. Хакимова

генеральных реконструкций исторических городов. К числу значимых памятников зодчества Узбекистана XIX – начала XX в. относятся: по Бухаре – мечети Боло Хауз (1712–1914 гг.) на площади Регистан и Джума (начало XX в.) в Арке, медресе Халифа Ниязкул, более известное как Чор Минор (1807 г.) и Амир Алимхана (начало XX в.), комплекс Халифа Худойдод (1855 г.), поздние склепы-дахмы в родовой усыпальнице Джуйбарских шейхов Чор Бакр (до начала XX в.), дворцовые комплексы Ситора-и Мохи Хоса и Ширбудун (конец XIX – начало XX в.). По Самарканду – мечеть Хазрат-и Хызр (1854–1884 гг.), мемориально-культовый комплекс Ходжа Ахрор (XIX – начало XX в.), мавзолеи Ходжа Данияра и Махдуми Дева-на, купольный пассаж Чор-

су (начало XX в.). По Коканду – построенные в середине XIX в. мавзолеи Дахмаи Шохон и Модари-хон, медресе Хаким Тура, Мохляр ойим, Хона и более позднее Камол козы (1913 г.), мечеть Джума и ханский дворец Урда (конец XIX в.). По Хиве – заново отстроенный в XIX–XX столетиях целостный город-заповедник Ичан-кала с десятками крупных зданий медресе и мечетей с минаретами, ханские дворцы Куня-Арк, Ташхаули, Нуруллабая, Рефенак, Тозабат и другие объекты.

Во второй половине XIX столетия, в связи с завоеванием Российской империей Кокандского ханства и отдельных территорий Бухарского и Хивинского ханств, в местное зодчество стали внедряться принципы европейского регулярного градостроительства. Новые города возникали как военно-административные центры, в последующем некоторые из них превратились в крупные промышленные и торговые центры (Новый Маргелан-Фергана, Патта Кесар-Термез). По проектам российских архитекторов возводятся новые типы зданий – банки, школы, гимназии, училища, дома, дворцы, вокзалы, универсальные магазины и т.п. При строительстве многих сооружений участвуют и известные среднеазиатские мастера, которые: «...стали быстро усваивать приёмы русских мастеров по плотничьей и столярной части, кровельному и кирпичному делу и др., и нужно полагать, что русский рабочий

в скором времени будет совершенно вытеснен» (*Добросмыслов*, 1912. С. 403). Образец бережного применения различных школ народного архитектурно-декоративного искусства представляет так называемый дом Половцева в Ташкенте. Построенный в традициях местного зодчества в конце XIX в., дворец богато декорирован. Резьба по ганчу, резьба и роспись по дереву выполнены узбекскими мастерами. Ныне в нем органично размещена экспозиция Музея прикладного искусства Узбекистана.

После установления советской власти в Узбекистане строительство было первоначально связано прежде всего с восстановлением народного хозяйства, развитием хлопководства, сооружением первых электростанций и промышленных предприятий. Одни сооружения 1920-х годов сохранили черты дореволюционного эклектизма, другие создавались в духе конструктивизма, третьи представляли собой попытки сочетания форм современной архитектуры с элементами средневекового среднеазиатского зодчества (Президиум Академии наук в Ташкенте, 1928 г.). В 1930-е годы составлялись генеральные планы реконструкции городов (Андижана, Бухары, Самарканда, Ташкента, Ферганы), закладывались новые города социалистического типа (Чирчик, жилой массив Ташкентского текстильного комбината). В архитектуре общественных зданий использовались приёмы конструктивизма и неоклассицизма (Дом правительства в Ташкенте, 1931–1932 гг., Ташкентский педагогический институт, 1938–1940 гг.), элементы монументального и народного средневекового зодчества. Для оформления фасадов и интерьеров широко привлекались местные мастера декоративного искусства. В жилищном строительстве начал складываться южный тип многоэтажного дома.

В годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., в связи с эвакуацией предприятий из центральных районов страны и резким увеличением населения республики, развернулось особенно интенсивное промышленное строительство. Были созданы генеральные планы Ташкента и новых



Дворец Худояр хана. Коканд
Фото А. Хакимова



Театр оперы и балета им. А. Навои. Середина XX в. Ташкент
Фото А. Хакимова

промышленных центров (Алмалык, Ангрен, Ахангаран, Бекабад и др.). Недостаток металла и лесоматериалов возмещался широким применением специфических местных конструкций (в том числе так называемых сводов Узбекистана). Значительное влияние на развитие узбекского зодчества 1940-х – первой половины 1950-х годов оказала архитектура Узбекского театра оперы и балета им. Алишера Навои в Ташкенте (1938–1947 гг.), в котором классические формы сочетались с традиционным среднеазиатским декором.

Узбекские зодчие и инженеры в 1960-е – первой половине 1980-х годов перешли к индустриальным методам строительства, освоили принципы каркасного крупнопанельного и крупноблочного домостроения, позволяющих возводить здания повышенной этажности. При проектировании различных сооружений всё более дифференцированно учитывали особенности жаркого климата и высокой сейсмичности. При возведении новых городов (Навои, Алмалык, Ангрен, Ахангаран, Бекабад, Заравшан) и реконструкции старых (Самарканд, Ташкент) комплексная типовая застройка нередко обретала живописное разнообразие за счёт композиционного сопоставления зданий разной этажности. Новые принципы советской архитектуры нашли яркое выражение в процессе восстановления и строительства Ташкента после землетрясения 1966 г. При активном творческом участии архитекторов и строителей союз-

ных республик было обеспечено восстановление города в короткие сроки на уровне современных градостроительных требований. В строительную практику внедряется принцип создания в городской черте жилых микрорайонов с локальной инфраструктурой (Актепе, Чиланзар, Ялангач, Северо-Восток, Каракамыш, Сергали, Юнусабад – в Ташкенте, Багишамал, Согдиана – в Самарканде и в других городах). Современные принципы градостроительства – строительство жилых образований крупными массивами, комплексно, со всеми видами обслуживания населения, повышения этажности и др. – получили наиболее полное отражение в новых городах Алмалыке, Ангрене, Зарафшане и особенно Навои.

В эти годы активно развивается сельское строительство – только в период освоения Мирзачульской и Ширабадской степей на карте Узбекистана появились десятки новых городов и благоустроенных колхозно-совхозных центров. В городах и селах республики осуществляется строительство дворцов культуры и клубов.

Архитектура общественных зданий Узбекистана 1960–1980-х годов отличается чёткой функциональностью пространственных композиций, монументальностью объёмов (Дворец искусств, 1962–1964 гг., здание Совета Министров, 1965–1967 гг., Музей истории народов Узбекистана, 1970 г., выставочный павильон Узбекистана, 1974 г., гостиница «Узбекистан», 1974 г., дворец Истиклол, 1981 г., Телебашня, 1981 г., Дом кино, 1982 г. – в Ташкенте,



Панорама современного Ташкента
Фото А. Хакимова

гостиницы «Самарканд» и «Турист» – в Самарканде). В областных центрах возводятся объекты культурно-просветительского и зрелищного назначения – театры, кинотеатры, парки культуры и отдыха, библиотеки и т.д. В оформлении общественных сооружений широко использовались монументальная живопись и скульптура, мотивы народного декора.

С обретением независимости начался новый этап в развитии современной архитектуры Узбекистана, главным содержанием которой является возрождение исконно национальных традиций в синтезе с достижениями мировой культуры. За короткий исторический отрезок времени кардинально изменился облик городов и селений республики. Реконструированы и благоустроены исторические города (Андижан, Бухара, Карши, Коканд, Маргилан, Самарканд, Ташкент, Термез, Ургенч, Фергана, Шахрисабз и др.). Генеральная реконструкция завершена на главной площади столицы Мустакиллик (Независимость) – реконструированы здания Кабинета министров и дома министерств, возведено здание Сената, Арка Независимости, мемориал Скорбящей матери и др. В связи со строительством грандиозного ансамбля Дворца форумов Узбекистана новое градостроительное решение обрела Площадь Амир Темура, являющаяся градообразующим центром Ташкента.

Между Дворцом Истиклол и озером на Бешагаче разбит Национальный парк Узбекистана им. Алишера Навои. На этой оси последовательно размещены большой круглый водоем с фонтаном, амфитеатр и сцена с угловыми башнями с куполами, мост через канал, а на холме – купольная ратонда со скульптурой Навои. По обе стороны центрального амфитеатра расположены ресторан «Наврўз» (1995 г.) и здание Олий Мажлиса (1997 г.).



Панорама Шахрисабза
Фото А. Хакимова



Здание Ассоциации банков Узбекистана. Ташкент
Фото А. Хакимова



Здание Бизнес центра. Ташкент
Фото А. Хакимова



Здание Государственной консерватории. Ташкент
Фото А. Хакимова

Такая четырехчленность плана, называемая *чорбоғ*, является традиционной в национальном садово-парковом искусстве. К северу от площади Мустакиллик, у канала Анхор, сооружено здание киноконцертного зала «Туркистон», членения плоскости главного фасада которого отдаленно напоминают сталактиты монументальных порталов мечетей и медресе. Интерьеры здания декорированы мастерами резьбы по ганчу, росписи, керамики.

Одним из значимых общественных зданий в Ташкенте стал Музей истории Темуридов (1995 г.), построенный на северо-западе сквера Амира Темура. В архитектуре музея развита тема купола Гур Эмира. Пропорции купола и 20-колонного айвана, обрамляющего здание, вытянуты по горизонтали. Высота купола – 30 м, диаметр – 24 м; в подкупольном пространстве интерьера – гигантская люстра. Свод купола в интерьере выполнен в резьбе по ганчу в технике кундаль. На голубом фоне сусальным золотом выделены акценты, что продолжает традиции мавзолея Гури Амир и медресе Тилля Кари в Самарканде. Музей истории Темуридов по своей архитектуре, отделке интерьеров близок к архитектуре местной традиции. Новые здания хокимиата Ташкента (1996 г.), Олий Мажлиса Республики Узбекистан – примеры классического стиля архитектуры общественных зданий.

В последние годы сооружается много зданий в корпоративном стиле, например, отель «Интерконтиненталь» и Национальный банк Узбекистана (1995 г.). Башня Национального банка – одна из самых высоких и впечатляющих в столице: квадратная в плане, четыре угловых железобетонных пилона на всю высоту, остекленные фасады и кровли. Успешное развитие физической культуры Узбекистана способствовало строительству современных



Здание Национального театра Узбекистана. Ташкент
Фото А. Хакимова



Дворец Форумов «Узбекистан». Ташкент
Фото А. Хакимова



Здание Музея истории Темуридов. 1995 г. Ташкент
Фото А. Хакимова



Здание Олий Мажлиса. Парламент. 1997 г. Ташкент
Фото А. Хакимова

спортивных комплексов и теннисных кортов в Ташкенте, Андижане, Намангане, Карши и других городах республики. В рамках реализации Национальной программы образования и подготовки кадров в завершающую стадию вступило строительство и капитальная реконструкция всех общеобразовательных школ, лицеев, колледжей и высших учебных заведений страны.

Широкомасштабные работы проводятся по восстановлению и реставрации богатейшего архитектурного наследия. В начале 1998 г. в рекордно короткие сроки методом народной стройки были возведены мемориалы Аль-Бухари в селении Хартанг Самаркандской области и Аль-Фергани недалеко от города Кувы. От прежнего комплекса в Хартанге сохранены захоронение и водоем во дворе. Новый квадратный двор комплекса имеет четыре газона в соответствии с традиционным мусульманским садом чорбог. По одну сторону двора построена крытая металлическими фермами мечеть на 800 человек, размером в плане 30 × 20 м. По другую сторону двора – зал приемов на 100–150 человек, библиотека и столовая. Двор обнесен колонными айванами и завершается по главной оси павильоном. Комплекс в Куве спланирован между магистралью в районный центр и территорией древнего шахристана с участками археологических раскопок. Зубчатая крепостная стена шахристана восстановлена и на ее фоне разбит сад с фонтанами по оси. Павильоны комплексов похожи по архитектуре и имеют купола диаметром 9 м и высотой 17 м. Купол над могилой Имама Аль-Бухари выполнен из керамики. Дерево колонн, айванов, стеновой кирпич, облицовочный мрамор и мощение известняком выдержаны в традиционной мягкой серо-бежевой гамме.

Завершены комплексные реставрационные работы на уникальных памятниках средневекового зодчества Бухары, Самарканда, Термеза, Хивы, Шахрисабза и многих других. Выход в мировое сообщество обусловили развитие новых градостроительных тенденций в модернизации автодорог, железнодорожных магистралей, объектов торговли и рынков.

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Музыкальное искусство Узбекистана – составная часть духовной культуры узбекского народа. Современная социокультурная ситуация представляет собой весьма пеструю стилевую картину. В определенном смысле XX в. – век нескольких культурных эпох, выявляющих себя и последовательно, и одновременно. Культурное разнообразие позволяет лишь условно очертить контуры необозримого пространства современного музыкального искусства, которое вбирает в себя как собственный, созданный за последнее столетие и, соответственно, глубоко актуальный материал, связанный с индивидуальным творчеством (композиторская музыка), так и богатейшие духовно-творческие накопления прошлых эпох – образцы традиционной музыки. Музыкальная культура Узбекистана включает в себя, помимо традиционного пласта (музыкальный фольклор, изустно-профессиональная музыка и бастакоровское творчество), так называемую академическую, профессиональную музыкальную культуру (композиторское творчество, исполнительство, музыкальное образование).

В последнее десятилетие XX в. происходит переоценка художественных, в частности, музыкальных ценностей. В условиях независимости в музыкальной культуре Узбекистана актуализируется поиск новых принципов национальной самобытности, путей осмысления традиционных и инновационных музыкально-художественных концепций. Этот процесс способствовал и формированию новых методологических принципов понимания музыкальной практики, разработке объяснительных моделей её развития. Понятие современной музыкальной культуры Узбекистана перестает отождествляться только с творчеством композиторов, поскольку традиционная музыка также продолжает полнокровно функционировать. Мало того, именно в данный период традиционное национальное искусство переживает период своего яркого возрождения.

И современное национальное музыкальное искусство республики презентуется не только произведениями композиторов, но и жанрами традиционной музыки, и произведениями узбекских бастакоров (творцов монодического искусства). Традиционная музыка узбеков «схвачена» теперь практически всеми средствами фиксации техники и массового распространения. Фольклорная музыка (аутентичный музыкальный фольклор, неофольклор, разнообразный музыкальный инструментарий) и жанры изустно-профессиональной музыки (*катта ашула*, эпические сказания – *достон*, *мақом*) существуют в настоящее время как живой функционирующий пласт культуры.

Богатое и самобытное музыкальное наследие узбеков много веков развивалось как искусство, передаваемое «из уст в уста», из поколения в поколение, от мастера к ученику, т.е. поколениями народных музыкантов, певцов, сказителей. Совершенствуясь на протяжении веков, оно сложилось как развитая монодическая культура, обладающая разнообразием форм, видов и жанров, музыкально-выразительных средств и своеобразием исполнитель-

ства. Музыка узбеков во всех своих проявлениях – продукт жизнедеятельности в прошлом оседлого и кочевого сообщества. Жизненный уклад наложил специфический отпечаток на формирование и функционирование традиционной музыки, которая, развивалась в едином континууме. Жанровые системы фольклора и изустно-профессиональной музыки узбеков близки и не выходят за пределы единого порождающего поля культуры. Они включают в себя художественные образцы вокальной и инструментальной музыки, музыкальный инструментарий, особенности традиционного исполнительства и современной интерпретации. Носители традиций музыкального фольклора и изустно-профессиональной музыки объединяли в своем творчестве эстетические, магические, социализирующие и коммуникативные функции. Основой формирования и становления традиционной музыки является годовой цикл, связанный с календарем, и жизненным укладом.

Музыкальный фольклор, являющийся коллективным творением народа, характеризуется многогранностью тематики и разнообразием прикладных и неприкладных жанров – от простых детских музыкальных считалок, инструментальных наигрышей и обрядовых песен до развитых по мелосу и форме ашула и инструментальных пьес. Изустно-профессиональная музыка отличается сложностью и совершенством формы, развитостью мелоса и богатством исполнительских стилей. Творцами данной музыки, сформировавшейся в Средние века, были яркие представители узбекского народа, прошедшие традиционную школу мастерства изустной методики *устоз-шоғирд* (мастер-ученик) – *созанда*, *хонанда-хофиз*, *катта ашулачи*, *бахши* (сказители), *мақомчи* (со всеми локальными разновидностями и музыкальными диалектами). Жанры вокальной и инструментальной музыки изустно-профессионального творчества имеют более развитую структуру, отличаются своей спецификой, более сложными средствами выражения и приёмами исполнения. Эта музыка доступна исполнителям лишь высокой квалификации, обладающими творческим даром импровизации.

Особо выделяются южные области – Сурхандарья и Кашкадарья, узбекское население которых, состоящее из племён кунгратов, барласов, катаганов, чигатаев, жузов и других, занималось в прошлом преимущественно скотоводством и отчасти земледелием. Отсюда в музыкальном фольклоре этого края преобладают песни о труде скотовода, о кочевом образе жизни. Наряду с этим имеются и трудовые песни, непосредственно связанные с процессами обработки зерновых культур. Среди них популярные песни «*Ёзи*», поющиеся при сенокосе, и «*Майда*», исполняемые во время молотбы. Заметно отличается от других локальных зон Узбекистана весь музыкальный быт данного края. По сей день здесь продолжает занимать главенствующее положение искусство сказителей – *бахши* и исполняемые ими эпические сказания – *дастаны*.

В этой локальной зоне, в отличие от всех других, главным и наиболее распространенным служит *дўмбра* (струнно – щипковый музыкальный инструмент) и особой славой пользуются искусные исполнители на данном инструменте – *дўмбрачи* (домбрист). На женской половине используются разновидности варгана – *суяк-чанг-қобуз* (костяной варган) и *темир-чангқобуз* (металлический варган). Изредка использовали и *доира* (ударный музыкальный инструмент), на которой воспроизводили своеобразные ритмы вне всякого пения или танца. В пастушеской среде применялись разновидности продольной флейты – *чўпон най* или *гажир най* (деревянный или костяной), а

также *сибизик* – камышевый с одинарным язычком. Существуют различия внутри этой зоны, которые связаны с преобладанием определенных субэтнических групп. К примеру, в Шерабаде и Байсуне преобладают кунграты, а в Бешкенте кипчаки, что довольно ощутимо проявляется и сегодня в быту, некоторых обычаях и в музыке. Различия музыкальной стилистики сохранились в названиях отдельных домбровых пьес – *қўнғироти* (кунгратская), *лақаи* (лакайская), *қора-курсаки* и др.

Аналогичные явления, характерные для Кашкадарьи и Сурхандарьи, можно наблюдать и в некоторых других локальных зонах. Так, к примеру, в Жомбайском, Булунгурском и некоторых других районах Самаркандской области, в отдельных местностях Каракульского района Бухарской области, в Бекабадском и некоторых других районах Ташкентской области не трудно заметить сходный быт и музыкальные явления, форм музицирования и пр. В отличие от Сурхандарьи и Кашкадарьи в Бухарской локальной зоне, к примеру, преобладают мангиты, сараи, баяты, дурмены, найманы, кенегесы и другие, у которых имелась собственная музыкальная традиция. Близок во многом к Бухаре и Самаркандский оазис, вместе они образуют одну зону с общей музыкальной стилистикой исполнительства и музицирования.

В Бухаре и Самарканде, а также в окрестностях этих крупных в прошлом культурных центров Средней Азии проявляются совершенно иные черты национального музыкального искусства узбекского и отчасти таджикского народов. Они наблюдаются не только в тематике и в характерных местных особенностях отдельных жанров, но и в особенностях самого музыкального быта, в четкой дифференциации музыки и музыкального исполнительства. Наряду с «безымянными» носителями музыкального фольклора в Бухаре и Самарканде особое место занимали профессиональные певцы-хафизы и инструменталисты, искусные исполнители, специализировавшиеся по наиболее типичным жанрам (*макомам*, *мавриги* и др.). Широкой популярностью пользуются здесь и профессиональные женские ансамбли, называемые *созанда*, включающие танцовщиц и певиц, исполнительниц разнообразных по содержанию танцевально-игровых циклических образований из песен малой формы.

В этих древних городах по сей день бытуют богатые формы инструментально-обрядовой музыки, различные виды домашнего музицирования, включающие и проведение вечеров музыки и поэзии, т.е. *меджлисов*, с участием лучших музыкантов и поэтов. Городской уклад жизни определил здесь большое разнообразие инструментария, причем сложных конструкций, развитие своеобразных ансамблей певцов, танцоров и инструменталистов. Огромное богатство явлений профессионального музыкального искусства, возникшее на базе органического развития средств и форм музыкального фольклора. Этим можно объяснить тот факт, что в Бухарской и Самаркандской областях имеются песенные и инструментальные жанры, структурно и интонационно-мелодически близкие отдельным частям *макомов* – ведущий жанр узбекской традиционной музыки.

Хорезмский музыкальный быт и традиции исполнительства, при наличии общих черт с бухарско-самаркандской локальной зоной и почти одинаковым уровнем с бухарской музыкальной практикой, характеризуется ярко выраженными локальными особенностями. Хорезмская традиционная музыка от-

личается своеобразием колорита обусловленного образом жизни этнических групп местного населения – киятов, кипчаков, дурмен, чигатайцев и других, а также взаимоотношением с близкими данной зоне туркменскими и в некоторой степени азербайджанскими музыкальными явлениями.

К специфически локальным особенностям народной музыки Хорезма можно отнести напевную песенность мелодий в музыкальном оформлении дастанов – народных эпических сказаний. Если в других областях Узбекистана обычно в музыкальном оформлении дастанов опираются на речитативно-декламационный или речитативно-напевный характер мелодии, то в Хорезме в них используются ярко выраженные песенные мелодии, свойственные местному локальному стилю. При этом если в других областях Узбекистана дастаны сопровождаются в основном *домброй* (зачастую в собственном сопровождении сказителя – *бахши* или *шоира*), то в Хорезме их исполнение сопровождает дутар, т.е. другой вид струнно-щипкового инструмента. Пение сказителя в Хорезме не ограничивается собственной игрой на *дutare*, но также часто сопровождается исполнением специально предназначенного для этой цели традиционного ансамбля в составе инструментов *буламана* (деревянно-духового язычкового), *гижжак* (струнно-смычкового), *дутара* и *дойры*.

Инструментарий Хорезма заметно отличается от других локальных зон по своим разновидностям. Так, только в Хорезме встречается упомянутый выше *буламан*. Своеобразным хорезмским явлением стало и распространение здесь с XIX столетия однорядной гармонии (*қўл соз*), широко используемой и по сей день. Наблюдаются местные отличия в устройстве и в тембровых особенностях отдельных музыкальных инструментов, бытующих и в других локальных зонах. Например, хорезмский дутар по внешней конструкции, а также акустически-тембровым свойствам не похож на дутары, популярные в других областях Узбекистана, в частности на ферганские.

Характерными чертами отличается и музыкальная практика Ферганской долины. Особое место занимают сравнительно небольшие узкообъемные и простые по строению, но многообразные по тематике песни. Популярны образцы, названные первыми собирателями «песнями ичкари», т.е. песни женской половины дома в прошлом. В то же время распространены сложные по строению, довольно широкие по диапазону (более двух октав), декламационно-речитативные по складу сугубо локальные песни жанра *катта ашула* (или *панис ашула*). Широко бытующие в Ферганской долине и в Ташкенте (а в Таджикистане – в Ходженте), эти песни выделяются и местными чертами манеры исполнения, и составом ансамбля певцов. Особенности локального стиля отмечены и другие вокальные и инструментальные жанры, в том числе и *макомы*, бытующие в Ферганской долине.

При всем различии местных стилей, явившихся следствием определенных исторических условий жизни народа, узбекской музыке свойственны, как выше отмечалось, яркие общенациональные черты, складывавшиеся в результате слияния, скрещивания различных местных стилей в процессе формирования узбекского народа.

В соответствии с выполняемыми функциями и формами бытования узбекские народные песенные и инструментальные жанры в целом образуют в крупном плане две группы:

1. Песенные и инструментальные жанры, исполняемые в определенное время или при определенных обстоятельствах. Сюда относятся семейно-обрядовые, трудовые и колыбельные песни, инструментальные мелодии различных церемониалов, зрелищных представлений и пр.

2. Песни и инструментальные пьесы, исполняемые в любое время и при любых обстоятельствах, т.е. повсеместно. К ним относятся традиционные узбекские песенные жанры *терма* (или *чублама*), *қўшиқ*, *лапар*, *ялла* и *ашула*, а также аналогичного плана разнообразные инструментальные пьесы.

Каждая из этих групп обладает характерными, только им присущими чертами. Так, песенные жанры первой группы, будучи обусловленными определенными обстоятельствами или временем, каждый в отдельности выделяется общностью тематики в пределах выполняемой им конкретной бытовой функции. Наблюдаемые же при этом отдельные отклонения от ведущей, функционально обусловленной тематики каждого конкретного жанра не выходят за пределы лирических раздумий или нравоучений общего плана. В качестве примера можно назвать широко известную свадебную песню «*Ёр-ёр*», исполняемую женщинами, как правило, при провах невесты в дом жениха и при встрече её родственницами будущего жениха. В данной свадебной песне тематика ограничена в основном пределами восхваления невесты, с несколько преувеличенной констатацией ее привлекательных черт, а также с последующими нравоучениями касательно совместной супружеской жизни, норм поведения невесты в доме жениха после замужества. При этом широко используются образно-поэтические сопоставления, крылатые выражения, придающие определенную возвышенность настроений и праздничность всему происходящему. По своим интонационно-мелодическим основам каждая из свадебных песен характеризуется наличием строго придерживаемых при исполнении конкретных локальных разновидностей: ташкентской, ферганской, наманганской, чимкентской. В определенной степени то же самое наблюдается и в других образцах свадебных песен. Таковы, к примеру, «*Келин салам*» (приветствие невесты и ее поклонны), «*Тўйлар муборак*» (поздравления со свадьбой, заздравная) и другие, непосредственно связанные с теми или иными процессами самого обряда, характеризующиеся определенными интонационно-мелодическими и локально-стилистическими особенностями.

В отличие от свадебных песен, выделяющихся большей стабильностью строения мелодий, заметной импровизационностью развертывания и определенной метроритмической «свободой» обладают похоронно-поминальные плачи (*йиги*). Они бывают трех видов:

1. Плачи похоронные и поминальные, в которых (при постоянстве наличия надрывных интонаций и характерных способов их речитирования) становятся определяющими, как и во всякой импровизации, сиюминутные настроения и общий уровень исполнительских навыков, возможностей плакальщиц.

2. Плачи поминальные, где импровизационность в определенной степени сохраняется только в поэтическом тексте, а мелодии основываются на интонационно-ритмическом варьировании основного напева.

3. Плачи похоронные, характеризующиеся сравнительной метроритмической упорядоченностью в напеве и своеобразием формы его исполнения. В этой разновидности плачей (в отличие от дополняющих сначала до конца групповых или одиночных рыданий) сольное пение сопровождается унисонным хором (группой женщин или мужчин – в зависимости от состава и среды

исполнения). Эти похоронные плачи, называемые «Садр» или «Жахрхонлик», имели ритуальное значение либо при похоронах почетного старца, либо чрезмерно молодого умершего. Исполнялись они, как правило, перед выносом тела покойного. Обычно 8–10 мужчин (или женщин, если такой ритуал совершается женщинами) окружают покойника, воспроизводят, сопровождая определенными телодвижениями, своеобразные напряженно-хриплые гортанные звуки с отдельными призывками, вырисовывая определенный *усуль* (ритмоформулу), а солист мелодичным голосом поет грустную протяжную поминально-похоронную песню с текстом, восхваляющим покойного.

Противоположным интонационно-мелодическим строем, образно-эмоциональными и структурной чертами характеризуются узбекские трудовые песни. Отражая часто ритм трудового процесса или характер самого труда, они выделяются повествовательным изложением поэтического текста в плане лирических раздумий. Особо показательны трудовые песни «*Майда*», «*Ёзи*» и др. Восхваление наилучших качеств животного в сочетании с четверостишиями лирического (зачастую, любовного) содержания типичны и для многих заклинательных песен, поющиеся, к примеру, при доении коровы (*хўш-хўш*), козы (*чирай-чирай*) и овцы (*турай-турай, прай-прай*).

Заклинательные песни занимали важное место и при совершении определенных ритуалов – призыва дождя, снега, ветра, мольбы о прекращении затмений солнца, луны и пр.

В противоположность этим песенным жанрам, наоборот, большое разнообразие тематики, образно-эмоционального характера мелодий наблюдаются в каждом из жанров, не обусловленных определенными обстоятельствами или временем исполнения, образующих, как выше отмечалось, вторую группу песен. Здесь многогранная любовная лирика, сатира и юмор, исторические темы, социальное содержание и протест может составить основу тематики каждого отдельно взятого из жанров *терма*, *кошук*, *лапар*, *ялла* и *ашула*, хотя они отличаются одно от другого определенными интонационно-мелодическими основами и характерными чертами музыкального строения, а также формами их исполнения.

Терма в народной практике бытует в двояком значении – как показатель определенного песенного жанра и как тип песенного текста, не имеющего сюжетной целостности всех строф, точнее образованного из набора близких по эмоционально-образному настрою и тематической направленности различных четверостиший (или иного плана строф). Последнее, принятое в узбекской филологии как показатель значения термина *терма*, может наблюдаться во всех узбекских строфических текстах песен куплетного строения.

В музыкальной фольклористике *терма* определяется и как песенный жанр, характеризующийся некоторой речитативностью мелодического построения, чрезмерной узостью диапазона своего напева и куплетностью, лаконичностью формы. Текстовой основой служат 7–8-сложные строки народного стихосложения *бармоқ*, т.е. силлабической системы стихосложения, основанной на определенном количестве слогов в стихотворной строке, характеризующейся постоянством группируемых словоразделов. Такая система стихосложения составляет текстовую основу всех фольклорных узбекских песенных жанров, в том числе и образцов *терма* со сравнительно развитой формой (хотя и напевно-речитативной по интонационно-мелодической основе), исполняемых, как правило, сказителями-*бахши*.

Кўшиқ (кошук) – песенный жанр куплетного строения с мелодиями сравнительно небольшого диапазона, охватывающими одну строфу (или 1–2 строки) поэтического текста. Мелодиям *кўшиқа* не характерно распевание слогов, что и создает определенную размерность и четкость её ритма. В *кўшиқе* часто можно наблюдать наличие припевных слов в конце каждой стихотворной строфы, а также и припева, следуемого после каждой строфы (или её половины). Многие черты музыкально-поэтической основы *кўшиқа* характерны и для *лапара*, хотя в нем припев, как правило, отсутствует. *Лапар* имеет мелодии танцевального характера и исполняется обычно в форме диалога двух певцов, сопровождающих свое пение играми, мимикой или танцами. В Хорезме *лапарами* называются также песни, исполняемые одним певцом, но в сопровождении танцев или игр, а следовательно, с мелодией танцевального характера.

Под названием *лапар* бытуют и песни обрядово-свадебные тоже диалогической формы, но исполняемые группами унисонного хора женщин и мужчин (без всякого танца). Эти песни с напевно-речитативным характером мелодий, как правило, узкого диапазона и повествовательного оттенка. При этом они не только обусловлены определенным обстоятельством свадебного обряда, но и исполняются не во всех локальных зонах Узбекистана. Наиболее характерна эта форма Ферганской долины, а также Ташкентской области. Содержание этих обрядово-свадебных песен составляют юмор и поучение. При этом часть используемых в них стихотворений являются постоянными, а большая часть подбирается в зависимости от вкусов и возможностей исполнителей. Основной смысл практически этих песенных состязаний между представителями жениха и невесты выражается в умелом подборе четверостиший для уместного ответа стихотворным строфам (или строфе) своего соперника.

Форма унисонного хорового пения (осуществляемого группой певцов или певиц) имеет место и в другом песенном жанре *ялла*, относящемся, как и основные два вида, к песням, исполняемым повсеместно. *Ялла* сопровождается, как правило, танцами и бывает двух видов. В первый вид входят песни с мелодиями узкого диапазона, куплетные, имеющие структурно общие черты с кошуком, но с той разницей, что в такой *ялле* припев (наряду с танцевальностью характера мелодии) становится обязательным. Причем припев исполняется унисонным хором (точнее, группой певцов или певиц), а запев, окаймленный припевом, поется солисткой в сопровождении танца – *яллачи*. Степень развернутости мелодий данного вида жанра *ялла* во многом совпадает с *ашулой*.

Термин *ашула*, как и *кўшиқ*, имеет двойное значение – как обобщенное обозначение песни вообще и как определенный песенный жанр. *Ашула* как песенный жанр характеризуется развернутостью мелодии (зачастую протяжной), широтой диапазона, заметной синкопированностью ритма. В основе стихосложения *ашула* – не только тексты, написанные по правилам *бармака*, но и *аруза*, т.е. не силлабической, а квантитативной системы стихосложения, свойственного главным образом профессиональной поэзии, стихотворениям поэтов – классиков многих регионов Востока. Мелодии этих песенных жанров охватывают стихотворный текст полностью (или нескольких строф и очень редко одну строфу). В своих наиболее развитых образцах *ашула* уже образуют явление народно-профессиональной музыки или входят в профессиональную музыку устной традиции. Сюда же относится и другой вид жан-

ра *ашула*, называемый *катта ашула* (или *панис ашула*). При всей развитости мелоса, широты диапазона (около трех октав), сложности развертывания музыкальной ткани жанр *катта ашула* отличается своеобразной декламационностью, напевной речитационностью импровизационностью, а при этом и «неупорядоченностью» метра. В Ферганской долине песни жанра *катта ашула* исполняются обычно двумя и более профессиональными певцами-*хафизами* без инструментального сопровождения, выступающими слаженным, постоянно функционирующим традиционным вокальным ансамблем.

В музыкальном наследии узбекского народа бытуют по настоящее время разнообразные вокально-инструментальные, вокальные (в том числе сочетающие сольное пение с унисонно-хоровым) и чисто инструментальные, зачастую циклического строения, пьесы, которые по особенностям музыкально-поэтической структуры образуют явления, занимающие срединное положение между фольклорной и изустно-профессиональной музыкой и в соответствии с этим определяемые нами народно-профессиональными. Их особенность выражается в первую очередь в строении поэтических текстов, образуемых из стихотворений народного стихосложения системы *бармак*, нередко с присущими им 7–8-сложными стихами четверостишия *рубои*, а следовательно, с соответствующими в структурном отношении узкообъемными, лаконичными мелодиями, образующими полное сходство с аналогичного строения напевами фольклорных песенных жанров. В то же время наличие цикличности в преобладающих образцах народно-профессиональной музыки (например, в бухарских «*Мавриги*», «*Созандаги*», в свадебных «*Нақи*» и др.) требует не только соответствующих навыков исполнительства, но и, главное, должной осведомленности о закономерностях строения цикла, об особенностях их исполнения, формах преподнесения и других чисто профессиональных признаков в каждом конкретном жанре.

Бахши или *шоиры*, будучи обладателями большого поэтического и музыкального дарования, проходили длительный процесс самообразования, пока становились признанными исполнителями дастанов. Этого требовала специфика узбекских эпических сказаний. Будучи разнообразными по тематике, эти монументальные эпические сказания в свою очередь объединяются в определенные циклы общностью сюжета. Так, например, известный цикл «*Гур-ўгли*» включает в себя более 40 структурно-тематически завершенных и самостоятельно бытующих героико-эпических дастанов. Наиболее широко распространены в Узбекистане дастаны «*Алпамыш*», «*Авазхон*», «*Кунтулмиш*», «*Равшан*», «*Ошик Фариб*» и другие (более 20 дастанов опубликованы в многотомной серии «Узбекское народное творчество» Института языка и литературы им. А. Навои АН Республики Узбекистан).

Носители дастанов пользовались особым уважением в народе, которое продолжается и по сей день в южных областях Узбекистана. С глубокой почитательностью произносятся имена наиболее крупных *бахши* (и *шоиров*). Это старейшины первых десятилетий прошлого столетия – Эргаш Жуманбулбул-оглы, Пулкан, Фазыл Юлдаш, Абдулла-шоир и многие другие. Из более позднего поколения можно назвать Бола-бахши в Хорезме, его сыновей и учеников.

Профессионализм в музыкальном искусстве узбекского народа оформился еще в первые века нашей эры и, совершенствуясь в течение столетий, достиг высоких художественных результатов. Однако профессиональные му-

зыканты вплоть до начала XX столетия на практике не применяли нотопись, хотя и создавали отдельные ее виды. Все сложнейшие образцы узбекской профессиональной музыки распространялись путем устной традиции.

В силу особой развитости узбекской традиционной изустно-профессиональной исполнительской культуры к певцам и инструменталистам предъявлялись с давних времен особые требования. Становились эти музыканты профессионалами только после долголетней учебы у прославленных мастеров. Процесс обучения происходил следующим образом: юноша, привлеченный своим дарованием внимание мастера, нанимался к нему в ученики и в течение нескольких лет (обычно не менее 7–10) обучался искусству исполнительства, овладевая техникой и приемами, способами игры или пения, одновременно выучивая наизусть огромное количество музыкальных произведений. Затем, выдержав экзамен перед мастерами, он становился равноправным исполнителем, могущим считаться профессиональным. Из числа этих народно-профессиональных музыкантов некоторые исполнители (например, *сурнайчи*, *карнайчи* и *позорачи* совместно с канатоходцами, кукловодами, танцорами и другими представителями национальных зрелищ) входили в специальные корпорации, во главе которых стоял наиболее опытный мастер (*мехтар*). У каждой корпорации имелись свои выработанные правила – *рисола*, условиям которых подчинялись все ее члены.

Согласно существующим издревле правилам, широко применявшимся и в XIX столетии, наиболее прославленные музыканты привлекались во дворцы властелинов (эмиров, шахов или их наместников) для обслуживания ханской знати. Такие музыканты лишались права выступать перед широкой народной массой без особого на то разрешения их властелина. Это не могло не сказываться на тематике и характере интерпретации исполняемых ими песен и частей макомов, основные традиционные тексты которых зачастую заменялись поэзией, услаждающими господствующую знать. Но при всем этом придворные певцы и инструменталисты выступали носителями глубоко национальной изустно-профессиональной музыкальной культуры региона.

Центральное место в узбекской профессиональной музыке устной традиции занимают *мақом* (макомы) – циклы вокально-инструментальных произведений. Макомы в Узбекистане образуют три локальные разновидности – бухарские (*шашмақом*), хорезмские и фергано-ташкентские, каждая из которых характеризуется своеобразными чертами. Тематика макомов ограничивается в основном сферой лирики в широком смысле. Текстами для вокальных разделов макомов служат обычно стихотворения классиков восточной поэзии – Хафиза, Бедиа, Джами, а впоследствии Навои, Мукими, Фурката, Огахи и др. Наряду с этим в каждом цикле используются образцы народной поэзии, требуемые структурными особенностями определенных составных частей макомов.

Бухарский цикл *шашмақом*, являющийся в равной степени наследием узбекского и таджикского народов, содержит шесть макомов: «*Бузрук*», «*Рост*», «*Наво*», «*Дугох*», «*Сегох*» и «*Ирок*». Каждый из них образует два раздела – инструментальный и вокальный, которые соответственно называются «*Мушкилот*» и «*Наср*». При исполнении макомов основными музыкальными инструментами выступают струнно-щипковый – *дугтор*, струнно-плекторный – *танбур* и ударный – *доира*. При этом настройка танбура меняется в соответствии с ладовой основой каждого макома. Важную функ-

цию в ладо-интонационном развитии каждого *шуйбе* (буквально – произведение или подраздел) играют *намуды*, т.е. определенные мелодические построения или небольшие части одного *шуйбе*, используемые в кульминационных частях другого *шуйбе*. Большой частью они применяются в качестве *авж* в высоком регистре. При этом *намуды* вариантно видоизменяются в соответствии с особенностями того *шуйбе*, в который они входят.

На первый взгляд хорезмские макамы не отличаются от бухарских. Так же как и бухарские, они представляют собой цикл в основном из шести макамов – «Рост», «Бузрук», «Наво», «Дугох», «Сегох» и «Ирок». Однако не трудно заметить здесь перестановку первых макамов, т.е. идет сначала «Рост», а затем «Бузрук» (а в шашкоме бухарском – «Бузрук», «Рост»). Выделявшийся до недавнего времени как самостоятельный седьмой маком в Хорезме – Панджгох (будто бы состоящий только из инструментального раздела) оказался вариантом отдельных частей макома «Рост». Хорезмские макамы интонационно-мелодически во многом совпадают с бухарскими, но в то же время содержат и оригинальные мелодии. Есть между ними отличия в структурном отношении, в степени соответствия составных частей.

Своеобразными локальными чертами выделяются и фергано-ташкентские разновидности макамов. Они представляют собой самостоятельные вокальные и инструментальные циклы (3, 5 и 7-частные), созданные на основе отдельных *шуйбе* макамов. Это фергано-ташкентские локальные варианты *шуйбе* «Ушшоқ» (из бухарского макома «Рост») в цикле «Ушшоқ» («Тошкент Ушшоғи», «Самарқанд Ушшоғи», «Содирхон Ушшоғи», «Кадимий Ушшоқ», «Зикр Ушшоқ» и др.) и в цикле «Гулёр-Шахноз» (I–V), варианты «Баёт» (I–V) и созданной на их основе «Баёти Шерозий» (I–V), соотносящийся с *шуйбе* «Баёт» бухарского макома «Наво» и др.

В музыкальном наследии Узбекистана наблюдается большое разнообразие инструментария. *Танбур* – весьма древний инструмент. Представляя собой по конструкции длинную *дасту* (гриф) и грушевидной формы цельно выдолбленный резонатор с покрытой деревянной декой, инструмент имеет обычно три металлические струны с настройкой первой и третьей в унисон, а второй на кварту, квинту или секунду ниже (в зависимости от ладовой основы исполняемого произведения). В прошлом он выступал в качестве ведущего инструмента в макомной исполнительской практике и был чуть ли не единственным сопровождающим инструментом в руках певцов-профессионалов, как это по сей день наблюдается в использовании домбры сказителями – бахши (или шоирами) в Узбекистане и Таджикистане.

Домбра (*дўмбира*) узбекская (а равно и таджикская) имеет корпус грушевидной формы и, в отличие от наиболее широко известной за пределами Средней Азии казахской, гладкий гриф-дасту.

Дутар (*дугтор*), как и домбра, инструмент двухструнный щипковый (где основной прием игры тоже «бряцание»). Струны здесь обычно шелковые или тонкие жильные, а по структуре он напоминает внешне домбру – корпус его также грушевидной формы, но в два-три раза больше типичных образцов узбекской домбры.

Рубаб афганский (*афгон рубоб*) особо выделяется по своей внешней форме, представляя собой клинообразного строения большой и глубокий цельно-выдолбленный толстый корпус с выемками по бокам и образующей с ним одно целое короткой «массивной» шейкой с закругленной головкой. В отличие



Узбекские музыкальные инструменты – кашгарский рубаб и дутар. Ташкент. Полевые исследования 2006 г. Фото Р.Абдуллаева

от рубаб афганского в Узбекистане особо широко распространен рубаб кашгарский (*кашгар рубоб*). Он привнесен в регион в XIX в. К древнейшим музыкальным инструментам относятся также струнно-щипковые *уд* и *конун*, которые широко применяются в современной музыкальной практике Узбекистана. Важное место в инструментарии Узбекистана последние 2–3 десятилетия стал занимать струнно-ударный *чанг*, известный под разными названиями и многим другим народам Востока и Европы.

Из числа струнно-смычковых инструментов в настоящее время в Узбекистане особо популярен гижак (*гижжак*). В последние десятилетия стал излюбленным струнно-смычковым инструментом и *сато*, обладающий красивым тембром. Внешне сато сходен с танбуром, но имеет более крупную форму резонатора с несколько утонченными стенками.

Весьма обширна в настоящее время в Узбекистане и группа народных духовых инструментов, подразделяемых на флейтовые и язычковые. Наиболее простыми среди них представляются инструменты, широко используемые пастухами, а потому часто называемые пастушескими. Гажир най (*гажир най*) – это продольная флейта, бытующая, главным образом, в пастушеской среде. Изготавливается она, как и в далекой древности, из костей крыльев степного орла-гаджир (*урла-гажир*) (откуда и название инструмента). Другим излюбленным музыкальным инструментом чабанов служит *сибизик*. Изготавливается он из обычного камыша, в котором вырезается язычок и выдалбливаются три пальцевых отверстия. Широко и в большом разнообразии функций выступает *най* – вид поперечной флейты, изготавливаемый из камыша, дерева или металла и соответственно называемый *камыш най* (камышовый). Иными качествами выделяется язычковый кошнай (*кошнайн*). Изготавливается он, как и *сибизик*, из камыша. Главное отличие от последнего – широта диапазона. Инструмент кошнай был типичен для Ферганской долины, а ныне бытует и в других локальных зонах Узбекистана и за его пределами.

Широко распространен у многих народов Среднего Востока *сурнай*. Он представляет собой деревянную трубку. В силу чрезмерной своей звучности он стал одним из основных «уличных» инструментов. Особо широко применяется сурнай (в ансамбле с нагорой или дойрой) как вестник примечательных событий в семейной жизни человека (рождения ребенка, свадьба и др.). Он постоянно выступает в качестве сопровождающего инструмента в зрелищных представлениях – выступлениях канатоходцев (*дарбоз*), кукловодов (*қўзирчоқбоз*) и пр. Вместе с тем сурнай используется и как сольный – «концертирующий» инструмент.

Заметно выделяется среди узбекских музыкальных инструментов *карнай*, относящийся к медно-духовным муштучным инструментам и обладающий редким своеобразием тембра и характерностью выполняемых им функций. *Карнай* – латунная труба длиной 2 м с небольшим раструбом в конце. В соответствии с техническими возможностями и рядом специфических своих особенностей он используется для фанфар и различного рода сигналов. В составе же ансамбля (часто сурнай и нагоры) карнай опять-таки особо выделяется своим колоритом, хотя функция его ограничивается исполнением фанфарообразных построений и подчеркиванием ритмических основ произведения – тем самым он перекликается в определенной степени с ударными инструментами (зачастую с нагорой).

Ударные инструменты Узбекистана, как струнные и духовые, во многом являются общими с музыкальным инструментарием многих народов Среднего Востока. В Средней Азии они занимают важное место в музыкальной практике двух братских народов – узбеков и таджиков. При этом наиболее широко из ударных инструментов применяются *дойра* и *нагора*, несколько



Узбекские музыкальные инструменты: духовые – сурнай и кошнай и ударный – сафоиль.
Ташкент. Полевые исследования 2006 г.

Фото Р. Абдуллаева

реже – *сафаиль*, *кайрак* и *кошик*, танцовщицы прибегают и к *зангу* (бубенчики или колокольчики).

Доира – по виду простой обруч с кожанной мембраной – бытует в одинаковой степени широко как в городах, так и в очень отдаленных горных, степных и долинных местностях Узбекистана. На обруче дойры надеты, как правило, несколько десятков маленьких железных колечек, издающих при ударе по мембране шелестящие звуки.

Благодаря богатству разнообразия исполнительских приемов и даже нюансов относительной высоты извлекаемых звуков достигается степень особой выразительности исполняемых ритмических построений-усулей не только на доире, но и на нагоре и других ударных инструментах. *Ногора* – горшкообразный глиняный инструмент с натянутой сверху (при помощи кожаных каемок) козлиной или оленьей кожей диаметром от 60 до 600 мм. Наиболее употребителен *куш-ногора*, т.е. пара инструментов, которая состоит из привязанных одно к другому нагоры разной высоты (низкой и сравнительно высокой). Соотношение звуков в кош-нагоре по высоте составляет примерно кварту (с варьированием каждого звука) и это дает возможность воспроизводить на ней, как и на доире, *бум* и *бак* (или как называют их исполнители на нагоре – *тум* и *так*), а соответственно, и ритмические построения-усули с разными по высоте звукосочетаниями.

Сафаиль представляет собой две круглые палочки длиной 40 см и диаметром 1,5 см, на концы которых надеты круглые кольца с множеством нанизанных на них маленьких колечек. Исполнитель, слегка ударяя этими двумя палочками по своим плечам и шелестя колечками в воздухе, точнее поочередным сочетанием этих приемов, достигает своеобразных звуковых эффектов и исполняет усули для сопровождения той или иной мелодии.

Кошик – две деревянные ложки длиной примерно 13–14 см. При воспроизведении на них ритмических построений достигаются такие же эффекты, что и на обыкновенных деревянных столовых ложках.

Усули, главным образом танцевальные, исполняются и на *кайроқ*, т.е. на двух шлифованных обыкновенных камнях (гальках длиной 6–7 и шириной 3–4 см). Наиболее простые ритмические построения, сопровождающие народные песни, воспроизводятся на практике и ударами в ладоши. Это особо часто наблюдается при исполнении песен жанра *ялла* и его разновидностей – *бешқарсак* и др.

Разнообразны функции каждого из инструментов и инструментальных ансамблей в музыкальной практике. Так, струнные инструменты использовались вплоть до 1920-х годов в основном в «камерных» условиях, т.е. в домашней обстановке. Исполнителями на струнных становятся не только музыканты-инструменталисты, но и певцы (профессионалы и любители).

Многие из струнно-щипковых инструментов являются основными и в сопровождении танцев, а также ведущими сольными инструментами во всех собраниях любителей музыки. Дутар, как и доира, используется для аккомпанеента собственному пению, для исполнения сольных инструментальных пьес, а также для музыкального сопровождения танцев. Струнно-смычковые инструменты (*қобуз*, *гиджак*, *сато*) в отличие от струнно-щипковых и плектрных инструментов широко применяются для сольного и ансамблевого исполнения инструментальных пьес и песенных мелодий. Смычковые ин-

струменты выступают (за исключением кобуза) и как аккомпанирующие инструменты в составе ансамблей, сопровождающих певца-солиста или танцора, а равно и группы певцов и танцоров. Струнные инструменты использовались и ныне применяются в основном при домашнем музицировании. Отсюда репертуар их ограничивается в основном сферой сольных и ансамблевых пьес, предназначенных для исполнения и слушания как в обстановке обыденного дня, так и праздничного пира.

Ансамблевое исполнительство в Узбекистане, имеющее весьма богатые традиции, всегда соотносится с выразительными возможностями привлекаемых составов, с их темброво-акустическими особенностями и выполняемыми ими функциями. С этим связано и разделение ансамблей, в частности традиционных инструментальных составов на две группы: а) ансамбли довольно резко и громко звучащих музыкальных инструментов; б) ансамбли инструментов сравнительно мягкого звучания.

Инструментальные ансамбли первой группы, состоящие (как и в старину) из сурнай, карная и нагоры (или доиры), широко бытуют и в настоящее время. Они выступают, как и прежде, главным образом на открытом воздухе (на площадях, улицах, дворах) и носят исключительно прикладной характер – сопровождают большие традиционные празднества, семейные торжества, уличные зрелищные представления. В былые времена подобные же ансамбли сопровождали военные походы. При этом состав их варьировался в зависимости от обстоятельств и конкретно выполняемых функций. Если для сопровождения, скажем, больших церемоний и народных празднеств требовался полный состав ансамбля, часто в удвоенном и утроенном виде, то для сопровождения, к примеру, кукольного представления оказывались достаточными только сурнай и нагора (или доира).



Кобуз – струнно-смычковый инструмент. Ташкент. Полевые исследования 2006 г.

Фото Р. Абдуллаева



Узбекские музыкальные инструменты: дутар, уд и сато. Ташкент.
Полевые исследования 2006 г.
Фото Р. Абдулласва



Национальные музыкальные инструменты в лавке ремесленника. Ташкент.
Экспедиция 2003 г.
Фото Г.Ш. Зунуновой

Подобную же дифференциацию видов ансамблей мы наблюдаем и во второй группе, куда входят почти все остальные узбекские музыкальные инструменты во всем своем богатом разнообразии – струнно-смычковые (гиджак, кобуз, сато, иногда без кобуза), струнно-щипковые (танбур, дутар, рубабы афганские и кашгарские), струнно-ударный (чанг), духовые (флейтовый най, язычковый буламан и кошнай) и ударные (мембранные доира, нагора; самозвучащие сафаиль, кошик). Не включались (и ныне не включаются) в состав ансамблей любых разновидностей струнно-щипковая домбра, пастушеский флейтовый гаджир най, язычковый сибизик, а также разновидности варгана (темир чанг-кобуз, суяк чанг-кобуз).

Все описанные струнные и сравнительно мягко звучащие духовые, а также разновидности ударных инструментов изредка выступали в одном огромном ансамбле (образуя целый монодийный оркестр), главным образом на массовых празднествах, в особо торжественных случаях. Обычно эти инструменты выступали в более камерном сочетании, придерживаясь задачи регистрово-тембрового функционально-исполнительского разнообразия. Обычно ансамбли ограничивались 3–4-мя инструментами и при этом, как правило, включали и доиру.

Подобные, издревле широко применявшиеся, традиционные ансамбли выполняли важную функцию и при сопровождении певцов. Складывались традиционные составы ансамблей в полной зависимости от особенностей исполняемых песенных жанров. Так, например, ансамбль в составе танбура, дутара, ная и доиры, сопровождающий макамы, не мог быть приемлемым для исполнения мавриги, где требовался мужской состав певцов и доиристов (в пределах до пяти–шести). Аналогичный данному жанру, но предназначенный для женских увеселений ансамбль создавался состоял из певиц и доиристок (тоже в пределах до пяти–шести). Ансамбль, сопровождающий исполнение хорезмских дастанов (в составе – дутар, буламан и гиджак), не мог быть применен исполнительницами-халфа. Такая функциональная определенность каждого состава ансамблей продолжает бытовать и в наши дни.

О степени утонченности традиционного ансамблевого исполнительства свидетельствует хотя бы высказывание капельмейстера, одного из первых собирателей узбекского музыкального фольклора и инструментария Августа Эйхгорна, написавшего в своих дневниках (в 70-е годы XIX в.), что местный туземный «ансамбль производил впечатление точнейшим образом разученной симфонии. Ни одного удара не во время, даже при внезапных переходах из одного тактового вида в другой».

Современные узбекские музыканты начинают вносить изменения в традиционные составы инструментальных ансамблей, порой за счет привлечения новых инструментов, получивших распространение или начавших проникать извне в местную музыкальную практику. Это особо активно стало проявляться во второй половине XIX столетия. Именно в этот период важное значение обрели духовые оркестры, организованные военными капельмейстерами и привлечшие внимание широкого круга слушателей местных национальностей – узбеков, таджиков и др. Эти оркестры становились не только очагом пропаганды духовой музыки и доступным средством привития вкуса к многоголосию, к новым жанрам (вальсам, маршам и пр.), но и стали причиной возникновения аналогичных исполнительских коллективов в самой узбекской среде. Так, например, был создан духовой оркестр в Фергане,



Исполнительница на чанг-кобузе. Кашкадарья. Полевые исследования 2008 г.
Фото Р. Абдуллаева

который стал выступать во время местных свадебных и прочих национальных семейных торжеств и церемоний. Впоследствии, подобные оркестры создаются повсеместно.

Появление таких коллективов способствовало в свою очередь проникновению уже в XIX столетии отдельных инструментов в местные традиционные ансамбли. К примеру, в Ферганской долине и в некоторых других регионах начали применять вместо *дул* (большой) и *қош* (парной) *нагор* два фабричного производства европейских барабана – «военный» большой барабан и так называемый сигнальный малый барабан. Они, как правило, включались в состав традиционного ансамбля резко звучащих инструментов, состоящего, как уже отмечалось, из сурная, карная и нагоры.

Стремление выйти за пределы традиционного узбекского инструментария и средств выражения, обогатить их новыми инонациональными музыкальными достижениями особо ярко проявилось в XX в. Значительно расширились функции народно-профессиональных музыкантов (инструменталистов и певцов) в плане их вклада в дальнейшее развитие национального музыкального наследия, расширения формы бытования (музицирования и пропаганды) всей узбекской музыки. В этот период начались поиски путей все большего обогащения выразительных возможностей традиционного узбекского музыкального искусства в целом и инструментального ансамбля в частности, приведших впоследствии к созданию современных коллективов реконструированных народных инструментов.

Узбекская народная песня XX в., обогащаясь новым содержанием, непрерывно изменяется и шлифуется в отношении поэтического текста и мелодии.

В первые десятилетия прошлого столетия народ выбирал близкие в идейно-эмоциональном плане популярные песенные мелодии жизнерадостного характера. Чаще всего использовались мелодии различных жанров узбекского народного песенного творчества: декламационно-речитативного характера напевы песен жанра *терма* (или *чублама*), жизнеутверждающего характера эмоционально приподнятые мелодии песен жанров *кўшиқ*, *лапар* и *ялла*, а также образцы протяжных развитых мелодий песен жанра *ашула*, т.е. народно-песенных жанров, не обусловленных определенными обстоятельствами или временем исполнения, о которых говорилось выше. Часто на одну мелодию исполнялось несколько поэтических текстов, близких по своему содержанию, общему образно-эмоциональному характеру.

Популярные узбекские песенные мелодии постепенно начинают переосмысливаться и приобретать другой характер, все теснее сочетаясь с новым текстом. Рождаются и новые мелодии, соответствующие характеру и содержанию новых стихов. К ним относится, например, песня «*Сельмаш*», где опора на свойственную для узбекской мелодики ладово-интонационную сферу сочетается с несколько маршеобразным ритмом и с новыми для узбекской песни кадансовыми оборотами. Эти черты заметно отличают ее от типичного склада традиционных мелодий. Новшества в интонационно-мелодическом отношении, придающие песням образно-эмоциональную свежесть, наблюдаются и в песенных жанрах с протяжными мелодиями, каковыми представляются богатые разновидности *ашула*.

В развитии узбекского фольклора сегодняшнего времени огромную роль сыграло творчество одаренных носителей народного песенного наследия, а в более сложных жанрах профессиональной музыки устной традиции – творческая активность народно-профессиональных музыкантов *бастакоров*, называемых также и композиторами-мелодистами.

Носители музыкального наследия узбекского народа разделяются: а) на безымянных исполнителей, т.е. массовых любителей музыки; б) на профессиональных сказителей (*бахши* или *шоиров*); в) на исполнителей обрядовых жанров – похоронных (плакальщиц-*гуянда*, *марсиячи* и др.) и свадебных (*лапарчи*, *кошукчи* и др.) песен; г) на исполнителей «неприуроченных» фольклорных песенных и инструментальных жанров – *халфа* в Хорезме, *созанда-хонанда* в Бухаре, *яллачи* в Ферганской долине.

Наряду с исполнителями фольклорных песенных жанров и народно-профессиональной музыки, большую роль играют носители жанров профессиональной музыки устной традиции – певцы и инструменталисты, называемые *хифизами* и *созанда*. При этом, если исполнители фольклорных жанров и образцов народно-профессиональной музыки устной традиции во многом являются (за исключением *бахши* и *шоиров*) самородками и становятся профессиональными знатоками путем наблюдения за признанными мастерами, перенимая их репертуар в сочетании с кратковременной «учебой», то исполнители профессиональной музыки устной традиции формируются путем долгодетных занятий у маститого певца или инструменталиста.

В силу большого разнообразия жанров узбекского изустно-профессионального музыкального наследия маститые певцы и инструменталисты специализировались по определенным, наиболее характерным его видам. Так, например, исполнители *макомов*, составляя одну группу инструменталистов, по профилю разделялись в свою очередь на знатоков и испол-



Ота Джалол Насыров – носитель традиций Шашмакома, г. Бухара, 1924 г.

Архив НИИ искусствознания. Инв № 23. Коллекция «Народные певцы»

представители. В 1920–1930-е годы наибольшей известностью пользовались крупнейшие знатоки шашмакома в Бухаре – Ота Джалал Насыров (певец) и Ота Гияс Абдугани (танбурист), Домулла Халим Ибадов (певец), а в Самарканде популярен был как исполнитель отдельных частей макамов и других жанров певец Ходжи Абдулазиз Абдурасулов, в Ташкенте – певцы Мулла Туйчи Ташмухамедов, Шорахим Шоумаров, инструменталисты – прославленный Уста Алим Камиллов (*доира* и *ногора*), Ахмаджон Умурзаков (*кушчай* и *сурнай*), Матюсуф Харратов (*чанг*) и многие другие. Достойными их учениками являлись певцы и инструменталисты – Юнус Раджаби (впоследствии академик Академии наук Республики Узбекистан), Тохтасын Джалилов, Абдукадыр Исмаилов, Джурахон Султанов, Фахриддин Садыков, Камилджан Отаниязов и др. Они же принимали активное участие в широкой пропаганде жемчужин узбекского музыкального наследия, одновременно готовили кадры исполнителей традиционной узбекской музыки, создавали национальные исполнительские коллективы во вновь создаваемых концертных организациях республики, способствовали расширению сети художественной самостоятельности на предприятиях и в учебных заведениях республики. Многие из них

носителей инструментальных или вокальных разделов (а в самом вокальном исполнении еще и на мастеров по пению определенных *шуйбе* – *сарахбор*, *талқин* или *савт*). Носители своеобразного ферганоташкентского развитого песенного жанра *катта ашула*, как правило, не выступали с исполнением макамов. Совершенно иного специального профиля инструменталисты – *сурнайчи*, *карнайчи* и *ногорачи*, образуя различного состава ансамбли, могли сопровождать лишь зрелищные уличные представления и различные массовые празднества на открытом воздухе с соответствующим, только им присущим, репертуаром. Особые локальные школы образовали исполнители дастанов – узбекские *бахши-шоир*ы или *достончи*.

В каждой отрасли имелись свои широко признанные наиболее одаренные

являлись и непосредственными пропагандистами лучших образцов узбекского музыкального наследия далеко за пределами республики. Такое направление получило особо широкий размах в последние десятилетия.

Творчески наиболее одаренные представители народно-профессиональных узбекских певцов и инструменталистов выступали также и создателями новых песенных и инструментальных произведений в традиционных национальных жанрах и формах, принося в них черты собственного творчества, продолжая традиции бастакоров. Особую популярность получила, в частности, инструментальная пьеса «Сигнал» и многие песни Тохтасына Джалилова (1896–1967), инструментальные мелодии и песни Юнуса Раджаби (1897–1976).

Бастакоры, называемые также композиторами-мелодистами, в качестве песенного стихотворного текста использовали не только произведения классиков восточной поэзии, но и творения узбекских современных поэтов, а это все больше требовало создания и собственных мелодий, отказа от заимствования традиционных пьес, что особо ярко проявилось в 1940–1950-е и в последующие годы. Узбекские бастакоры 1950–1960-х годов Фахриддин Садыков, Камилджон Джаббаров, Имомджан Икрамов, Ганиджон Тошматов, Матюсуф Харратов и другие в своих песнях последовательно отражали современную им действительность, труд народов Узбекистана, их героические подвиги в годы Второй мировой войны, их вклад в восстановление и развитие народного хозяйства в послевоенный период, их борьбу за мир. Мелодии песен и инструментальные пьесы бастакоров во многом пронизаны бодрыми, жизнеутверждающими интонациями массовых песен, в их тесной связи с содержанием текста. Многими узбекскими бастакорами по-новому трактуется и лирика – придается ей более светлый характер.

В песнях бастакоров, как правило, сохраняются основные особенности народных песенных жанров – *кўшиқ*, *лапар*, *ялла* и *ашула*. Но лаконичные по строению мелодии жанров *кўшиқ* и *лапар* получают в их творчестве более развернутую форму. В их песнях начинают занимать большое место мелодии маршевого характера, ранее применяемые преимущественно в инструментальных пьесах. Наконец, стремление к расширению выразительных возможностей узбекской музыки приводит и к применению красок двухголосия и элементов многоголосия. Это особо ярко проявляется в песнях Фахриддина Садыкова и некоторых других бастакоров. Но при этом преобладающей в их творчестве остается проникновенная лирика. Своими лучшими произведениями, в которых органически сочетались черты нового с типическими особенностями узбекского традиционного музыкального наследия, бастакоры оказывают заметное воздействие и на мелодику песенного творчества современных композиторов Узбекистана.

Бастакоровское творчество являлось тем звеном, которое способствовало развитию многих жанров изустно-профессионального творчества, а также композиторского творчества. Таково творчество бастакоров XX в.: Хамза (песни социального протеста), А. Абдурасулова (традиционные песни и макомные произведения), Т. Джалилова (более 30 музыкальных драм, опера), Ю. Раджаби (музыкальные драмы, опера, песнетворчество), К. Джаббарова, Г. Ташматова, И. Икрамова, С. Каланова, Ф. Садыкова, М. Харратова, О. Хотамова, Ф. Мамадалиева, Г. Ходжикулова, А. Исмаилова, У. Расулова (песнетворчество и инструментальная музыка) и др. Жанры музыкального фольклора



Народные певцы и музыканты Хорезма. Начало XX в.
Архив НИИ искусствознания. Инв. № 43. Коллекция «Народные певцы»



Певцы-хафизы жанра катта ашула из Намангана, г. Наманган. 1972 г.
Фото Р. Абдуллаева

и изустно-профессиональной музыки, произведения узбекских бастакоров сохраняются и существуют в настоящее время как живой функционирующий пласт культуры.

В Узбекистане проблема сохранения традиционной музыки возникла в первые десятилетия XX столетия, когда «баланс сил» в целом относительно выравнивается, и в музыкальных культурах начинает складываться ситуация культурного музыкального билингвизма, хотя начало XX в. характеризуется безраздельным господством европоцентризма в мировой культуре.

В 1920–1930-е годы складывается особая ситуация с традиционной музыкой: записи «Шашмакома», *катта ашула* и зикральных напевов В. Успенского; цикла «Хорезмских макомов» и женского фольклора Ферганской долины Е. Романовской; Фергано-ташкентских макомов В. Беляева; появления первых научно-популярных работ А. Фитрата, Н. Миронова, М. Харратова, В. Успенского, Е. Романовской, В. Беляева и др.; освоение традиций «Шашмакома» в Восточной музыкальной школе Бухары, в Самаркандском научно-исследовательском институте по изучению народной и классической музыки узбеков и в Туркестанской народной консерватории. В 1950–1960-е годы традиционная музыка, все ещё сохраняющая широкую аудиторию, свои исконные традиции и культуру исполнительства, начинает утрачивать прежний общественный статус, свидетельством тому – нападки на макомное искусство «как искусства светского двора, выражающего идеологию правителей». В общественном сознании искусство макмата сдвигается в область так называемого народного творчества, противопоставляемого «профессиональному» композиторскому творчеству, переходя, таким образом, из искусства изустно-профессионального класса в класс фольклорного творчества. В то же время заметен интерес к этому пласту культуры – издание «Шашмакома» в записи Ю. Раджаби и цикла «Хорезмские макомы» в записи М. Юсупова в 5–6 томах антологии «Узбекская народная музыка», организация первого профессионального макомного ансамбля в радиокомитете по инициативе Ю. Раджаби; издание монографического труда И. Раджабова «Макомлар масаласига доир» («К вопросу о макомах»); выпуск комплекта из 21 грампластинок с записями «Шашмакома» и Фергано-ташкентских макомов. Начиная с 1970-х годов в Узбекистане отношение общества к традиционному музыкальному наследию меняется в лучшую сторону, чему в немалой степени способствовала культурная политика и практическая деятельность ЮНЕСКО, Международного музыкального совета (ИМС), Международного совета по традиционной музыке (ICTM). Проводимые ими первые Международные музыкальные форумы и фестивали традиционной музыки (VII Конгресс ИМС в Москве, 1971; III Трибуна стран Азии в Алма-Ате, 1973; музыковедческие симпозиумы и фестивали традиционной музыки в Самарканде, 1978, 1983 и 1987), а также открытие при Ташкентской консерватории кафедры «Восточной музыки» (1972) способствовали переоценке в общественном сознании ценностей традиционного искусства. Узбекистан становится центром проведения ряда крупных научных конференций, фестивалей и конкурсов: Всесоюзная конференция «Макомы, мугамы и современное композиторское творчество» (Ташкент, 1975); Республиканский конкурс самодеятельных макомных ансамблей (Самарканд, 1977); бахши-шоиров (Самарканд, 1975); исполнителей макомов (Ташкент, 1983); исполнителей катта ашула (Маргилан, 1984); фольклорных ансамблей (Ташкент, 1987); концерты «Вечера макомов» с 1975 г. в Ташкенте

и другие, которые дали возможность возрождения традиционной музыкальной культуры в массовом быту и огромного влияния на становление жанров композиторского творчества (симфоническая, вокально-симфоническая и хоровая музыка).

С 1990-х годов традиционная музыка Узбекистана получает более широкий доступ к музыкальной аудитории Запада и как следствие – её признание, что, в свою очередь, побуждает национальное сообщество по-новому взглянуть на собственное наследие и осознать себя обладателем традиций высокой художественной ценности. Возрождаются традиционные обряды, обычаи, исполнительская культура – это ежегодное празднование Навруза с 1992 г.; 1000-летие эпоса «Алпамыш» (1999); Академии Мамуна, Авесто, знаменательных дат ученых и просветителей Средневековья; древнейших городов – Карши, Самарканд, Бухара, Хива, Ташкент и др.; признание ЮНЕСКО культурного пространства Байсуна (2001), «Шашмакома» (2003), *Катта ашула* и Навруза (2009) «Шедеврами нематериального культурного наследия человечества».

На сегодня сложилась такая социокультурная ситуация, при которой народные музыкальные традиции, лишённые прежних форм бытования, вовлекаются в сферу современной массовой культуры и подчиняются её законам. Традиционная музыка, бытующая среди современников, вбирает в себя качества нового, «третьего пласта культуры», рожденного в начале



Театрализованное площадное представление, посвященное празднику Навруз. Площадь «Истиклол». Ташкент, 2001 г.

Архив НИИ искусствоведения АН РУз. Инв. № 201. Коллекция «Узбекские танцы»



Современные исполнители узбекских народных песен. Ташкент. 2008 г.
Фото Р. Абдуллаева

XX столетия. И в новой обстановке, когда фольклорные жанры утратили свои многочисленные бытовые связи и функции, усиливается их непосредственно эстетическое восприятие. Некоторые жанры актуализируются, не изменяясь формально, но обогащаясь благодаря новому контексту. Организация и функционирование фольклорных и семейных ансамблей, профессиональных и самодеятельных макомных ансамблей, проведение Открытого фольклорного фестиваля «Бойсун бахори» (2002–2006 гг.), Фестиваля традиционной культуры «Асрлар садоси» (2008–2011 гг.), Международного музыкального фестиваля «Шарқ тароналари» в Самарканде (1997–2011 гг.) вносят посильный вклад в дело сохранения и защиты исконных музыкальных традиций, в развитие традиционного исполнительства узбеков (Абдуллаев, 2006. С. 4).

Жизнь показала, что современные условия отнюдь не уничтожили предпосылки для дальнейшей эволюции народного сознания. Более того, произошла адаптация традиционной культуры в современной художественной системе, в результате чего в её недрах были рождены новые формы, которые признаны были восполнить исторически образовавшийся культурный вакуум. Это в определенной мере получило свое выражение в глубоко своеобразной форме – в синтезе традиционной культуры с массовой музыкальной культурой, с массово-популярной сферой современной музыки. В результате родилось явление, выходящее за рамки как традиционной музыки, так и традиционной номенклатуры массово-популярных жанров, куда обычно относят эстрадную вокальную и инструментальную музыку, массовые песни, джаз, бардовскую лирику, а также мощный пласт поп- и рок-музыки, являющейся частью поп-культуры. Специфика этого направления в том, что оно глубоко соответствует



Открытый фольклорный фестиваль «Бойсун бахори». Байсун.
Полевые исследования 2002 г.
Фото Р. Абдуллаева

запросам современного слушателя, в особенности молодёжи, и реализует важные особенности традиционного типа творчества с современным. Примером тому – создание музыкальных этноклипов и творческих проектов, основанных на синтезе элементов традиционной культуры и современной поп- и рок-музыки. Это такие проекты, как «Рэпши» (синтез искусства народных сказителей-бахши и современного рэпа), «Мавриги» – своеобразного свадебно-обрядового действия в современных концертно-театральных формах, «Жырау-рок» – соединение искусства сказителей – жырау и баксы с современным роком и видеоартом.

Музыка Узбекистана наиболее полно отразила уникальный опыт адаптации новых для традиционной культуры европейских форм и жанров музыкального искусства (от массовых песен до музыкально-сценических жанров

как музыкальная драма, опера, балет), привнесенных в начале XX в. В ускоренные сроки она сформировалась в целостную музыкально-художественную систему. На протяжении XX в. велся напряженный поиск этнокультурной идентичности, собственного музыкального языка, который рождался на фоне непростых общественно-политических и творческих процессов. Адаптируясь к ним, музыка (вокальная и инструментальная) нашла собственные возможности и средства, чтобы выразить связи с породившей её эпохой. В результате сформировалась самобытная, содержательная музыкально-звуковая специфика, определились закономерности и особенности её развития.

Процесс эволюции композиторского творчества Узбекистана, нового для республики музыкально-творческого направления в XX в., выражался в постепенном «включении» в национальную культуру новых типов творчества. Являясь отражением общих стилевых тенденций узбекской профессиональной школы и характеризуя творческий диапазон композиторов во всех сферах музыкального искусства, данная музыка все отчетливее обнаруживает освоение типовых (европейских) музыкальных моделей.

Становление композиторского творчества Узбекистана, как нового явления в музыкальном пространстве, относится к середине XX в., хотя этап интенсивного освоения основных жанров профессиональной европейской традиции начался в 30-е годы XX в. Предпочтение отдавалось монументальным жанрам в связи с культурной политикой первых десятилетий советского строя. Освоение новых жанров происходило под знаком создания музыкальной драмы и чуть позднее оперы как жанров демократичных, легко воспринимающихся неподготовленным слушателем и отвечающих эстетическим канонам современной действительности. Склонность к монументальности была присуща для становления многих национальных композиторских школ, что обусловило преобладание крупных композиций как опера и симфонический цикл.

Исторический взгляд позволяет выявить три этапа в эволюции профессиональной музыки – формирование, становление и подъём всех жанров композиторского творчества. К 1940-м годам профессиональная узбекская музыка была представлена всеми жанрами европейской музыкальной традиции: театральная музыка (узбекская музыкальная драма, опера, балет), симфоническая музыка (от обработки до симфонии), вокально-симфоническая музыка (кантата, оратория), камерно-инструментальная и камерно-вокальная музыка. Новая для музыкального искусства сфера творчества, связанная с усвоением европейских форм и жанров, норм музыкального языка и соответствующих традиций, формировалась под активным воздействием российского, западноевропейского и узбекского традиционного искусства. За сравнительно небольшой срок, исчисляемый несколькими десятилетиями, композиторами были созданы произведения во всех отраслях музыкального искусства.

Важной подготовительной ступенью в освоении жанров многоголосой музыки послужили обработки богатейших пластов традиционной культуры. В них впервые оказались совмещенными фольклорное (на тематическом уровне) и европейское (ладогармоническое) начала. Отношение к народным истокам оказалось разноплановым; одни композиторы осторожно подходили к исходному материалу, другие смело применяли изысканную гармонизацию с обилием отклонений и модуляций.

В начале XX в. народы Узбекистана получили возможность осваивать и иные традиции, постичь опыт мировой музыкальной культуры, приобщиться к системе европейских многоголосных жанров. Это стало необходимо, чтобы активно включиться во всеобщий процесс широкого международного художественного взаимообмена. Формирование современного музыкального искусства происходило на фоне коренных изменений всей системы традиционного общества, основанных на ценностях древнейшей и исламской культуры, а после 1920-х годов насильственно приобщенной к принципиально иной, европейской по типу, музыкальной культуре. Резкое изменение историко-культурной траектории, а затем относительно быстрый по скорости «скачок» в сторону «другого» пути, стали возможны в результате жесткого прессинга на все, связанное с мусульманским миром, – от алфавита до бытовых ритуалов. Особенность узбекистанского генезиса музыкального искусства во многом заключена в самом его «механизме», политически инспирированном стыке двух разных по стадияльному типу культур – с одной стороны, древнейшей коренной и средневековой мусульманской, а с другой – европейской Нового времени. В этом отношении приобщение музыкального искусства Узбекистана к европейским формам значительно отличалось от других мусульманских стран, вовлеченных в XX в. в вестернизацию, где сохранялся исламский контекст развития, а европейское воздействие воспринималось в ходе постепенного их включения в местную культуру, по мере вызревания внутри традиционных видов новых музыкальных компонентов. В такой ситуации единственно возможным оказался путь ускоренного развития искусства или совмещения этапов как основной принцип эволюции, связанный с поворотом музыкальной культуры в новое русло.

Становлению новой узбекской музыкальной культуры присущи специфические особенности, связанные отчасти с необходимостью решить задачу симбиоза традиционной, монодической и многоголосной системы, которая возникла на пути становления композиторского творчества в 1930–1940-е годы. Во многом это связано с именами российских композиторов и музыкантов, которым предстояло решать ряд проблем – сбор и запись традиционной музыки и манеры исполнительства; реконструкция узбекских народных инструментов и создание оркестра народных инструментов, подготовка кадров – музыкантов-исполнителей, композиторов (деятельность Туркестанской народной консерватории в 1918–1924 гг., открытие первой в Средней Азии консерватории в Ташкенте в 1936 г.); а также решать творческие вопросы – создание сочинений в жанрах симфонической, вокально-симфонической и сценической музыки в творческом содружестве с народными музыкантами, узбекскими бастакорами, молодыми узбекскими композиторами.

1930–1940-е годы ознаменованы постановками первых музыкальных драм на основе подбора популярных узбекских мелодий бастакорами. В 1935–1941 гг. были поставлены музыкальные драмы В. Успенского «Фархад и Ширин», Т. Садыкова и Р. Глиэра «Гульсара», оперы «Бурани» М. Ашрафи и С. Василенко, «Лейли и Меджнун» Т. Садыкова и Р. Глиэра, «Великий канал» М. Ашрафи и С. Василенко, первые симфонические опусы – 1–2 симфонии Г. Мушеля, сюиты «Лола» А. Козловского, увертюры «Ферганский



Композитор В. Успенский записывает макамы в исполнении Ш. Шоумарова, Ташкент. 1939 г.

Архив НИИ искусствознания. Инв. № 64. Коллекция «Народные певцы»

праздник» Р. Глиэра, «Лирической поэмы» В. Успенского, симфонические произведения М. Ашрафи, Т. Садыкова и другие, тематический материал которых был основан на образцах узбекской традиционной музыки. Основным методом творчества здесь выступает цитатный, т.е. «строительным материалом» для этих произведений явились образцы узбекской традиционной музыки.

К примеру, музыкальный материал в инструментальной пьесе В. Успенского «Зар кокил» (Золотые косы) для симфонического оркестра, созданный ещё в 1924 г., основан на народной мелодии. Автор сохраняет структуру народной мелодии, его темп и динамику, которая обогащается оркестровой фактурой с учетом претворения всех специфических особенностей голосоведения и композиции. В увертюре Р. Глиэра «Ферганский праздник», посвященной открытию Большого Ферганского канала, используются различные жанровые признаки, как сонатность, рапсодичность, вариационный принцип развития. Музыка увертюры яркая, праздничная, которая вводит в атмосферу всеобщего народного торжества. Развитие произведения основано на выразительных народных темах, вносящий отпечаток национального колорита. В экспозиции две главные партии построены на популярных народно-песенных мелодиях «Андижон самоси» и «Чаманда гул», побочная контрастная – лирико-протяжная памирская народная мелодия. В разработке (в эпизоде) используется мелодия лапара «Қора соч». В партитуре претворяются характерные элементы традиционного инструментализма, своеобразные «призывы» карнаев в начале и в конце, усильные ритмы, переклички голосов, напоминающих диалоги как в пении лапара. Все это сообщает произведению особую свежесть и своеобразную красочность. В трехчастной сюите «Лола» А. Козловского оригинально преломляются традиции русского симфонизма

с характерной для него картинной повествовательностью (каждая часть воспроизводит определенный эпизод народного быта), воплощающие в музыке обряд «сбора тюльпанов». Приемы народного исполнительства и особенности тембровой окраски партитуры, а также использование характерных ритмоинтонаций, идущих от узбекского мелоса, привносит сюите праздничное настроение.

На этом фоне в 1950–1960-е годы проходило формирование первых национальных композиторов, усвоение ими форм и жанров многоголосной музыки. Основная тенденция музыки данного периода – формирование общности идейно-содержательного уровня, а также направленность в сторону индивидуального подхода, освоения профессиональных навыков мастерства, формирования структуры жанров, адаптированной к национальной тематике. Новые черты были связаны с приходом в музыкальное искусство первого поколения профессиональных композиторов. Они весьма показательны благодаря жанровому принципу, который позволяет понять, как национальные особенности, не выраженные стилистически, все же обозначаются в общем процессе. В узбекской музыке преимущественное развитие получили все формы и жанры композиторского творчества – от массовой песни до крупных симфонических произведений, опер, балетов. Однако они были трансформированы в духе ментальности – национальное своеобразие произведений композиторов М. Ашрафи, Т. Садыкова, С. Юдакова, М. Бурханова, С. Бабаева, И. Акбарова, Д. Закирова, М. Левиева и других проявляется как следствие отражения национально-самобытной жизненной ситуации, освоения национального музыкального языка.

Примером тому сюита «Мирзачуль» С. Юдакова (слова Г. Гуляма), посвященная покорителям голодной степи, где каждая часть написана в песенной форме (как традиционной – *лапар*, *ёр-ёр*, *ялла*, так и массовых – марш, вальс, лирическая песня), сообщает музыке своеобразный колорит, пластичность и особую текучесть мелоса, энергичность движений. Музыкальные драмы «Ватан ишқи» (Любовь к Родине) С. Бабаева, «Момо ёр» (Материнское поле) И. Акбарова, музыкальная комедия «Олтин кўл» (Золотое озеро) М. Левиева выделяются своей опорой на традиции национального фольклора и особенности исполнительства. Своеобразен музыкальный язык, отмеченный яркостью индивидуального почерка авторов. В музыкальной характеристике образов используются как сольные, так вокальные ансамбли и хоры.

Значительно обогатился оперный репертуар: «Тахир и Зухра» Т. Джалилова и Б. Бровцына, «Дилором» и «Сердце поэта» М. Ашрафи, «Гульсара» Т. Садыкова и Р. Глиэра, «Хамза» С. Бабаева, «Улугбек» А. Козловского и в особенности первая комическая опера С. Юдакова «Майсаранг иши» (Проделки Майсары). Легкая, искрящая весельем музыка, сочетание речитативов и разговорных диалогов, стремительно развивающаяся фабула, музыкальные характеристики каждого образа, отмеченные напевностью, яркостью. Связь музыкального языка с бытовым фольклором проявляется в мелодико-интонационной сфере (использование песенно-танцевальных интонаций), в образном строе произведения, в приемах тематического развития, в приемах лейтмотивной системы, в диалогичности вокальных ансамблей. Значительны романсы М. Бурханова, Т. Садыкова, С. Юдакова, Д. Закирова, И. Акбарова, отмеченные выразительностью содержания и музыкального языка, нацио-

нальной спецификой. Новые творческие искания наблюдаются в балетной музыке Г. Мушеля, М. Ашрафи, И. Акбарова, в симфонических произведениях А. Козловского, С. Юдакова, Р. Хамраева, Д. Закирова, И. Акбарова.

В 1970–1990-е годы традиции актуализируются в контексте новых философско-эстетических проблем, в которых идея самобытности выходит за рамки определенного «национального стиля» и даже школы. Новые тенденции развивались в контексте становления творческих индивидуальностей, которые переосмысливали привычное отношение к традициям и преемственности, вели поиск нового выражения этнокультурной идентичности. Примером тому является появление новых жанров на стыке восточной (узбекской) и европейской музыкальных традиций – таких, как симфония-маком, маком-концерт, концерт-дастан, касыда-поэма, реквием-марсия, а также использование современных, авангардных средств композиторской техники, что дало разные импульсы национальному самовыражению, в частности, в творчестве молодых композиторов (Т. Курбанов, М. Таджиев, М. Бафоев, М. Махмудов, Р. Абдуллаев, Н. Закиров, Д. Сайдаминова, У. Мусаева и др.). Характерной чертой музыкального развития данного периода стало подчеркнутое разнообразие стилевых поисков с множественностью истоков, смешение традиций, большая, чем прежде, формальная свобода, что создавало принципиально новый контекст реализации идей национальной самобытности. Творческое отношение к национальным истокам, в частности, к макомному искусству наблюдается в 6-й и 9-й симфонии Т. Курбанова, в концерте для оркестра Ф. Янов-Яновского, в симфонии «Наво» М. Махмудова, в 3, 4, 9, 11, 12, 15, 16, 17 и 19-й симфониях М. Таджиева, в опере «Мангулик» (Бессмертие) и балете «Томирис» У. Мусаева, в операх «Омар Хайям» М. Бафоева, «Зебунисо» Сайфи Джалила, «Свет из мрака» Р. Хамраева, «Леопард из Согдианы» И. Акбарова, в камерной опере «Дуэль» Н. Закирова и др.

В композиторском творчестве последнего десятилетия XX столетия отмечены процессы обновления, начавшиеся с периода независимости, который обозначил поиск новых духовных и эстетических ориентиров, а также задачи восстановления историко-культурной преемственности. Характерные тенденции были связаны с системным историко-философским и художественным осмыслением традиционного музыкального наследия, которое воздействовало на изменение жанрово-тематической, образно-стилистической основы узбекской музыки. Стали обнажаться базовые духовные структуры, своеобразные для узбекской нации, а художественные интересы все больше направлялись к собственным, определившимся ещё в древности, этнокультурным традициям. Возрастает интерес к темам духовности и религии (симфония-оратория «Обряды зороастризма», оратория «Хажнома», поэма «Зикру ал-хак» М. Бафоева, реквием-марсия «Абадий хотира» М. Бурханова, Триптих (15, 16, 17) симфоний «Сомон йўли» М. Таджиева, поэма «Аския» Т. Курбанова, симфонии «Великий Христос» и «Великий Ислам» Н. Гясова, оратория «Бахоуддин Накшбанд» И. Акбарова, опера-феерия «Язык птиц», телеопера «Священная Бухара» и опера-балет «Небо моей любви» М. Бафоева и др.). Он характеризовал общерегиональную стадию, которую можно определить как процесс регенерации, когда искусство, апеллируя к своим духовно-нравственным корням, истории, её героям, начинает обновляться и возрождаться на качественно новом уровне. Возрастает интерес к традицион-

ным жанрам и формам исполнения, одновременно падает интерес к композиторскому творчеству, приоритетным становится, особенно среди молодёжи, массовая музыкальная культура (эстрадная песня, поп- и рок-музыка, джаз, музыкальный клип и др.).

На современном этапе развития музыкального творчества Узбекистана вновь поднимающаяся волна композиторского интереса к традиционной музыке очевидна и является результатом отнюдь не случайного, но продиктованного самой логикой развития современной, академической музыкальной культуры. Отсюда и широкий спектр самых разных композиторских подходов к фольклору, традициям, что свидетельствует о глубине и плодотворности взаимодействия, о всепроникающей взаимной коррекции двух видов музыкального творчества – традиционного и композиторского.

ЗРЕЛИЩНЫЕ ВИДЫ ИСКУССТВА

ТЕАТР, ХОРЕОГРАФИЯ, ЦИРК

Истоки узбекского театрального искусства лежат в народных играх, связанных с календарными празднествами (весенний праздник тюльпана, праздник нового года Навруз и т.д.), в семейно-бытовых обрядах (рождение ребенка, свадьба и т.д.). Все эти празднества и обряды, сопровождаясь пением, танцами, игрой на музыкальных инструментах, несли в себе и элементы театрализации.

Традиционный театр существовал на территории современного Узбекистана издавна. Упоминания о нем можно найти в художественных произведениях, например в сочинениях великого поэта Алишера Навои (XV в.), в исторических хрониках. В XIX в. народный театр был представлен двумя основными видами: театром *масхарабоз* и *қизикчи* (народных комиков, сходных с русскими скоморохами) и театром кукол (*қўғирчоқ-ўйин*). Театр *масхарабоз* и *қизикчи* – искусство синтетическое. В этом театре выступали как собственно *масхарабозы* и *қизикчи* – исполнители небольших сатирических сценок фарсового характера, так и представители цирковых жанров, чьи выступления были широко театрализованы: *аскиябоз* – остро словы, *дорбоз* – канатоходцы, *муаллақчи* – акробаты, *найрангбоз* – фокусники, *ёғочоёқ* – ходулеходы, а также музыканты и танцоры. Кукольный театр в свою очередь делился на театр ручных кукол типа Петрушки (*чодир жамол*) и театр с куклами-марионетками, управляемые при помощи ниток (*чодир хаёл*).

И *масхарабозы*, и *қизикчи*, и кукловоды объединялись, подобно всем ремесленникам, в особые профессиональные корпорации, носившие название *корхонаи созанда*, или *меҳтарлик*. Возглавлял корпорацию *меҳтарбоши* (старшина). Корпорация артистов имела писанный устав – *рисола*, который содержал легендарные сведения о происхождении каждого вида искусства, правила поведения и различные профессиональные советы. Представления актеров народного театра происходили во время народных праздников, тоев, семейных торжеств. Они собирали вокруг себя массу зрителей, горячо и бурно реагиовавших на все происходящее.

Пьесы театра *қизикчи*, которые разыгрывались актерами (импровизировались на основе заранее разработанной сюжетной схемы), содержали острую сатиру на духовенство, баев, на судей и других должностных лиц, а позднее, с присоединением Средней Азии к Российской империи, – и на царских чиновников.

Многие пьесы народного театра имели выраженный бунтарский характер и заканчивались сценой избиения отрицательных героев. Эти же тенденции характерны и для драматургии кукольного театра. Каждый из видов последнего, по-видимому, располагал только одной пьесой, имевшей свои бесчисленные варианты: пьесы «Качал Палван» (в театре ручных кукол) и пьеса «Начальники» (в театре марионеток). В первой показывались проделки Качал Палвана, во второй – съезд правителей разных мусульманских держав и

придворные увеселения по этому поводу. Композиция этих пьес представляла широкие возможности для дополнения сюжета разными импровизационными вставными номерами, диалогами с острыми выпадами против власти имущих.

Любимые народом театры масхарабозов-кизикчи и кукол сыграли значительную роль в создании и развитии профессионального национального театра в Узбекистане, передав ему свой глубокий оптимизм, реалистическое восприятие жизни, подлинно народный язык, высокоразвитое профессиональное мастерство.

Для формирования профессионального национального театра большое значение имели гастроли в Средней Азии татарских и азербайджанских трупп, а также деятельность русских антреприз. Первый профессиональный русский театр, посетивший Среднюю Азию, – это труппа Ф.И. Надлера. Тогда в Ташкенте не было театрального здания, поэтому труппа показала драму «Горькая судьбина» А.Ф. Писемского в перестроенном под театр здании бывшей биржи. Это было 7 октября 1877 г. С 1893 г. в связи со строительством железной дороги усилились шествия в Туркестанский край русско-европейских театральных, музыкальных и цирковых трупп. По подсчетам проф. М. Рахманова, за период с 1877 по 1917 г. в Туркестане выступило более 100 театральных и музыкальных трупп (Рахманов, 1981. С. 251). Огромную роль в пропаганде сценического искусства сыграли выступления В.Ф. Комиссаржевской, М.М. Петипа, П.Н. Орленева, М.В. Дальского, братьев Адельгейм и других выдающихся артистов русского театра того времени. «Созданные ими образы заражали идеалами добра и справедливости, покоряли эмоциональной силой, накалом борьбы против социального гнета и косности, звали к лучшей жизни, бичевали пороки, человеческую низость, общественные язвы» (Рахманов, 1981. С. 250).

Среди местного населения с каждым годом рос интерес к русскому театру. Особенно живо им интересовались просветители, передовые люди Туркестанского края того времени – Закирджан Фуркат, Ахмад Дониш, Абай Кунанбаев, Бердах (Бердимурод Корабой угли), Махтумкули и др. Большой интерес к русской культуре и, в частности, к русскому театру проявил выдающийся узбекский поэт-просветитель Закирджан Фуркат. «Нам, мусульманам, – писал Фуркат, – нужно многому научиться у России, их форм развлечения, освоив их, нам надо создать свой театр». На Фурката, помимо спектакля «Суворов», на который он написал рецензию в стихах, большое впечатление оказали спектакли «Горе от ума», «Без вины виноватые», «Доходное место», «Дикарка», «Уриэль Акоста», «Фауст», сыгранные труппами Н.И. Ржевского и В.Н. Васильева-Вятского в Ташкенте (Рахманов, 1981. С. 252).

Однако русскоязычная театральная самодеятельность и спектакли приезжих театральных трупп были понятны и доступны лишь немногим. Большинство местных зрителей смотрели выступления татарских и азербайджанских артистов – любителей и профессионалов, язык которых был им понятен.

Под воздействием близких по языку татарских и азербайджанских трупп уже в 1911 г. появляются первые письменные драмы А. Фитрата, А. Самадова и М. Бехбуди, узбекские любительские театральные труппы во главе с Абдуллою Авлони, Махмудходжа Бехбуди, затем к ним присоединились

Хамза Хаким-заде Ниязи, Маннон Мажидов-Уйгур, Абдулла Бадри, Миршахид Миракилов, Мухитдин Кары-Якубов. В формировании национального театра, первые его организаторы наталкивались на множество преград, вынужденные бороться как против цензуры колониальной власти, так и против ортодоксального местного духовенства. Театр наряду с печатью воспринимался передовой интеллигенцией края как важный компонент просвещения народа, действенное средство пробуждения от невежества людей, особенно молодежи. Ярким показателем этого была пьеса Махмудходжи Бехбуди «Падаркуш» (Отцеубийца). Среди первых любительских трупп по всем параметрам, и в плане непрерывного движения к профессионализму, особо отличалась труппа «Туран» во главе с А. Авлони.

Театр совершил революцию в сознании узбеков и явился мощным средством воздействия на национальное самосознание. Посредством театра расширились границы культурных связей и усилилось взаимодействие народов Средней Азии.

Дело первых любительских трупп было продолжено в советское время Манноном Мажидовым (Уйгур), Хамзой Хаким-заде Ниязи, Миршахид Миракиловым, Абдуллой Бадри, Мухитдином Кары-Якубовым. Почти одновременно создаются полупрофессиональные театральные труппы в Ташкенте, Самарканде, Фергане и Коканде. Среди них наиболее значительными были Краевая мусульманская разъездная политтруппа Хамзы и созданная на базе труппы «Туран» Узбекская драматическая труппа Маннона Уйгура. Возникают театры в Андижане (1919 г.), а позже в Бухаре и Хиве (1922 г.). Эти театры опирались на опыт узбекского традиционного демократического театра по усвоению принципов татарского, азербайджанского и русского театров и лучших черт традиционного зрелищного искусства. С 1919 г. театральные труппы Хамзы и М. Уйгура переходят в ведение Политотдела штаба Туркестанских войск (позднее Туркфронта). Свыше трех лет труппы новых театров разъезжали по Ферганскому и Закаспийскому фронтам, показывая красноармейцам и жителям городов и кишлаков мобильные спектакли и концерты.

В 1924 г. по инициативе М. Уйгура и Файзуллы Ходжаева в Бухарском доме просвещения в Москве была организована Узбекская государственная драмстудия. В ней в течение трех лет учились М. Уйгур, А. Хидоятов, С. Ишантураева, Я. Бабаджанов, Л. Назруллаев, С. Табибуллаев, Г. Исамов, Ш. Каюмов, Т. Султанова, Х. Исламов, Т. Саидазимова, З. Хидоятова, М. Мухамедов, Н. Рахматов, Х. Рахматуллаев. Им преподавали актеры и режиссеры из театров под руководством Е. Вахтангова и Э. Мейерхольда. Другая группа любителей училась одновременно в Бакинском театральном техникуме им. М.Ф. Ахундова (С. Алимов, Х. Насырова, Н. Алиева, Х. Ходжаева и др.) у таких педагогов как А.А. Туганов, В.В. Сладкопевцев. Выпускники этих двух студий составили ядро Государственного драматического театра им. Хамзы и Государственного музыкального театра (1929), руководимых М. Уйгуром и М. Кары-Якубовым.

Таким образом, 1920-е годы явились периодом становления нового узбекского театра. Актеры и режиссеры научились играть и ставить пьесы своих авторов, а также переводные, сочетать в ролях и спектаклях национальные традиции с опытом татарской, азербайджанской и русской сценических культур. В этот период большое место в репертуаре театров занимали пьесы А. Авлони, Фитрата, Хамзы, А. Кадыри, Чулпана, М. Уйгура и др. Процесс

становления нового театра протекал в острой борьбе между двумя противоположными группировками: одни призывали оставить узбекский театр в формах старого традиционного театра, а представители пролеткультовского толка выступали против использования традиционного стиля. Но Хамза, Маннон Уйгур, Кары-Якубов избрали третий, самый правильный путь синтеза в новом театральном искусстве народных традиций и богатого опыта мирового театра, который проникал на узбекскую сцену через драматургию, актерскую школу, режиссуру.

Коллектив музыкального театра пользовался в этот период большим успехом у узбекского зрителя музыкальными драмами «Гулсара» Камила Яшена и М. Мухамедова (музыка Т. Джалилова, обработка Глизэ), «Фархад и Ширин» Хуршида (музыка В. Успенского).

В 1930-е годы возникают новые театры в Намангане (1931 г.), Карши (1932 г.) и других городах. Создаются десятки колхозно-совхозных театров. В 1929 г. в Ташкенте при русском театре юного зрителя возник узбекский ТЮЗ. В 1939 г. на базе Государственного музыкального театра были организованы театр оперы и балета (в 1947 г. присвоено имя А. Навои) и Театр музыкальной драмы и комедии им. Муками, в том же году – республиканский театр кукол. Создается первая узбекская опера «Буран» М. Ашрафи и С. Василенко (1939 г.). Ведущим в 1930-е годы был Узбекский государственный театр драмы им. Хамзы, которому в 1933 г. присваивается звание академического. На его сцене были созданы «Гамлет» Шекспира (1935), «Честь и любовь» Яшена (1936), «Бай и батрак» Хамзы в обработке Яшена (1939), ставшие образцом идейности и художественности.

Вместе с тем политические репрессии против интеллигенции, в том числе писателей и драматургов, нанесли огромный вред и национальному искусству. В частности, репрессии таких драматургов, как А. Фитрат и А. Чулпан, оказали большой вред развитию узбекской драматургии и театра. В обстановке насажденной общей подозрительности и борьбы с врагами советской власти создается ряд спектаклей на тему бдительности (например, «Маска сорвана» и «Предатели» З. Фатхуллина в театре им. Хамзы) с неизменным образом вредителя.

В годы Второй мировой войны узбекские театры переходят на военнопатриотическую тематику. Осуществляются постановки исторических драм «Муканна» Х. Алимджана, «Джалалиддин» Шайхзаде. Ряд эвакуированных крупных театров Москвы и Ленинграда, Украины и Белоруссии работали в Ташкенте, Самарканде, Фергане, Термезе и Янгиюле. Усилились творческие связи узбекских театров с этими коллективами. В 1945 г. был создан Ташкентский институт театрального искусства, за счет выпускников которого уже в конце 1950-х годов театры укрепили свои актерские составы.

Из послевоенных спектаклей следует отметить постановку драмы Уйгуна и И. Султанова «Алишер Навои» (1948 г., режиссер Маннон Уйгур) Академического театра им. Хамзы, отличившуюся ярким национальным колоритом.

Если в 1920–1940-е годы в узбекском театре было развито героико-романтическое направление, то в 1950-е годы после разоблачения культа личности Сталина, и даже в 1960-е годы, когда наступила так называемая оттепель, театральная палитра становится намного богаче. Творческие поиски ведутся в разных направлениях, но при всем этом применение системы К.С. Станиславского и реализм становятся определяющими и в режиссуре, и в

актерском искусстве. В этом смысле показательны спектакли «Шелковое сюжане» А. Каххара (1952 г.), «Священная кровь» (инсценировка Т. Ходжаева по роману Айбека), «Путеводная звезда» Яшена (1958 г.), «Рассказ о Турции» Н. Хикмета (1953 г.), «Алжир, родина моя!» (1957 г., инсценировка А.О. Гинзбурга по роману М. Диба «Большой дом») театра им. Хамзы, «Олтинкуль» Уйгуна (1952 г., музыка М. Левиева), «Любовь к Родине» Ш.Сагдуллы и З. Фатхуллина (1957 г., музыка Т. Джалилова и Г. Мушеля), «Влюбленный Ташбалта» Х. Гуляма (1961 г., музыка М. Левиева) театра им. Мукими. Интенсивно работает театр оперы и балета им. А. Навои (с 1948 г. в новом здании), лучшие спектакли – оперы «Дилором» Ашрафи (1958 г.), «Проделки Майсары» С. Юдакова (1959 г.), «Хамза» С. Бабаева (1961 г.), «Свет во мраке» Р. Хамраева (1965 г.), балеты «Гуляндом» Брусилковского (1950 г.), «Ойниса» Б. Гиенко и Д. Закирова (1957 г.), «Кашмирская легенда» (1961 г.), «Семург» Б. Бровцына (1964 г.) и др.

В 1950–1960-е годы драматургия обогащается новыми темами. Особенно успешно и профессионально разрабатывается историческая тематика. Наиболее плодотворно работают драматурги К. Яшен, А. Каххар, М. Шайхзаде, О. Уйгун, С. Абдулла, И. Султанов, из композиторов Т. Жалилов, М. Ашрафи, М. Левиев, С. Бабаев. К первому замечательному поколению актеров приобщаются еще два поколения молодых артистов, окончивших Ташкентский театрально-художественный институт и Государственную консерваторию. В этот период более многообразной, более смелой и профессиональной становится режиссура. Т. Ходжаев, Р. Хамраев, М. Мухамедов, А. Гинзбург, Э. Юнгвальд-Хилькевич, А. Джураев, И. Ахмедов, З. Мадалиев, С. Ахмедов, А. Хачатуров, А. Рахманов, С. Вахидов, И. Радун и другие режиссеры вложили много труда в дело создания новых спектаклей по пьесам узбекских авторов, укрепления трупп молодыми артистами, углубления народных и идейных основ творчества, повышения профессионального уровня.

1970-е и первая половина 1980-х годов являются противоречивыми в истории узбекского театра. С одной стороны, шел процесс повышения интереса к эстетическому воспитанию детей и молодежи и создание в этой связи театра «Еш гвардия» (открытие состоялось 26 октября 1968 г.) и ряда театров кукол (в Андижане, Самарканде, Бухаре и Джизаке), проведение республиканских фестивалей драматургии и театрального искусства (1972 г., 1977 г.), пробуждение в отдельных режиссерах (Б. Юлдашев и др.) интереса к национальным истокам способствовал во многом дальнейшему развитию театрального искусства. С другой – стремление к показухе и помпезности, создание спектаклей однодневок, престижных, приуроченных к определенным датам, боязнь правды, особенно сатирического разоблачения сузили возможности идейно-эстетического воздействия сценического искусства. Несмотря на это в этот период в драматургию влилась новая струя благодаря творчеству таких писателей, как Т. Тула, С. Ахмад. У. Умарбеков, Ф. Мусаджанов, А. Ибрагимов, М. Хайруллаев, С. Бабаев, Х. Расул, Р. Фархади и др. Именно в этот период были созданы спектакли «Долг» и «Не спеши, солнце!» У. Умарбекова (исполнители главных ролей Ш. Бурханов и С. Ишантураева), «Бухара» К. Яшена, «Бунт невесток» С. Ахмада в театре им. Хамзы, «Ценою жизни» И. Рахима (музыка Х. Рахимова), «Гульсара» К. Яшена (музыка Т. Садыкова и Р. Глиэра) в театре им. Мукими, которые завоевали симпатии зрителей.

В годы перестройки (1985–1990) для узбекских театров становится характерным усиление реализма, смелое вскрытие негативных явлений, поиски национальных средств выражения, стремление к разнообразию стилей, широте жанров и зрелищности. Наряду с жизненно-бытовыми и публицистическими спектаклями стали выделяться народно-зрелищное и философско-аллегорическое направления. Примерами являются спектакли Бахадыра Юлдашева «Бунт невесток» (в театр им. Хамзы) и «Проделки Майсары» (в театре «Ёш гвардия») Алимджана Салимова. В постановке пьесы «Железная женщина» Ш. Башбекова в Ферганском театре А. Салимов добился удивительного сплава бытовых, публицистических, философских и зрелищных черт и средств. Спектакли театра «Проделки Майсары» и «Железная женщина» получили первые призы на региональном фестивале театров Средней Азии и Казахстана (1988, 1989). В это время набирает темпы и студийное движение. Стал чрезвычайно популярным театр-студия «Ильхом», а театр-студия «Мулокот» в городе Карши стал победителем на республиканском фестивале 1990 г. двумя одноактными спектаклями под общим названием «Неизвестный театр Хамзы».

Коренные изменения в сфере искусства в годы независимости Узбекистана прежде всего коснулись театрального искусства, возрождение народных основ театрально-зрелищных искусств и праздников, упразднение УзЛИТа, отмена командно-административного управления художественной культурой привели к самостоятельности театров и концертных организаций.

Однако государство оставило за собой общую заботу по нормальному, интенсивному развитию театрально-зрелищных искусств, созданию необходимых условий для творчества. Государственные органы в столице и на местах постоянно следят за состоянием дел в театрах и концертных учреждениях, обеспечивая их дотацией, госзаказами, занимаются реставрацией и реконструкцией театральных зданий, оснащением их необходимой современной техникой и аппаратурой, улучшением быта и труда артистов и музыкантов – настолько, насколько это возможно в современных условиях. За весьма короткое время новые отремонтированные здания получили Узбекский национальный академический театр драмы, Государственный академический русский театр Узбекистана в центре Ташкента, Театр Молодежи Узбекистана, Республиканский театр юного зрителя, отреставрированы здания Государственного драматического театра им. А. Хидоятова и ГАБТа им. Навои. Произведены реставрационные работы театральных зданий в областях. Что касается здания Андижанского театра им. Бабура, который сгорел из-за диверсии террористов, оно восстановлено на своем месте – центральной площади города. Начата реставрационная работа здания Ферганского областного театра им. Юсуфджана Шакарджанова.

Поддержка государства, предоставленная театрам свобода, самостоятельность уже дали положительные результаты. Театры начали во главу угла своей деятельности ставить духовные потребности зрителей. Идет процесс возрождения забытых тем и образов, укрепления национального своеобразия сценических произведений, поиски современных, более действенных методов, стилей и выразительных средств.

Бесспорны достижения театров в освоении исторической тематики. В связи с проведением юбилеев великих предков наших – Алишера Навои в 1991 г., Мирзо Улугбека в 1994 г., Амира Темура в 1996 г., Имама Бухари в

1998 г., Ахмада Фарғони в 1998 г., Джалаледдина Мангуберди в 1999 г., древних городов – Бухары и Хивы в 1997 г., Термеза и Шахрисабза в 2002 г., Карши в 2006 г., Самарканда и Маргилана в 2007 г., Ташкента в 2009 г., по случаю 2700-летия великой книги «Авесто» в 2001 г. и 1000-летия народного эпоса «Алпомиш» в 1990 г. созданы десятки сценических произведений. Среди них наиболее значительным явлением признан общественностью спектакль Национального театра «Сохибқирон» по пьесе А. Арипова. Можно отметить также спектакли Национального театра «Звездные ночи» (по роману П. Кадырова), театра Муками «Кто предан...» (Х. Мухаммад) и «Бобуршах» (Хуршид Даврон), посвященные Бабуру. В ряде спектаклей правдиво отображена жизнедеятельность репрессированных советской властью поэтов Абдулхамида Чулпана, Усмана Насыра, а также выдающегося просветителя Махмудходжи Бехбуди. Осуществлены интересные постановки запрещенных долгие годы пьес «Отцеубийца» М. Бехбуди, «Абулфайзхон» А. Фитрата, «Трудно ли быть адвокатом?» А. Авлони, «Несчастный жених» А. Кадыри и др.

По-прежнему самыми любимыми драматургами узбекских зрителей остаются У. Шекспир, К. Гольдони, К. Гоцци и Мольер, классические произведения которых продолжают служить основой для повышения мастерства актеров, режиссеров, художников, балетмейстеров, в целом для творческих поисков. В театрах по-современному, интересно воплощены не только «Отелло», «Король Лир», «Гамлет», уже знакомые узбекским зрителям трагедии Шекспира, но и его «Ричард III», «Кориолан», «Сон в летнюю ночь».

Поиски новых путей и средств выразительности особенно активно и плодотворно ведутся на базе произведений узбекских авторов на современные темы. Народные обряды, семейные торжества, традиционные игры и развлечения послужили основой целого ряда фольклорно-этнографических спектаклей, таких как «Приходите, когда поспеют яблоки» (Э. Самандар), «Проделки Жобби Жужак» (К. Аваз) Хорезмского театра, «Чимилдик», «Каллик уйин» (Э. Хушвакт), «Аелгу» (В. Умаров) Национального театра, «Найти ли вам, паночка, старуху?» (Х. Хурсандов) Сурхандарьинского и Ферганского театров. Именно с подобного рода игровыми и зрелищными представлениями узбекские театры успешно участвовали в международных театральных фестивалях.

В системе Министерства по делам культуры и спорта функционируют 36 государственных театров. Если к ним присоединить театры-студии, находящиеся на полном хозрасчете, народные театры и самодеятельные кружки, то получится внушительная картина, свидетельствующая о широком охвате сценическим искусством всего населения страны. В последнее десятилетие театр Узбекистана обрел своего зрителя, став поистине центром духовного обогащения народов.

Наряду с государственным профессиональным театром европейского образца, все же он не исчез, продолжал и продолжает существовать традиционный театр, как один из направлений сценического искусства. В годы независимости он получил еще больший импульс развития. *Аскиячи* и *кизикчи*, *масхарабозы* и *дорбозы*, мастера народного театра кукол продолжают выступать на семейных торжествах и народных праздниках. В 1920-е годы их было всего лишь около 500 человек. В Ферганской долине жили и творили около 50 профессиональных *кизикчи* (юмористы) во главе с Юсуфджан кизиком Шакарджановым (1869–1959). В репертуаре его (Ю. Шакарджанова)

маргиланской труппы были не только кизикчи, но и певцы и музыканты, которые исполняли песни, сатирические сценки, лапары, пантомимы. Целый ряд узбекских народных актеров выступали в программах русских цирковых трупп Ф. Юпатова, В. Жигалова, А. Макарова, Е. Гамкрелидзе и других, сотрудничали с русскими клоунами. В результате появился новый жанр – национальная клоунада. Юсуфджан Шакарджанов, Арифджан Ташматов, Уста Алим Камиллов служили в составе агитпоезда «Красный Восток», затем в этнографическом ансамбле под руководством М. Кары-Якубова. Многие кизикчи, масхарабозы, танцовщики, кугирчокбозы участвовали в процессе создания районных, городских, областных театров.

Представители таких народных театров приняли участие в первой декаде узбекского искусства в Москве (1937). Юсуфджан Шакарджанов, Мамаджан Махсум Умурзаков, Ахунджан Хузурджанов, Усмонкори Раимбеков, Ака Бухор Закиров, Пулатджан Норматов, Комилкори Кулиджанов, Арифджан Ташматов, Мирхалил Абдуллаев, Ибрагим Тешабаев, Мамаюнус Тиллабоев, Иркакори Каримов, Ходжи там-там Хамидов и другие *аскиячи*, *мукаллиды* и *кизикчи* показали двухчастную программу «Искусство узбекского народа» («Сайил» и «Колхозный той»). Комедианту Юсуфджану Шакарджанову и дорбозу Игамберди Ташканбаеву правительством республики были присвоены звания Героя труда, многие *аскиячи* и *кизикчи* были награждены ценными подарками. В 1940 г. в Ташкенте проводился первый республиканский смотр *кизикчи*. Юсуфджан кизик, Арифджан Ташматов и Рафик ота Гаиров удостоились звания народного артиста Узбекистана.

И в дальнейшем актеры театра *масхарабозов* и *кизикчи* по мере сил и возможностей пытались участвовать в культурной жизни народа, обслуживать тои и сайили. Но долгие годы они оставались вне поля зрения государства, общественных организаций, не имели специальных объединений и необходимых условий для нормального развития творчества. В результате такого отношения народный театр *кизикчи* и *аскиячи* практически не развивался. Не под силу было поднимать маленьким группам из 2–4 человек большой репертуар, из-за чего десятки народных комедийных представлений были преданы забвению, сохранившись лишь в фондах Научно-исследовательского института искусствознания. Благодаря усилиям этнографа А.Л. Троицкой в 1936–1941 гг. производилась запись народных театральных представлений Ферганской долины. Продолжая эту работу уже в масштабе всей республики, М.Х. Кадыров в 1958–1972 гг. записал свыше 300 народных представлений разных жанров. В 1960–1961-е годы Л. Авдеева и Т. Абидов произвели запись представлений *масхарабозов* Хорезма.

Со второй половины 1960-х годов начался процесс возрождения искусства *аскиячи* и *кизикчи*. Вышли на площадь и поднялись на сцену молодые исполнители: сыновья Юсуфджана кизика – Зайнобиддин и Мадамин Юсуповы, сын Пулатджана кизика Нарматова – Джурахан Пулатов, сын Ахунджана кизика – Одилжан Ахунов, а также Мухиддин Дарвешов, считавший себя учеником Теша кизика и Ахунджана Хузурджанова. С годами окрепло их творчество, они начали самостоятельно сочинять комедийные сцены и совершенствовать исполнительское мастерство. Однако в качестве *кизикчи* они выступали единолично, поэтому их репертуар состоял, как правило, из монологов (*кулги-хикая*) и анекдотов (*латифа*). Не было труппы *кизикчи*. Исключением в какой-то мере было выступление братьев Юсуповых, кото-



Представление «Кадн бадбахт». Исполняет масхарабоз Курбанали Муминов. Самаркандская область, г. Фариш. 1961 г.

Архив НИИ искусствознания АН РУз. Инв. № 32. Коллекция «Народный театр»

рые в 1970-е годы предприняли первые попытки возрождения традиционных комедийных представлений.

Намного хуже обстояло дело с *масхарабозами*. Активно работали только те *масхарабозы*, которые были связаны с *дорбозами*. Они показывали в основном традиционные антре и рспризы. Что касается *масхарабозов* южных, юго-западных районов, а также Хорезма, то они выступали редко и удовлетворялись в основном пантомимами-*мукаллид* и смешными рассказами – *тўқма*.

Долгое время в загоне было острословие – *аския*. Лишь иногда мелькало оно в концертных программах, когда надо было дать передышку музыкантам, певцам и танцовщицам. Благодаря специальным экспедициям Р. Мухаммадиева и его обобщающим работам в 1960-е годы произошло заметное оживление в искусстве народного острословия, больших успехов добились и стали мастерами аскин Турсунбува Аминов, Кадырджан Халилов, Мамарозик Исхаков, Мамаджан Мадаминов, Абдулхай махсум Казаков, братья Абдулладжан и Рахматкул Яшаровы, Насреддин Мирзахмедов, Расулкори Мамадалиев. Они выступали большими группами в чайханах, клубах и дворцах, парках культуры и отдыха в окружении тысячи людей. Особое развитие получает жанр *пайров* – состязание на определенную тему. Развитию способствовали смотры-конкурсы *аскиячи*, проведенные в 1970-е и первой половине 1980-х годов совместно с *катта ашулачи* и *бахши*.

Результаты смотров-конкурсов 1986, 1988, 1990 гг. свидетельствовали о том, что в искусстве *аскиячи* и *қичиқчи* наступил качественно новый этап,



Выступления острословов (аскиячи). Экспедиция 2009 г.
Фото А. Аширова



Выступления острословов (аскиячи). Экспедиция 2009 г.
Фото А. Аширова

когда мастера и любители народного смеха благодаря гласности и демократии без оглядки стали говорить смело о социальных недостатках. Появились труппы *кизикчи* и *масхарабозов* «Марғилон хандаси», «Қаҳқаха» в Коканде, «Маноқ масхарабозлари» в Хорезме, «Кўзгу» в Ташкенте, которые выступали с целыми программами. Труппы «Марғилан хандаси» и «Маноқ масхарабозлари» занимались восстановлением старинных комедийных представлений. Выросло целое поколение *кизикчи*: Мамасиддик Шираев, Игамберди Тураев, Хотам Тешабаев, Хусанджан Кадыров, Мирза Холмедов, Абид Асомов, Тухтамурад Азизов, Хадживай Таджибаев и многие другие.

Для аския этот период характеризуется созданием объединений. Среди них на особом месте находится «Клуб аскиябозов» Кокандского городского дома культуры под руководством Юлдашхана Насырова. Здесь группа *аскиячи* (среди них женщина Мухаббатхон Ташпулатова) разрабатывает новые темы, пытается усилить драматургическую и эстетическую основу выступлений. *Аскиячи* и *кизикчи* стали выступать в больших концертах, проводимых во Дворце дружбы народов.

В театральной системе Узбекистана особое место принадлежит и театру кукол. В советское время на территории Узбекистана действовали свыше 40 небольших трупп традиционного театра кукол. Они отдавали предпочтение театру перчаточных кукол – *чодир жамол*. Что касается театра марионеток – *чодир хаёл*, то его представления изредка можно было увидеть в 1920–1930-е годы в Ташкенте, Бухаре, Коканде, Самарканде и Хиве, а после войны он был предан забвению. Последний раз *чодир хаёл* выступил в 1936 г. в Ташкенте со спектаклем «*Саркардалар*» (Начальники). *Кугирчокбозы* (кукольники)



Труппа кукольного театра «Чодир жамол», г. Самарканд. 1932 г.
Архив НИИ искусствознания АН РУз. Инв. № 53. Коллекция «Народный театр»



Кукла-клоун, Ташкент. 1936 г.
Архив НИИ искусствоведения
АН РУз. Инв. № 58. Коллекция
«Народный театр»



Куклы ташкентского кукольника
Ташпулата Дониярова,
Ташкент. 1936 г.
Архив НИИ искусствоведения
АН РУз. Инв. № 63. Коллекция
«Народный театр»

в основном пользовались перчаточными куклами и показывали традиционную комедию «*Полвон Качал саргузаитлари*» (Приключения Палвана Качала) во всех ее вариантах. Выступления *кугурчокбозов* можно встретить в отдельных городах и сегодня, но это уже варианты подвергшейся деградации народной комедии, а не подлинный театр кукол. Большое развитие в годы независимости получили театры кукол европейского образца, которые есть почти в каждом городе.

Узбекский народ обладал в прошлом замечательным танцевальным искусством, которое продолжает жить и развиваться, и является неотъемлемой частью национального искусства и вообще традиционной жизни узбеков.

Актрис, выступавших для женской половины населения, в Кокандском ханстве называли *яллачи*. Те из них, которые обслуживали свадьбы, календарные праздники и обряды, со временем становились профессиональными музыкантами и актрисами. Ферганские *яллачи*, так же как бухарские *созанда* и хорезмские *хальфа*, объединяли в своем творчестве музыку, пение, танец и комедийно-шуточные выступления, иногда порознь, а чаще всего демонстрировали их в синтезированном виде как музыкально-хореографические композиции. Во дворце Кокандского хана Умархана труппой *яллачи* руководила некая певица Захро, жена знаменитого *кизикчи* Биднершима. В этой же труппе работала Джахон-отин Увайси, ставшая наставницей и соратницей выдающейся поэтессы Нодирабегим. Джахон-отин была талантливой поэтессой, исполнительницей *ялла*, танцовщицей и пародисткой *муқаллид*.

Танцы *яллачи* были богаты движениями, особенно движениями рук (запястьев, пальцев), круговыми движениями (*айланиш*, *чарх*), мимикой, отображающей до мельчайших нюансов женскую психологию. В разнообразных танцевальных движениях получили поэтическое воплощение явления природы, процессы труда, чувства любви и другие переживания женщины, ее мечты и устремления. Названия лишь немногих движений дошли до сегодняшнего дня: *кийгур буйин*, *уфор*, *уфори сохта*, *майда уфори*, *йўрга*, *занг*, *чарх*, *айланиш*, *гул ўйин*, *шоҳ*, *дучоба*.

Позже, когда народная артистка Узбекистана Р. Каримова приступила к систематизации и записи движений ферганского танца, она дала названия всем остальным движениям. Так появились *тонг* (заря), *осмон* (небо), *куёш* (солнце), *тўлқин* (волна), *довул* (ураган), *ярим ой* (полумесяц), *гул* (цветок), *гунча* (бутон), *шоҳча* (ветвь); *ўқ отиш* (стрельба из лука), *чархпалак* (карусель), *илон изи* (змеиный след), *қалдирғоч* (ласточка); *ўсма қўйиш* (окраска бровей), *чеварлик* (вышивание), *рўмол ўйин* (игра платком), *майин сабо* (ветерок), *кўнгил жилаваси* (сердечная игра), *уялиш* (стыд), *ойжамол* (очарование), *хипчабел* (тонкая талия), *лаби гунча* (губы как бутон), *зулфи занжир* (завиток волос), *хаёл* (мечта), *ойнага қараиш* (смотреть в зеркало), *қоши камон* (брови как стрела) и многие другие.

Ведущее положение среди танцев в творчестве *яллачи* занимал «*Тановар*», он имел такое же решающее культовое значение для ферганских *яллачи*, как цикл «*Бухорча занг*» для бухарских *созанда*, «*Лазги*» для хорезмских *хальфа*. «*Тановар*» всегда был самым распространенным пластическим видом танцевального искусства. Некоторые музыковеды трактуют «*Тановар*» как мелодию, песню или ритм, расчлняя, таким образом, единую суть, тогда как в «*Тановаре*» синтезируются все эти элементы и танцевальные движения превращаются в яркое театральное зрелище. «*Тановар*» – это музыкально-

хореографическая композиция, целый цикл танцев, уходящий, как «*Бухорча занг*» и «*Лазги*», своими корнями в древность и прошедший в своем развитии исторический путь. В годы советской власти «*Тановар*» из закрытых женских собраний вышел на сцену и площади, на базе традиций созданы сольные, общие и массовые варианты и даже театр танца «*Тановар*». В этом выдающуюся роль сыграли народные яллачи и их наследницы – профессиональные танцовщицы и балетмейстеры нового времени, создатели узбекского народно-сценического танца.

«*Тановар*» – сложное, многогранное создание народа и его талантливых представителей. Известный музыкант и композитор Салохиддин Тухтасинов утверждает, что существуют 11 разновидностей «*Тановар*». Музыковед И. Ганиева опубликовала 16 вариантов (текстов песен и нотных фиксаций) «*Тановар*» (Тановарлар. 2003). «*Тановар*» великой танцовщицы и балетмейстера Мукаррам Тургунбаевой считают хореографической поэмой. Созданный в 1943 г., в самый разгар Второй мировой войны, танец этот увидели, можно сказать, народы всего мира, он все еще служит критерием мастерства для танцовщиц. Благодаря балету «*Тановар*» Алексея Козловского народный музыкально-хореографический цикл приобрел новое содержание и форму, обогатил творчество выдающихся балерин Бернары Кариевой и Галии Измайловой. Балетмейстер и танцовщица Кундуз Миркаримова в ташкентском хореографическом училище (ныне Высшая школа национального танца и хореографии) в исполнении учащихся поставила семь вариантов «*Тановар*». В театре «*Тановар*» под руководством Юлдуз Исматовой поставлен целый ряд хореографических спектаклей и театрализованных программ, основой которого послужили народные песни и танцы, музыка современных композиторов.

В танцевальном искусстве Узбекистана отчетливо выделяются три вида: фольклорные танцы (*уйин*), традиционный народно-профессиональный танец (*рақс*), народно-сценический танец (*сахна рақси*).

Фольклорные танцы по своему составу были разнообразны: пантомимы (*муқаллид*), потешные танцы (*кулки-уйин*, цикл «*Қарсақ уйин*») и пляски, связанные со свадебным и другими обрядами (*содда уйин*). Пляски широко бытовали и в городах, и в кишлаках, ибо на мотивы и ритмы *ёр-ёр*, *лапар*, *ялла* танцевали все, пользуясь несложными танцевальными движениями.

Традиционные народно-профессиональные танцы представляли циклы «*Катта уйин*», «*Бухорча занг*» и «*Лазги*», во многом определившие ферганский, бухарский и хорезмский танцевальные стили. Они исполнялись и продолжают исполняться в традиционной форме среди зрителей в круговой композиции.

Искусство женщин *созанда*, *хальфа* и *яллачи* на протяжении XX в. развивалось в двух направлениях – и как традиционное музыкально-хореографическое искусство, и как народно-сценический танец, который становится доминантой в данной системе искусства. Женское музыкально-хореографическое искусство, вытеснив мужской танец и пляски, становится общенародным и одновременно основой для создания балетов и театрализованных представлений. В настоящее время уже нет разделения, женщины и мужчины выступают вместе, хотя у них и репертуар и манера игры разные.

В связи с тем, что профессиональные танцовщицы и танцовщики начали танцевать на сцене, изменилась форма традиционных танцев. Уста Алм

Камилов, Юсуфджан Шакарджанов, Тамара-ханум создали сценические варианты народно-профессиональных танцев «Каринаво», «Дилхирож», «Гул уйин», «Муножот», «Сийнахирож», «Садр» и др. Их начали исполнять преимущественно женщины. Так появился народно-сценический танец. Делая первые шаги в этнографическом ансамбле, организованном М. Кари-Якубовым в 1926 г., народно-сценический танец получает свое дальнейшее развитие в Музыкальном театре в 1929–1939 гг., а с 1939 г. – в театрах музыкальной драмы и комедии им. Мукими, оперы и балета им. А. Навои, ансамблях «Баҳор», «Шодлик», «Лазги», областных театрах.

На базе народных и народно-профессиональных танцев, их ведущих стилей, арсенала позиций и движений появляются такие, как «Пилла» и «Пахта», созданные в 1930-е годы Уста Алимом Камилковым и Тамарой-ханум. Их дело продолжали выдающаяся танцовщица и балетмейстер Мукаррама Тургунбаева, а также мастера танца И. Акилов, Р. Каримова, К. Миркаримова, Г. Рахимова. Узбекские профессиональные танцевальные ансамбли «Баҳор», «Шодлик», «Лазги», «Зарафшон», «Тановар», «Ўзбекистон» и их балетмейстеры, возрождая старинные танцы, создавая новые, питались «соками» народного искусства, следовали основным требованиям установленных стилей ферганского, бухарского, хорезмского народных танцев. Происходит и обратная связь, т.е. народно-сценические танцы становятся достоянием любителей, современных народных танцевальных ансамблей.

В годы независимости в жизни национального танца и балета начался новый этап. Узбекское танцевальное искусство, развивающееся в направлениях



Мукаррам Тургунбаева, Тамара Ханум. Ферганский женский танец из цикла «Кичкина уйин», усуль-Усма-Сурма. Ташкент. Съемки 1938 г.
Архив НИИ искусствознания АН РУз. Инв. № 28. Коллекция «Узбекские танцы»



Танец «Лазги». Танцевальный ансамбль «Лазги». Ташкент, 1998 г.
Архив НИИ искусствоведения АН РУз. Инв. № 120. Коллекция «Узбекские танцы»



Танец «Хиром». Танцевальный ансамбль «Бахор». Ташкент, 1998 г.
Архив НИИ искусствоведения АН РУз. Инв. № 128. Коллекция «Узбекские танцы»

народного, народно-профессионального и народно-сценического танца, в новых условиях расширило масштабы своей деятельности. Фольклорные и профессиональные танцевальные ансамбли стали активно участвовать во всех праздниках, благодаря чему зародились новые жанровые разновидности – площадной танец и театр танца. В этом деле велика заслуга Юлдуз Исматовой, основательницы театра танца «Тановар», которая, синтезируя позиции и движения национального и классического танцев, создала целый ряд спектаклей и театрализованных композиций. Однако по-прежнему в танцевальном искусстве лидирующее положение занимают женщины, а мужской танец все еще находится в тени. Лишь в 1998 г. в ансамбле «Зарафшан» мастер танца Нарзиддин Шерматов сделал попытку возродить мужской танец. В Хорезме обстоят дела в этом плане намного лучше. Но тем не менее остается опасность исчезновения истинно народных мужских танцевальных движений, позиций, выразительных средств, не говоря уже о мужских хореографических композициях.

Большое развитие в годы независимости получил балет «Молодой Насреддин» (С. Юдаков), «Легенда Афрасиаба» (Г. Мушель), «Хумо» (А. Эргашев), а также классический европейский балет в исполнении узбекских артистов отличается высоким мастерством, богатством пластики и мимики, более глубокой разработкой внутреннего переживания героев. Этим своеобразием привлекла внимание творческих экспертов ряда восточных стран балетная труппа ГАБТа им. А. Навои, в результате она смогла гастролировать в Сингапуре, Таиланде, Малайзии, Японии и Китае. Представляют особенно большой интерес совместные проекты, заключенные в 1999 г. между узбекским театром и «Токио Сити балет» Японии. При ГАБТе им. А. Навои создан театр танца «Офарин», в котором идут эксперименты по созданию танцев народного, характерного и классического направлений.

Издавна любимым зрелищем узбеков были и выступления своих народных артистов, и приезжих артистов-циркачей. С 1888 г. регулярно начали выступать представители западного и восточного цирков. Первым было выступление воздушного гимнаста Блонден в Самарканде и Шахрисабзе. В 1892 г. в Самарканде и Ташкенте давал представление некий Руссо с 12-ю дрессированными лошадьми, ослом, джейраном. Но особенно плодотворно работал цирк М. Первиля. «Первиль со своим цирком ухитряется в Самарканде выжимать карманы обывателей, устраивая выступления в выстроенных им балаганах в русской и туземной части города. Приманка – борьба и атлеты», – писала газета «Туркестанские ведомости».

Первым из местных артистов, кто создал труппу и построил цирк шапито, был Абдурахман Рахманов из Самарканда, который начал выступать с большой разнообразной программой. У него работали узбекские и русские акробаты, атлеты, наездники, эквилибристы. Сам Рахмонов, его жена Ф. Рахмонова, дочь Муяссар, сын Даврон выступали с дрессированными лошадьми, у него начали свою деятельность будущие известные артисты Карим Зарифов, Мухаммад Ходжаев. В труппе А. Рахмонова в разное время работали Юсуфджан кизик, Анатолий Дуров, Ташкенбай Игамбердиев и др. Цирк А. Рахмонова в начале XX в. работал в Самарканде, Бухаре, Термезе, Фергане, Андижане и Ташкенте, обновляя и укрепляя свой состав местными исполнителями.

Многие виды узбекского народного цирка бытовали и в советское время: канатоходцы – *дорбоз*, конный цирк – *от уйин*, дрессировщики – *айиқбоз* (дрессировщик медведей), *маймунбоз* (дрессировщик обезьян), *илонбоз* (дрессировщик змей), фокусники – *кўзбозловчи*, иллюзионисты – *оловбоз* (огнеметатель) и *қиличютар* (глотатель мечей), акробаты – *муаллақчи*, *бе-суяк*, силачи – *полвон*. Конные состязания – *пойга*, *улоқ*, *отдан йиқитар* и другие устраивались за городом на поле и на ипподромах по случаю государственных праздников, весеннего праздника Навруз, праздников урожая – *ҳосил байрами*, очень редко по случаю семейных торжеств. В 1920–1930-е годы конные состязания были особенно широко распространены в Кашкардарьинской, Сурхандарьинской, Самаркандской и Бухарской областях, но в последующем они стали редким явлением, а 1950–1970-е годы конные игры, причем европейского образца, можно было увидеть лишь на ипподромах в исполнении спортсменов. Что касается национальной борьбы – *кураш*, то она как разновидность спорта и цирка, хотя неравномерно и неритмично, но бытовала в разные периоды, привлекая к себе массы людей.

В советский период ведущими в цирковом искусстве были *дорбозы*. Это труппы Ташкенбаевых, Хатама Мадалиева, Хакима Парпиева, Усмана Нишанбаева, Сабира дорбоза и других. Они объединяли вокруг себя не только канатоходцев, но и других артистов цирка. Поэтому труппы достигали 18–20 человек. Вместе с тем были артисты цирка, разъезжавшие по кишлакам и городам по несколько человек и в одиночку, показывая нехитрые представления.

В 20-е годы XX в. началось движение за создание крупного циркового объединения. В Самарканде функционировал цирк-шапито Абдурахмана Рахманова, в котором он вместе с семьёй и учениками показывал большую программу с дрессированными лошадьми. В 1920-х годах цирк Рахманова был одним из лучших в Средней Азии. В 1918 г. в Кагане (Бухаре) был организован цирк «Кооператив», который выступал в Самарканде, Фергане, Пишпеке, Алма-Ате. Много энергии и умения вложил в объединение цирковых артистов и воспитание молодых талантов Карим Зарипов (1890–1960), который был одним из организаторов разъездной цирковой труппы «Қизил Шарқ» (1930–1937 гг.). В 1938 г. К. Зарипов создал аттракцион джигитов-наездников, с которым выступал в Средней Азии и Российской Федерации.

В создании Государственного узбекского цирка велика заслуга и Ташкенбая Игамбердиева. Благодаря профессиональному уровню труппа *дорбозов* (канатоходцев) Т. Игамбердиева в 1935 г. была приглашена в Москву и Ленинград. В аттракционе «Дорбозы» были задействованы и сыновья Т. Игамбердиева: Кадырджан, Шакирджан и Абиджан, невестка Марямхон Фахриддинова, они выступали в разных городах Союза под сводами цирковых зданий. В 1939 г. в связи с 20-летием советского цирка К. Зарипову и Т. Игамбердиеву были присвоены звания народных артистов Узбекистана.

Государственный цирк в Узбекистане официально был образован в 1942 г. (художественный руководитель Т. Игамбердиев, режиссеры П. Байкалов, Б. Ходжаев), в котором были объединены и семейные аттракционы Т. Игамбердиева, К. Зарипова, Ч. Ходжаева, Палван Таджи Аглаева, и другие цирковые артисты разных национальностей.

После войны аттракционы дорбозов и наездников-джигитов работали раздельно в системе Госцирка СССР. В 1959 г. в связи с подготовкой и про-

ведением очередной декады узбекской литературы и искусства в Москве Узбекский государственный цирк вновь возрождается. Была создана новая программа из двух отделений: наездники Зариповы, дорбозы Ташкенбаевы, дрессировщики Ходжаевы, гимнасты Мадалиевы, клоуны А. Юсупов, П. Боровников, Г. Заставников, Папсик (П. Ульянов). Цирк работал активно в 1960-е годы, обновляя свои программы, демонстрировавшие высокое мастерство артистов.

В 1975 г. было построено здание Ташкентского цирка в Ташкенте, где в годы независимости сосредоточены все наиболее значительные труппы и исполнители. Они создали свыше 10 аттракционов и более 100 разнообразных цирковых номеров. Узбекский цирк занял свое достойное место в мировом цирковом пространстве, участвуя в международных фестивалях и смотрах, проведенные в Монако, Франции, Германии, Бельгии, Голландии, России, Китае и других странах. В Ташкенте создан эстрадно-цирковой колледж. В областях страны действуют в наши дни свыше 20 цирковых групп, продолжающих традиции циркового искусства.

Культура и искусство узбеков нашла яркое отображение и в обрядовой жизни и празднествах. Многие обряды и обычаи театрализованы. Из традиционных семейных обрядов и праздников, сохранившихся в несколько измененном виде, следует выделить обряды, связанные с укладыванием ребенка в колыбель – *бешиктўй*, обрезанием мальчика – *суннат тўй*, совершеннолетием (*мучал тўй*), женитьбой – *никох тўй* или *уйланиш*. Каждый из них по-прежнему проводится как целое театрализованное представление.

Здесь налицо и лицедеи, и зрители (это молодые женщины, дети, близкие к семье мужчины, которые наблюдали за действием из дверей и окон), заклинания – *олқиш*, диалоги – *савол-жавоб*, двустушья – *бейт* и небольшие песенки – *ёр-ёр* или *ўлан*. В зависимости от опыта, таланта и характера ведущее действо приобретало серьезный или шуточный характер. В отдельной комнате или во дворе устраивалось и зрелищное представление. Без особого приглашения приходили кукольники – *кугирчокбозы* со своим театром перчаточных кукол – *чодир жамол*, *созанда* (исполнительницы цикла песен с танцами *Бухорча занг* в Бухаре, Самарканде, Шахрисабзе), а в Хорезме на *бешик тўй* специально приглашались исполнительницы театрализованных песен – *хальфа*. Вечером «устраивали бувак (собрание бабушек, вероятно, от *буви* – бабушка), на котором сидящие хальфа и семь старух занимались вольной импровизацией, протекавшей в форме диалогов: одна спрашивала, а другая отвечала – все в рифму ... состязание продолжалось 3–4 часа» (Фирштейн, 1978. С. 200).

В широко проводимом *суннат тўйе* в 1920–1930-е годы было много элементов драмы и театра. По этому случаю проводилось, например, целое карнавальное шествие *Боламаст*, когда подростки кишлака или махалли пели и танцевали, аккомпанируя себе ритмичными ударами на палочках, подбадривая мальчика, готовящегося к обряду обрезания. Суннат той был насыщен зрелищной обрядностью, гости сами веселились – играли, пели и танцевали. Начиная с 1950-х годов постепенно обрядность и зрелищность стали исчезать, гостей начали обслуживать исключительно профессиональные музыканты, певцы и танцовщицы.

В середине XX в. был почти забыт семейный праздник *мучал тўй*, который отмечался по окончанию одного цикла жизни человека и с переходом на

другой. В прошлом он отмечался широко и чаще всего на природе – в садах, лужайках, возле арыка, на берегу реки, около колодца в степи. В основном участвовали сверстники подростка: играли во всякие игры, пели и танцевали, состязались в поднятии тяжестей, борьбе – *кураш*. Если праздник отмечался весной, то подростки приносили с садов и степей тюльпаны и розы, а то и разукрашенное игрушками и конфетами деревце (*эзгу ният дарахти*), и праздник продолжался дома вокруг этого деревца, где к молодым присоединялись взрослые. В конце 1980-х годов *мучал тўй* стал возрождаться, но отмечается он все больше в современном духе.

Традиционный свадебный обряд также полон элементов зрелищности. Это целая драматургия, состоящая из крупных блоков: сватовство, сговор, помолвка, предсвадебные обычаи, собственно свадьба (*никоҳ тўй*), после-свадебные обряды. И каждый из них был как бы самостоятельным театром со своей экспозицией, развитием действия, кульминацией и развязкой. Н.П. Лобачева писала: «Традиционная узбекская свадьба представляет собой как бы спектакль со многими действующими лицами, которым раз и навсегда определена линия поведения» (Лобачева, 1975. С. 26). И дальше: «Все участники свадебных церемоний весьма деятельны. И лишь центральные персонажи свадьбы – жених и невеста – абсолютно безынициативны, не они действуют, а над ними совершается некое “таинственное действо”» (Лобачева, 1975. С. 27). Насыщенная театрализацией и искусством центральная часть свадебного обряда связана с церемонией бракосочетания, которая сопровождается не только профессиональными музыкантами, певцами и танцовщицами, но истинно народными песнями (*ёр-ёр, ўлан, саломнома, лапар*), танцами (отдельные разновидности *қарсақ ўйин, ёр-ёр ёрони, олов ўйин*) и театральными сценками (*юз очди, туш кўрди* и пр.).

Сайили по случаю религиозных праздников происходили исключительно по инициативе самих людей. Они в основном состояли из двух частей: ярмарка и зрелище (*томоша*). Зрелищные представления – это *кураш* (традиционная узбекская борьба), *улоқ* (козлодрание), *пойга* (ристалище), бой петухов, баранов и перепелок, выступления дорбозов (канатоходцев), найрангбозов (циркачей, таких как *ёғоч аёқ* – ходулеходец, *ёғочот* – танец на деревянной лошадке, *кўзбоғловчи* – фокусников), *аскиячи, қизикчи, муқаллид, масхарабозов, кўгирчоқбозов* и других народных артистов. В *сайилах* принимали участие коллективы художественной самодеятельности, профессиональные артисты, спортсмены разных национальностей. Как правило, такие праздники завершались богатой иллюминацией – *мушак отиш*.

В годы независимости положение изменилось, произошло возрождение народных зрелищ и празднеств. Парады, народные гуляния, ярмарки, аттракционы, увеселения, зрелища, выступления народных и профессиональных артистов, любителей, спортивные представления по случаю новых праздников проводятся под руководством местных властей, разнообразных фондов и обществ по культуре и духовности. Это поднимает дух народа, служит сближению людей, их нравственному оздоровлению.

Осуществление Программы культурного развития Правительством Узбекистана значительно расширило материальную базу сценического искусства. В годы независимости за короткий срок построено во всех областных и районных центрах огромное количество амфитеатров, стадионов, теннисных кортов и других спортивных сооружений. Кроме того, во многих



Театрализованное площадное представление, посвященное празднику Навруз.
Площадь «Истиклол». Ташкент, 2001 г.
Архив НИИ искусствоведения АН РУз. Инв. № 203. Коллекция «Узбекские танцы»



Театрализованное площадное представление, посвященное празднику Навруз.
Свадебный обряд. Площадь «Истиклол». Ташкент, 2001 г.
Архив НИИ искусствоведения АН РУз. Инв. № 231. Коллекция «Узбекские танцы»



Театрализованное площадное представление, посвященное празднику Навруз.
Площадь Истиклол. Ташкент, 2004 г.
Архив НИИ искусствоведения АН РУз. Инв. № 112. Коллекция «Узбекские танцы»



Выступление народного артиста Узбекистана Фарруха Закирова на празднике Навруз.
Ташкент, 2005 г.
Архив НИИ искусствоведения АН РУз. Инв. № 154. Коллекция «Узбекские танцы»

городах имеются закрытые улицы и площади, которые служат в дни всенародных празднеств ареной и сценой для выступления музыкантов и артистов. В одном лишь Ташкенте таких улиц и площадей свыше 20. На площади Регистан в Самарканде уже шестой раз проводится международный музыкальный фестиваль «*Шарқ тароналари*» (Мелодии Востока) с театрализованными представлениями открытия и закрытия форума при участии самых лучших музыкантов и артистов. Каждый раз площадь Регистан приобретает вид фантастического амфитеатра в окружении медресе Мирзо Улугбека, Шердор и Тиллакари – величайшего архитектурного ансамбля, оставляя неизгладимое впечатление у зрителей.

Основой преобразований в области театрально-зрелищных искусств и празднеств является свобода как театрально-зрелищных учреждений, так и зрителей в выборе сценических произведений и площадных представлений, прямой и широкий выход театров, концертных организаций и цирковых объединений, лучших музыкантов и артистов на мировую арену. Кроме того, в настоящее время происходит сближение искусства и спорта, взаимосвязь и взаимообогащение исполнительских искусств и создание на этой почве совершенно нового вида искусства площадного театра, в котором синтез разных элементов художественной и спортивной культур приводит к созданию целостных, поэтических обобщенных композиций. Возрождение древнейшего на всем Среднем Востоке праздника нового года – Навруз – и связанного с ним большого цикла обрядов, театрализованных представлений, игр, образов и сюжетов обеспечивает участие населения. Восстановление и обновление отдельных разновидностей театрально-зрелищных искусств, которые были отвергнуты или запрещены в советский период, и все проводимые меры по возрождению культуры узбеков во многом способствуют и укреплению национальной идентичности.

УЗБЕКСКИЙ КИНЕМАТОГРАФ

Кинематограф с момента своего появления в Туркестанском крае – на рубеже XIX и XX в. завоевал огромную популярность у местного населения, став неотъемлемой частью узбекской национальной культуры. Кинематограф на глазах двух-трех поколений из технической новинки и ярмарочного развлечения превратился в часть повседневной жизни узбекского народа, в новое искусство и масштабное зрелище, явление культуры, которое непрерывно развивается.

Историю национального кинематографа можно разделить на следующие основные периоды. Первый – 20-е годы XX вв., время активного привлечения к созданию фильмов российских кинематографистов, организация собственной кинематографической базы, начало подготовки национальных кадров. Второй – 1930–1940-е годы – рождение национального кинематографа, выпуск художественных и документальных лент национальными кадрами, начало творчества С. Ходжаева, Н. Ганиева, К. Ярмадова. Третий – 1960–1970-е годы пора становления узбекского национального киноискусства, приход нового поколения кинорежиссеров Ш. Аббасова, Р. Батырова, А. Хамрасва, Э. Ишмухамедова, К. Камаловой, М. Абзалова, рождение узбекской мультипликации, научно-популярного и телевизионного фильма. Четвертый, совре-

менный, период связан с рождением нового кино независимого Узбекистана, с творчеством молодых узбекских кинорежиссеров Ю. Разыкова, З. Мусакова, С. Назармухамедова, Н. Аббасова, Я. Туйчиева, А. Шахабутдинова.

Формирование кинопроизводства в Туркестане относится к началу XX в. Сохранились документы и кадры хроники, свидетельствующие, что еще в конце XIX в. Среднюю Азию посещали специалисты кинофирм «Патэ» и «Гомон», Москвы и Петербурга. Производились хроникальные съемки из жизни края: некоторые события из жизни местной знати, этнические и религиозные обряды, виды городов и рынков. В начале XX в. в Ташкенте открываются первые прокатные конторы, которые занимались регулярной демонстрацией фильмов.

Народный артист Узбекистана Р. Пирмухамедов вспоминал: «В 1897 году в Ташкенте прошел первый кинопоказ: появился странный человек, не спеша, установил свой аппарат, повесил на стену белую ткань. Вокруг стали собираться люди. С непривычным стрекотом киноаппарата на экране появились изображения людей, зданий, улиц... А когда поезд стал надвигаться прямо на зрителей, те разбежались с криками вой-дод в разные стороны... На следующий день, в то же время опять появился человек с киноаппаратом. История повторилась с той разницей, что народу было больше, и действие досмотрели до конца. А на третий день, когда люди пришли посмотреть на "движущиеся картинки", это место было уже огорожено, и за вход уже нужно было платить».

В том же году Туркестанский край посетил приехавший от фирмы Люмьер оператор Феликс Месгиш, снимавший в России и Средней Азии вплоть до 1905 г., пока он не был выслан за съемки военных объектов. В книге «Кино Узбекистана» отмечается, что «кино имело в крае совсем небольшую аудиторию... по всей Средней Азии существовало всего сорок кинотеатров и половина из них была сосредоточена в Ташкенте» (Абул-Касымова и др., 1985. С. 9). В научной литературе упоминается крупнейший в регионе кинотеатр «Хива», рассчитанный на 600 мест и построенный в 1910 г. (Абдурахимов, 1996).

Первые демонстрации, организованные для мусульманской части общества, в основном состояли из видовых короткометражных картин, хроникального материала. Это были пейзажи и виды городов мира, народные гулянья, сцены охоты, земледельческие работы, хроника из жизни коронованных особ. В «европейской части» Ташкента первые сеансы проводились в Летнем Саду. Среди зрителей Русского Ташкента, Новой Бухары были очень популярны мелодрамы, исторические драмы, триллеры. О жанровом формате можно догадаться по названиям демонстрировавшихся фильмов – «Нарядная и убогая», «Женщина в 40 лет», «Алтарь любви», «Брак по ошибке», «Протэа», «Горные шакалы», «Емельян Пугачев», «Мясоедовщина», «Кровавый кошмар» и т.п.

В 1907–1908 гг. фабрикант А. Матюхин решил заняться кинопроизводством. Он купил в Париже кинолабораторию, пригласил операторов и начал съемки железнодорожного пути от Парижа до Пекина. Путь этот был длиною в 1500 верст и значительной своей частью проходил через Европейскую и Азиатскую части России. Однако из этой затеи ничего не получилось – большинство негативов оказались негодными. Но коммерсант привез все-таки из Парижа в Москву часть отснятого материала. А. Ханжонков приобрел у

А. Матюхина киносъемки «Праздник Байрама в Средней Азии». Он, в свою очередь, продал этот фильм и тем самым дал ему путевку в жизнь. В 1910 г. российская кинофирма «Северный Медведь» произвела «съемки некоторых местностей Ташкента и нравов туземцев (Ханжонков, 1937. С. 24). Активное проникновение кинематографа наблюдалось в начале 1910-х годов в Бухару, где вопрос об открытии кинематографа, т.е. кинотеатра, рассматривался на уровне письменной просьбы в Российское императорское политическое агентство.

Материалы по истории кинематографии в Средней Азии в первые два десятилетия XX в. показывают неоднозначность процесса – наряду с чисто коммерческими задачами перед владельцами кинематографов ставились просветительские и пропагандистские цели. Кинематограф расценивался как важное звено культурной политики Российской империи в регионе и находился под пристальным вниманием правительства и его служб.

В Туркестане к началу установления власти Советов в крупных городах края – Бухаре, Ташкенте, Самарканде и других уже существовала развитая традиция кинопоказа, учитывавшая вкусы и обычаи как местного, так и проживавшего в новых частях города европейского населения.

Первым узбекским фотографом и кинооператором стал Худайберген Деванов. В конце 1907 г. специальная делегация во главе с главным министром Хивинского ханства Исламом Ходжой, в которой были наследник престола Асфандиярхан и Худайберген Деванов, была направлена в Петербург. Делегация в течение двух месяцев с большим интересом знакомилась в Москве и Петербурге с новостями науки и техники. На Х. Деванова были возложены обязанности по участию в имеющих важное государственное значение встречах по закупке последних новинок науки и техники, в том числе киноаппаратуры. Он блестяще справился с поручением, ознакомился с опытом работы фотокиностудий, приобрел в представительствах иностранных фирм граммофон, кинокамеру, стереоскоп и другое необходимое техническое оборудование. В 1908 г. в Хивинском ханстве начала работать первая кинофотолаборатория. Первый киносюжет, снятый Х. Девановым, назывался «*Халқ сайиллари*» (Народные гуляния). В этом историческом сюжете были запечатлены одежда проживавших в Хорезме в начале XX в. узбеков, туркмен, каракалпаков, казахов и русских, тарантас, борьба *кураш*, канатоходцы, собачьи, бараньи и петушиные бои. Х. Деванов также снимал на киноленту работавших на полях дехкан, достопримечательности Хивы, Ново-Ургенча, Куня-Ургенча, Ташауза, Петроалександровска (Турткуля), Ходжейли, Тошсака. Снятие этих и других документальных фильмов явилось большим духовным подвигом в жизни феодального Хивинского ханства. В 1920 г. была провозглашена Хорезмская Народная Советская Республика. В молодой республике Х. Деванова назначают министром финансов. Он много раз бывал в Москве, привозил новые фильмы, стал кинокорреспондентом акционерного общества «Совкино». В 1937 г. Х. Деванов был репрессирован. Он оставил после себя богатейший фото- и киноматериал. Это большое количество фотографий начала века, стеклянных пластинок-негативов, киноплёнки, переписка, фотоальбомы. В 1958 г. Худайберген Деванов – первооткрыватель и пионер кино в Узбекистане был реабилитирован.

Национальная узбекская кинематография как системное явление возникла в первой половине 20-х годов XX в. Богатые традиции народного театра,

наковели, ознакомление народа с кинематографом в достаточной степени подготовили почву для ее широкого распространения. Но для зарождения кинопромышленности в Узбекистане не было необходимой технической базы и отсутствовали национальные кинематографические кадры. В этом деле большую помощь республике оказали российские мастера, которые принесли с собой опыт не только российской, но и мировой кинематографии.

12 апреля 1924 г. правительство Бухарской Народной Советской Республики заключило договор с молодой ленинградской киноорганизацией «Севзапкино». Им учреждалось русско-бухарское товарищество «Бухкино». Тогда же «Бухкино» вступило в творческие отношения и с «Пролеткино», развернулись работы по созданию первых художественных фильмов на узбекском материале. Для постановки фильма «Мусульманка» в феврале 1925 г. режиссер Д.Н. Бассалыго с группой кинематографистов в составе 15 человек прибыл в Ташкент. Сценарий к фильму написал молодой ташкентский поэт и журналист А. Майер. Работа киногоруппы осложнялась тем, что приехавшие из России кинематографисты не знали ни быта, ни социальных условий, в которых жило местное население. Съемки фильма проводились главным образом в Бухаре.

В марте 1925 г. коллегия наркомпроса Узбекской ССР утвердила Положение об Узбекском Государственном фотокинопредприятии «Узбекгоскино». 4 июня 1925 г. Постановлением народного комиссариата труда был организован трест «Узбекгоскино» и в Ташкенте, в здании бывшего медресе открылась кинофабрика «Шарк Юлдузи» (Звезда Востока). Первые фильмы снимались в основном российскими кинорежиссерами. Немые узбекские фильмы 1920-х годов создавались, главным образом, в стилистике агиткино. Драматургия фильмов «Минарет смерти», «Мусульманка», «Вторая жена», «Чадра», «Шакалы Равата», «Дочь святого», «Последний бек» была основана на изображении «классовой борьбы», история раскрепощения женщины-узбечки составляла сюжетную линию этих фильмов.

1930-е годы становятся периодом интенсивного формирования национальной кинорежиссуры. В этот период создает свои первые фильмы «Подъем», «Рамазан», «Егит» Н. Ганиев, осуществляет свою эпическую постановку «Перед рассветом» С. Ходжаев, пробует свои силы в режиссуре Ю. Агзамов. В титрах картин тех лет можно уже встретить имена в будущем известных узбекских кинематографистов – С. Мухамедова, М. Каюмова, М. Краснянского. Процесс развития киноискусства Узбекистана в начале 1930-х годов был очень сложен и противоречив. В этот период кинематограф развивался «в русле идей социалистического реализма, как часть многонационального советского искусства», главный постулат которого выражался формулой «искусство должно быть социалистическим по содержанию и национальным по форме». В результате многие явления в кинематографе получили одностороннюю и весьма тенденциозную оценку, где идеологические критерии были доминирующими. Вместе с тем, именно в этот период были заложены основы последующих художественных поисков и направлений национально-киноискусства.

В 1940-е годы на развитие национального кинематографа оказали существенное влияние традиции фольклора. В годы войны в Ташкент эвакуируются несколько киностудий из Москвы, Киева, Ленинграда, Одессы. Плодотворной как для режиссера, так и для узбекского кино, оказалась работа

Я. Протазанова над фильмом «Насреддин в Бухаре» (1943 г.). Вскоре за этой картиной выйдут фильмы Н. Ганиева «Тахир и Зухра» (1945 г.) и «Похождения Насреддина» (1946 г.), К. Ярматова «Алишер Навои» (1947 г.). В различной художественной форме кинематограф воплощал на экране богатый и разнообразный материал фольклора. Фильмы Н. Ганиева и К. Ярматова – пример новаторского и органического соединения национальных традиций с тончайшими выразительными средствами кино. В лучших эпизодах этих фильмов сливались воедино вдохновенные усилия режиссера, художника, оператора, актеров.

1950-е годы были одним из самых сложных периодов в развитии узбекского кино. Воздействие культа личности и все возрастающая мифологизация действительности отрицательно сказались на кинопроцессе. Фильмы «Дочь Ферганы», «Гульбахор», «Случай в пустыне», «Сестры Рахмановы» несли на себе штампы и стереотипы тоталитарного времени. Ощущение неправды эти фильмы создавали не тем, что они приукрашивают повседневную жизнь, а тем, что избегали показа ее реальных трудностей. В итоге попытки освоения кинематографом реалий современности венчались творческой неудачей. «Оттепель», наступившая после критики культа личности Сталина, положила начало обновлению общественной жизни, максимально обострив интерес искусства к судьбе отдельной личности.

Рубеж 1950–1960-х годов дал множество принципиальных открытий, изменивших направленность творческих поисков, а в итоге – и художественную систему экранной речи. Именно в этот период создаются игровые фильмы, получившие широкий зрительский резонанс, – «Об этом говорит вся махалля» (реж. Ш. Аббасов), «Нежность», «Влюбленные» (реж. Э. Ишмухамедов), «Белые, белые аисты» (реж. А. Хамраев), «Круг» (реж. Д. Салимов). Поиски современного стиля повествования, новых средств экранной речи молодые кинорежиссеры Э. Ишмухамедов, А. Хамраев, Д. Салимов начали с решительного обновления изобразительной и ритмической структуры фильма.

По сравнению с 1960-ми годами – периодом «всплеска» нового в узбекском кино – последующие десятилетия представляются более сдержанными, продолжающими уже найденные тематические и стилистические находки предыдущих лет. Внимание от индивидуальности сдвинулось в сферу типологического. Человек стал интересовать кинематографистов преимущественно как тот или иной социальный тип, как знак той или иной проблемы. Кинематограф Узбекистана 1960–1970-х годов представлен талантливыми произведениями режиссеров нескольких поколений. В фильмах «Когда цветут розы» К. Ярматова, «Ты – не сирота», «Ташкент – город хлебный», «Абу Райхан Беруни» Ш. Аббасова, «Очарован тобой» («Мафтунингман»), «Минувшие дни» Ю. Агзамова, «Поклонник», «Человек уходит за птицами» А. Хамраева отражены различные авторские стили, опыт известных кинематографических школ и творческих направлений. Были и попытки своеобразного отхода от советских идеологических клише. Так, режиссер Али Хамраев, активно разрабатывавший жанр историко-революционного фильма – «Чрезвычайный комиссар» (1970 г.), «Седьмая пуля» (1973 г.) – пытался уйти от традиционной дидактики фильмов этого жанра и обратился в их трактовке к жанру западного вестерна. Тенденция к более индивидуальному прочтению исторических персонажей и событий характерна и для картины «Юность гения» (1983 г., Э. Ишмухамедов).

Для второй половины 1970-х, как и для начала 1980-х годов, была характерна актуализация притчи, сказочных историй, мелодраматических мотивов. Эти тенденции нашли свое отражение в фильмах «Человек уходит за птицами» (А. Хамраев), «Горькая ягода» (К. Камалова), «Озорник» (Д. Салимов), «Дуэль под чинарой» (М. Абзалов). Появляется жанр «производственного фильма». В фильмах «Мой добрый человек», «Ждем тебя парень» (Р. Батыров), «Дом под жарким солнцем» (Ю. Бзаров, З. Ройзман) предлагались типовые формулы положительного и отрицательного, исследование героя происходит в координатах морали и этики.

Если в середине XX в. наблюдается явное преобладание реалистических тенденций и позитивных оценок действительности в фильмах узбекских кинорежиссеров, то в конце 1980-х годов, с трансформационными процессами социально-политической жизни общества, создаются ряд фильмов, рассказывающих о негативных явлениях как в духовных, так и в социальных пластах («Прощай, зелень лета!», «Шок», «Шаг влево, шаг вправо»). Уже ко второй половине 1980-х годов все больше заметно обращение к «притчеобразным» повествованиям. Опыт этого древнейшего жанра позволял экрану быть более компактным, емким, давал возможность впечатляющих прыжков от вроде бы случайного к широким обобщениям. Здесь можно сослаться на целый ряд фильмов таких, как «Дикарь», «Встреча в Самарре», «Чудовище или кто-то другой», «Солдатская сказка», где притча соединяет сегодняшнее с вечным. Арсенал иронии и эксцентрики играет ключевую роль в стилевых партитурах и таких горьких и драматичных по своему материалу картин, как «Сиз кимсиз?» (Кто вы), «Юзсиз» (Без лица).

1990-годы провели четкое разграничение в кинопроцессе Узбекистана между «старым» и «новым» кино. Изменилась философия и структура художественно-игрового фильма. На смену кино, строго следующему канонам соцреализма, пришло новое кино, где не было героя – объекта для подражания, идеологии воспевания государственного строя или какой-либо политической программы.

За последние 20 лет игровое кино Узбекистана претерпело определенную эволюцию в своем развитии. Если в начале 1990-х годов это было кино с идейно-художественной программой, философией развенчания советских мифов («Каменный идол» И. Эргашева, «До рассвета» Ю. Азимова, «Сиз кимсиз?» Дж. Файзиева, «Шаг влево, шаг вправо» Ю. Сабитова), то во второй половине 1990-х годов первоначальный остросоциальный критический импульс постепенно угасает.

Реалистическое познание действительности, исследование происходящих в ней метаморфоз, связанных с усложняющимся, дробящимся представлением о важнейших категориях бытия – времени, пространства, личности – нашли свое отражение в «новом кино» Узбекистана. Кинорежиссеры, сценаристы при исследовании конкретных явлений стремились не обособлять их, не вычленять из единого контекста, а рассматривать в целостном объеме вертикалей – от быта к бытию, и горизонталей – из прошлого в будущее. Заметна тенденция осознания неразрывных связей частного и глобального. Морфологически кинематограф Узбекистана сохранил свой прежний формат (игровое, документальное кино, анимация и детское кино и т.д.).

Период независимости в развитии кинематографа не является чем-то абсолютно цельным. Поиски идеологических альтернатив соцреалистическим

схемам в искусстве требовали времени для решения задач создания новых кинопроизведений и включения кино в процесс социальной реанимации общества. Основным достижением этого времени является снятие жестких рамок для творческого самовыражения кинематографистов, предоставление права выбора авторам кинопроизведений собственного видения пространства и пластического языка картины.

Важным этапом в развитии кино Узбекистана стала вторая половина 1990-х и начало 2000-х годов, когда были приняты ряд официальных документов, направленных на развитие национального кинематографа. Исключительно важное значение имеют решения правительства Узбекистана, которые сконцентрировали внимание на социокультурной роли кинематографа как мощного инструмента построения новой архитектуры общества. В связи с этим были приняты конкретные экономические меры, направленные на возрождение национального кинематографа и его адаптации в условиях рыночной экономики. Начиная с 1996 г. ежегодно из бюджета финансировалось шесть полнометражных игровых лент, что повлияло позитивным образом на социально-общественную роль кинематографа. В соответствии с Указом Президента от 2004 г. ежегодно выделяются из бюджета республики средства на создание 15 полнометражных художественных фильмов.

Развитие коммерческого кино можно рассматривать как весьма симптоматичным, хотя и неоднозначным явлением нового периода развития национального кинематографа. Взаимодействие авторского и коммерческого игрового кино должно строиться не на конфронтации, а на поисках творческого сотрудничества и взаимодействия продюсеров и режиссеров, плодотворного воздействия достижений авторского кинематографа на процесс создания картин коммерческой направленности.

Важным обстоятельством стало создание сегмента коммерческого кино, которое инициировало появление узбекского зрителя, потерянного в самом начале 1990-х годов. Таким образом, появление или возвращение национального зрителя может расцениваться как позитивная примета и как определенный симптом возрождения узбекского кинематографа. В то же время коммерческое кино породило и целый ряд проблем социокультурного и эстетического характера. Закономерно встал вопрос о социальных и нравственных задачах кино на современном этапе – станет ли кинематограф важным компонентом национальной художественной культуры, нацеленной на духовное обновление общества или превратится в отрасль невзыскательной досуговой индустрии. Озабоченность эта справедлива, поскольку большая часть этой кинопродукции имеет очень слабый художественный уровень, в кино пришли непрофессионалы, главной задачей которых стала коммерческая отдача фильмов. Возникла парадоксальная ситуация – на второй план отошли так называемые авторские фильмы, которые ставились талантливыми профессиональными режиссерами, но их востребованность зрителем была намного меньше. Справедливости ради надо сказать, что не все авторские фильмы, созданные за этот период, отвечают высоким требованиям, но в целом феномен авторского фильма все же ставит значительно высокие нравственные и интеллектуальные задачи, нежели коммерческое кино. В фильмах «До рассвета» Ю. Азимова, «Единственная память» С. Назармухамедова нашло свое отражение исконно национальное мировосприятие узбеков. В фильмах «Девичий пастух» Ю. Разыкова, «Дорога под небесами» К. Кама-

ловой, «Чашма» Я. Туйчиева, «Юрта» А. Шахабутдинова, экзотический этнографизм не лишает персонажей актуальных философских и нравственных характеристик.

В современном кино Узбекистана можно выделить несколько направлений: одни режиссеры остаются в рамках реалистической «повествовательной» модели, с явно преобладающим ностальгическим осмыслением национальной темы, другие – предпочитают более абстрактные формы. Так, в работах многих молодых кинорежиссеров прослеживается тенденция условных форм выражения: экран все охотнее и откровеннее поворачивается в сторону эксцентричного, необычного. Краски иронии, комические аттракционы, эксцентрика и гротеск пронизывают фильмы «Товарищ Байкенджаев» Ю. Разыкова, «Небесные мальчики» З. Мусакова, «Феллини» Н. Аббасова, «Великан и коротышка» Ж. Касимова, «Тишина» Я. Туйчиева.

Понимание национального контекста принципиально важный вопрос для современного кинематографа. В фильмах режиссеров новой генерации наряду с национальным духовным пластом присутствует духовно-эстетическое пространство мирового кино. В них прослеживается своеобразный узбекский взгляд на нравственно-философские проблемы, которые исследуются в кинематографе других стран.

Конечно, перед «новым кино» Узбекистана стоит ряд проблем и задач. Сегодня главное в узбекском кино – это поиск в области художественных форм, и – посредством этих форм – выражение национальной идентичности.

ГЛОССАРИЙ

- Абр* – ткань, орнаментированная способом перевязки
Авлод – люди одного рода, одного предка, клан, патронимия
Адат (одат) – обычное право
Адрас – ткань с шелковой основой и бумажным, более толстым утком, орнаментированная способом перевязки и сильно лощеная
Адыр (адир) – холмистые предгорья
Аза – траур по умершему
Аза кийим – траурная одежда
Азан (азон) – призыв к молитве у мусульман
Азанчи (азончи, муаззин) – служитель, провозглашающий азан
Айван (айвон) – веранда, терраса, навес
Ака – старший брат; обращение к мужчине старше себя
Аксакал (оқсоқол) – сельский староста, староста ремесленной корпорации
Албасты (алвасти) – одно из демонических существ
Алла – колыбельная песня
Алоухана (олоухона) – сельский общинный дом (букв. «дом огня») *Амаки* – брат отца
Амма – сестра отца
Анджуман (анжуман) – собрание у ремесленников
Апа (опа) – старшая сестра; обращение к женщине
Арба (арава) – двухколесная повозка
Арвах (арвох) – душа умершего, дух предков
Арвохи пир (арвохи пир) – цеховое собрание ремесленников, связанное с поминованием духов-покровителей данного вида ремесла
Аргимчак (аргимчоқ) – качели
Арпа – ячмень
Арык (ариқ) – оросительный канал
Аскиябаз (аскиябоз) – острослов
Атин ойи (отин ойи, отин, буотин, отинча, халфа) – учительница девочек в старых школах, женщина, руководящая религиозными мероприятиями среди женщин
Ахунд (охун) – высшее звание для преподавателя медресе
Ашик уйин (ошиқ уйин) – игра в «бабки»
Ашуля (ашула) – песня
Ашур – траурные религиозные церемонии, посвященные Хасану и Хусейну
Ашхана (ошхона) – столовая, кухня

Балга (болга) – молот; молоток
Басма (босма) – штамп для нанесения узора на гончарную посуду; вышивание гладью
Бахмал – бархат
Бахши – сказатель; народный певец; знахарь
Бек – правитель района или города
Бекасам (беқасам) – двухсторонняя полосатая ткань с шелковой основой и бумажным, более толстым утком
Бешик – колыбель
Бешик той (бешик тўй) – праздник положения ребенка в колыбель
Бинокар (бинокор) – мастер-строитель

Бобо дехкан (бобо дехқон) – «дед-земледелец» – мифический покровитель земледельцев

Бодом – миндаль

Бугдай (бугдой) – пшеница

Бугырсақ (бўғирсоқ) – кусочки пресного теста, жареные в масле или сале

Буйра (бўйра) – циновка, плетенная из камыша

Булак (булоқ) – родник

Буякчи (бўёқчи) – красильщик

Бязь (бўз мато) – грубая хлопчатобумажная ткань белого или коричневато-рыжего цвета

Вакуф (вақф) – имущество, завещанное или переданное мусульманскому духовному учреждению, с правом пользоваться доходами с этого имущества, но без права продажи

Галвир (галвир) – решето, через которое пропускали зерно для окончательной очистки

Ганчкор – резчик по алебастру

Гап (гаштак) – мужские и женские собрания с угощением, устраиваемые по очереди или в складчину (см. также *тукма*)

Гассол (гассол, ювғич) – обмывальники мертвых

Гиджак (ғижжак) – струнно-смычковый музыкальный инструмент

Гувала (гувала) – приготовленные комочки глины удлинённой формы, которые использовались в строительстве местного жилища

Гульхан (гулхан) – огонь, разожженный во дворе, вокруг которого обводят жениха и невесту

Гур (гур, қабр, лаҳад) – могила; погребальное сооружение

Гурков (гурков) – могильщик

Гурунч – очищенная рисовая крупа

Давра – обряд очищения умершего от грехов

Дарваз (дорбоз) – канатоходец

Дастурхончи – распорядительница во время проведения ритуалов, которая смотрит за угощением (*дастурхон, дастархан*)

Даха (даха) – одна из частей города

Дегрезлик – ремесло литейщика

Дехкан (деҳқон) – наследственные земледельцы

Джайнамаз (жойнамаз) – ткань, предназначенная для чтений молитвы – намаз

Джамаа (жамоа) – сельское общество; община

Джаноза (жаноза) – заупокойная молитва

Джахр (жаҳр) – громкий зикр

Джеляк (желак) – женское покрывало в виде короткого халата

Джияк (жияк) – узорная тесьма

Джюльхирс (жулхирс) – высоковорсный ковер

Джура (жура) – друг, товарищ

Джуйак (жўяк, хат) – грядка шириной 50–70 см и высотой 25–30 см

Дойра (доира) – бубен, ударный музыкальный инструмент

Дока – белая кисея

Домбра (дўмбира) – струнно-щипковый музыкальный инструмент

Дуо – чтение молитв

Дурадгар (дурадгор) – столяр; плотник

Дутар (дўтар) – двухструнный щипковый музыкальный инструмент

Ёғ куйди (ёғ куйди) – один из обрядов приобщения невестки к домашнему хозяйству, когда ее заводят на кухню и дают в руки шумовку, чтобы она помешала масло в котле

Закят (закот) – налог со скота и товаров

Заргар – ювелир

Заргарлик – ювелирное ремесло

Зикр – суфийский обряд

Илм-маъориф – собрание людей, где главной функцией является религиозное просвещение

Имам (имом) – духовное лицо, руководящее молением в мечети

Ираки (ироқи) – вышивание крестом и полукрестом

Ис чикармак (ис чиқармоқ) – ритуальное угощение жареной пищей, по поверью ее запахом питаются души умерших

Исломиё той (исломий тўй) – свадьба, проводимая по исламским канонам

Ифтарлик (ифторлик) – разговения в дни Раза

Ич куёв (ич куёв) – зять, живущий в доме родителей жены

Ичкири – внутренняя часть жилища, предназначенная только для женщин

Ишан (эшон) – духовный наставник у последователей суфизма; высшее духовенство

Кафсан – определенная доля урожая, выделяемая в пользу духовенства и местной администрации, цирюльнику (*сартарончи*), кузнецу, сапожнику и пастуху

Казий (қози) – судья, судивший по шариату

Казу (қазув) – повинность по очистке ирригационной сети

Кайвани (кайвони, ходим, дастурхончи) – женщина, приглашаемая во время семейных праздников и поминок, для наблюдения за порядком праздника

Каландар (қаландар, дарвеш) – нищенствующий дервиш

Калик уйин (қалиқ ўйин) – тайные встречи до свадьбы помолвленных молодых

Калым (қалин) – деньги, скот, одежда, присланная в дом невесты накануне свадьбы

Камзол (камзул) – женская одежда типа камзола

Капа – шалаш

Кари (қори) – ттец Корана

Карнай – духовный музыкальный инструмент в виде длинной медной трубы

Катлама (қатлама) – слоеная лепешка

Катта ашула (катта ашула) – жанр народной песни

Кафан – саван, кусок ткани, в который заворачивают покойника

Келин – новобрачная, молодуха; невестка, свеха; обращение к жене младшего брата

Келин салом – поклоны невесты близким родственникам

Кизил той (қизил тўй) – современная свадьба (букв. красная свадьба)

Кинначи – женщина-лекарь, исцеляющая магическими методами

Кир ювди – ритуальная стирка белья умершего

Кон чиқариш (қон чиқариш) – жертвоприношение по случаю строительства дома или выздоровления

Кор егди (қор ёғди) – поминки, когда выпадал первый снег (выпал снег)

Коран (қуръон) – священная книга мусульман

Куда (қуда) – сватья

Куёв – зять; жених

Куёв чақирик (куёв чақирик) – посещение женихом(зятцем) и его родителями дома невесты

Куз хаки (қўз ҳақи) – доля, на которую имел право претендовать каждый, на чьих глазах приготавлилась пицца или закалывалось животное

Кумган (қумган) – медный кувшин

Кунчи (қўнчи, чармгар) – кожевник

Купкари (қўпқари) – см. улак

Кураш – спортивная борьба

Курмак – сорняк

Курпачи (қўрпача) – узкое ватное одеяло для сидения

Курак – деревянная лопата

Курбан хайит (қурбон ҳайит) – праздник жертвоприношения

Ляльми ер (лалми ер) – неорошаемое земледелие

Мавзе – загородные земли, где горожане занимались земледелием

Мавлуд (мавлуд) – чтение молитв в связи с днем рождения Мухаммада пайгамбара, которое проводится один раз в году

Макка-жўхори – кукуруза

Марсия – стихотворение, посвященное чьей-либо памяти; поминальная песня

Маслахат той (маслахат тўй) – совещание близких родственников по поводу проведения свадьбы, расходов и участия близких

Махалла (маҳалла, гузар) – квартал в городах и крупных селениях; соседская территориальная община

Махр (маҳр) – часть личного имущества невесты, выделяемое стороной жениха

- Мекка (Макка)* – исламский религиозный центр и место самого большого паломничества
- Мингбаши (мингбоши)* – глава местного территориального деления (даха)
- Мираб (мироб)* – лицо, ведающее распределением воды в оросительной сети
- Мал ёяр* – показ приготовленного родителями невесты приданого и украшение его предметами дома жениха
- Молхона* – закрытые помещения для крупного рогатого скота
- Мударрис* – преподаватель медресе
- Мулла* – знаток мусульманских молитв и других религиозных знаний
- Мурда, майит* – тело умершего, покойник
- Мурсак* – женский халат старинного типа, который в настоящее время используется только в похоронных обрядах
- Мучал той (мучал туйи)* – обряды, связанные с достижением человека очередного 12-летнего цикла по восточному календарю
- Мюрид (мурид)* – последователь, ученик ишана
- Навруз (навруз)* – новый год, отмечаемый в день весеннего равноденствия
- Нагора (ногора)* – ударный музыкальный инструмент типа литавр
- Най* – деревянный духовой музыкальный инструмент типа флейты
- Намаз (намаз)* – совершаемые пять раз в день обязательные молитвы у мусульман
- Нан (нон)* – хлеб
- Никох (никох)* – обряд, заключение брака по законам шариата
- Нишалда (нишолда)* – сладкое блюдо в виде пенистой массы из сахара и яичных белков, сбиваемых с отваром мыльного корня
- Ногай яка (нугай ёқа)* – высокий стоячий воротник женской рубахи с вертикальным разрезом ворота
- Нонвой* – пекарь
- Нон синдирди* – обряд преломления одновременно 2 лепешек во время стовора молодых и раздача их близким и родным
- Нукра пупак (нукра пупак)* – накосник, прикрепленный к волосам кисточками, пропущенными через серебряные трубочки
- Оила* – семья
- Ойна курсатар (Ойна кўрсатар)* – обряд рассматривания молодыми лица друг у друга в зеркале после завершения свадебного вечера
- Ок кийди (оқ кийди, оқ солар)* – обряд снятия траурной одежды и разрешения на ношение одежды светлых тонов
- Оклик кийди (оқлик кийди)* – преподношения белой ткани со стороны невесты сватам в знак согласия на свадьбу
- Омач (омоч)* – деревянное пахотное орудие с чугунным или железным лемехом без отвала
- Отхона* – закрытые помещения для лошадей
- Орак (ўроқ)* – серп
- Ошпаз* – повар
- Ош халол* – честно приобретенная, чистая пища
- Палау (палов, ош)* – плов
- Палван (полвон)* – борец, силач
- Паранджа (паранжи)* – женская накидка в виде длинного халата с ложными рукавами, набрасываемая на голову
- Патир* – лепешки из теста, приготовленного из молока и бараньего жира
- Пахса* – глинобитная кладка стены; битая глина
- Пахта байрами* – праздник окончания уборки хлопка, традиция, возникшая после коллективизации
- Пилякашлик (пилакашлик)* – шелкомотание; профессия кокономотальщика
- Пир* – мифический основатель ремесла и покровитель его; патрон; духовный наставник
- Потаха той (фотиҳа туй)* – обряд помолвки девушки и парня
- Почча* – муж старшей сестры
- Пояндоз* – кусок ткани, которую стелили под ноги жениха (невесты)
- Пустак (пўстак)* – подстилка из шкур

Рамадан – название девятого месяца мусульманского лунного календаря, в течение которого мусульмане соблюдают пост

Рамазон-хайит (рамазон хайит) – праздник по случаю окончания поста

Рисоля (рисола) – устав ремесленной корпорации

Рубаб (рубоб) – струнно-плекторный музыкальный инструмент

Руза (рӯза) – мусульманский пост, соблюдаемый в течение месяца рамадана

Руза хаит (рӯза хайит) – праздник окончания рузы

Саваб (савоб) – воздаяние, награда за добрые дела; богоугодное дело

Сават – корзина, плетенка, чаще всего круглой формы

Савдагар (савдогар) – купец, коммерсант

Садака (садақа) – милостыня

Садр – траурное радение

Сайиль (сайил) – народное гуляние

Салла – чалма, тюрбан

Саман (сомон) – размельченная солома

Самса (сомса) – пирожки

Сангарааш (сангарош) – каменотес; камнерез

Сандал – обогревательное приспособление в виде низенького столика, покрытого большим ватным одеялом и установленного над углублением в полу, куда насыпаются горячие угли

Сардаба (сардоба) – закрытое купольным сооружением водохранилище

Сарпо – с головы до ног, целиком

Сартарош – ширюльник

Сеп – приданое, сделанное для невесты ее родителями при вступлении в брак

Сеп йигди (сеп йигди) – снятие приданого невесты, выставленного на всеобщее обозрение

Сингил – младшая сестра

Совчи – сваты, которым поручено получить согласие родителей невесты на сватовство и проведению свадьбы

Сувакчи (сувоқчи) – штукатур

Сувли ер – орошаемое земледелие

Сувчи – поливальщик; человек, поливающий посевы

Сузани (сузана) – вышитое для стены декоративное панно

Сумалик (сумалак) – мучной кисель с солодом (соком проросшей пшеницы), являющийся ритуальным блюдом

Сундук (сандиқ) – деревянный шкафчик, украшенный резьбой или росписью

Суннат – обряд обрезания

Суннат-той (суннат тўй, ўгил тўй) – праздник по случаю обряда обрезания

Супра (супра, сурфа) – круглая скатерть из овечьей кожи, на которой просеивают муку и разделяют тесто

Сурнай – деревянный духовой музыкальный инструмент типа гобоя

Сус-хотин (суст хотин) – женское чучело, которое носили при обряде вызывания дождя; обрядовая песня

Сут хаки (сум ҳақи) – плата матери невесты «за вскармливание грудью»

Суфа (супа) – глиняное или деревянное возвышение для сидения и лежания во дворе, в саду или перед домом

Табиб – лекарь

Тага (тога) – брат матери

Тагора (тогора) – таз; большая миска для замешивания теста

Такча (токча) – ниша; полочка, встроенная в стену для домашней утвари, посуды

Танап (таноп) – мера площади, различная в разных районах от $\frac{1}{6}$ до $\frac{1}{2}$ га

Танбур – струнно-плекторный музыкальный инструмент

Тандыр (тандир) – печь для выпечки хлеба

Тарык (тариқ) – просо

Тахлил – символы веры, читаемые у изголовья покойника под руководством отин

Тахмон – большая ниша в стене комнаты, куда ставили сундук и курпа

Тахорат – ритуальное омовение перед намазом

- Ташкари (ташқари)* – передняя (внешняя) часть жилой усадьбы, в дореволюционный период – мужская половина, где принимали гостей
- Таъзия* – выражения соболезнования членам семьи покойного
- Тельпак (телпак)* – зимняя меховая шапка
- Темирчилик* – кузнечное ремесло
- Тенгкур (тенгқур)* – сверстники; группа сверстников
- Теша* – тесло
- Тим* – крытый базарный ряд
- Тобут* – погребальные носилки
- Той (тўй)* – пиршество или празднество по случаю семейного события; празднество; торжество
- Той келар (тўй келар)* – обряд принятия стороной невесты свадебных подарков со стороны жениха накануне свадьбы
- Токимачилик (тўқимачилик)* – ткачество, ткацкое дело
- Туккиз тавак (тўққиз товоқ)* – угощение в доме невесты жениха и его друзей, на котором на девяти блюдах подается девять видов еды
- Тукма (тўкма)* – угощение, устраиваемое вскладчину
- Тун кийдириш (тўн кийдириш)* – преподнесение халатов уважаемым и близким людям на торжествах
- Туйона (тўёна)* – свадебный подарок деньгами, вещами, продуктами питания и т.д.
- Уй* – дом; жилище; жилая комната
- Ука* – младший брат
- Улак (улоқ)* – конноспортивное состязание, на котором участники вырывают друг у друга козлиную тушу
- Уликжун (ўликжун)* – первый стриг шерсти овец
- Умач-ош (умоч-ош)* – похлебка с мелкими кусочками теста
- Урок (ўроқ)* – серп для жатвы
- Урокчи (ўроқчи)* – жнецы
- Урчук (атанок)* – веретено
- Уста* – мастер
- Уста рози* – обряд выражения благодарности хозяином дома мастеру, построившему дом
- Устакор* – мастер-предприниматель; мастер; знаток
- Устун* – столб; колонна
- Фарз* – пять основных предписаний ислама, обязательных для каждого мусульманина
- Фатиха (фотиҳа)* – краткая молитва, приуроченная к какому-либо случаю; благословение; обряд принятия нового члена в ремесленную корпорацию
- Фитр садака (фитр садақа)* – подавание в дни уразы, хайита, исчисляемый по цене 2 кг пшеницы от каждого члена семьи
- Фолбин* – шаман, предсказывающий судьбу, будущее человека, отыскивающий пропавших людей и вещи
- Хадж (ҳаж)* – паломничество к священным местам в Мекку
- Хадис* – второй священный источник ислама после Корана, где собраны высказывания Пророка по тем или иным вопросам
- Хайитлик (ҳайитлик)* – подарки пожилым и детям в связи с Хайитом
- Хайрот (йиртиш)* – раздавание милостыни на кладбище или в доме в виде денег или небольших кусков ткани
- Хаким (ҳоким)* – правитель, бек
- Хальвайтар (хольвайтар)* – специально приготовляемый для похоронно-обрядовых мероприятий кисель из масла, муки и сахара
- Хас нули* – налог за использование пастбищ
- Хатми куръон (хатми қуръон)* – чтение корана; прочитывание корана полностью, с начала до конца
- Хауз (ҳовуз)* – искусственный водоём, пруд
- Хашар (ҳашар)* – помощь родственников, друзей, соседей в период свершения крупных мероприятий (в строительстве дома, дорог, ирригационных систем и т.п.)

- Хирман (хирмон)* – место, где складывают убранный с поля урожай, молотят и провеивают его; ток
- Хамал* – март месяц, окончание зимних холодов
- Холя (хола)* – сестра матери
- Холиса (халим)* – жидкая пшеничная каша с мясом, которая должна совершенно развариться
- Худжра (хужра)* – келья в медресе; комната для гостей
- Худои (худойи)* – жертвоприношение и угощение и по случаю поминок; угощение с богоугодной целью в качестве умиловительной жертвы
- Хумдон* – печь для обжига кирпича; гончарная печь
- Хуфия* – молчаливый зикр
- Чайхана (чайхона)* – чайная
- Чалтак* – тонкие лепешки, жаренные в масле
- Чарток (чорток)* – навес рядом с хирманом
- Чанг* – струнно-ударный музыкальный инструмент типа цимбал
- Чопар (чопар)* – волокуши для обмолота
- Чаллар (чарлар)* – угощение, устраиваемое родителями невесты после свадьбы, на которое их дочь приходит с новыми родственниками
- Чарх* – гончарный станок, прялка
- Чачван (чачвон)* – покрывало для лица, сплетенное из черного конского волоса
- Чевар* – портниха
- Чигирик (чигирик)* – деревянный ручной ставок для очистки хлопка от семян
- Чилочин* – медный поднос с углублением, куда сливается вода
- Чилля (чилла)* – первые 40 дней после родов, в течение которых новорожденного и мать оберегают от злых духов и сглаза
- Чилля куйлак (чилла куйлак)* – одежда младенца, которая надевается на третий день после рождения, носится в течение 40 дней
- Чимилдик (чимилдик, гўшанга)* – место в доме, которое ограждается белой тканью. Оно предназначено для жениха и невесты, которые находятся здесь со свадебного вечера и до окончания сорокодневья
- Чипрон* – обрезание
- Чирак (чироқ)* – ватный фитилек, обмокнутый в масло, зажигается в течение 40 дней в доме покойного
- Читгар* – мастер-набойщик
- Чубтор* – прямоугольные и круглые глинобитные дома
- Чупан (чўпон)* – чабан; пастух, пасущий овец
- Чул (чўл)* – степная зона
- Чумич (чўмич)* – половник
- Чувара* – пельмени
- Шаваля (шовля)* – каша из риса с мясом
- Шаи (шойи)* – шелковая ткань типа канауса
- Шаир (шоир)* – поэт; народный сказитель
- Шариат* – свод мусульманских законов и правил, основанных на Коране
- Шаймаком (шаймақом)* – классическое наследие узбекского и таджикского народов, крупный музыкально-поэтический цикл
- Шейх (шайх)* – хранитель мазара
- Шоли* – рис
- Шогирд* – ученик, подмастерье
- Шипан (шийпон)* – беседка во дворе, в саду; полевой стан
- Ширгуруч (ширгуруч)* – рисовая молочная каша
- Ширчай (ширчай, оқчай)* – чай с молоком
- Ширинлик* – сладости
- Шудгор* – время, когда земля находится под коротким паром
- Эл* – народ, люди, племя, род, страна
- Эликбаши (эликбоши)* – старшина общины («пятидесятник»)
- Эски тай (эски тўй)* – свадьба по старому традиционному ритуалу
- Этик* – сапоги

Юзбаши (юзбоши) – руководитель соседской территориальной общины, сотник, сказитель
Юз курди (юз кўрди, бет очар) – обряд, который проводится на следующий день после свадьбы. Невесте открывают лицо и она, делая поклоны, знакомится с членами семьи и родственниками

Ява (шоха, хаскаш, паншах) – железные или деревянные вилы, используемые при молотье и веянии зерновых

Якка синч – однорядный каркас здания

Яктак – легкий халат, нередко без подкладки; вид белой фабричной ткани

Янга (келинойи) – жена старшего брата по отношению к его младшему брату или младшей сестры

Янги той (янги тўй) – новый, возникший в советское время, свадебный ритуал

Яр-яр (ёр-ёр) – обрядовая песня, исполняемая при проводах невесты в дом жениха

Яйлов – предгорная и горная зона

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абаев В.И.* Скифский быт и реформа Зороастра // *Archiv Orientalni*, XXIV, № 1. Praha, 1956.
- Абашинов С.Н.* Миндонский цирюльник // СЭС. М., 2001а. Вып. IV. С. 198–218.
- Абашинов С.Н.* Чай в Средней Азии: история напитка в XVIII–XIX вв. // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001б. С. 204–230.
- Абашинов С.Н.* Население Ферганской долины (к становлению этнографической номенклатуры в конце XIX – начале XX в.) // Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты. М., 2004. С. 38–101.
- Абашинов С.Н.* Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности. СПб., 2007а.
- Абашинов С.Н.* Калым и махр в Средней Азии: право или ритуал? // Отечественные записки. 2007б. № 2. С. 428–435.
- Абдуллаев У.С.* Фаргона водийсидаги этнослараро жараёнлар. Тошкент, 2005.
- Абдуллаев Р.С.* Обряд и музыка в контексте культуры Узбекистана и Центральной Азии. Ташкент, 2006.
- Абдуллаев Т., Фахретдинова Д., Хакимов А.* Песнь в металле. Ташкент, 1986.
- Абдуллаев Т.А., Хасанова С.А.* Одежда узбеков (XIX – начало XX в.). Ташкент, 1978.
- Абдулахатов Н.У.* Роль и место паломничества в жизни населения Ферганской долины (По материалам святых мест Ферганской области). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 2008.
- Абдулхамидов А.* Из истории народной ирригационной практики в зоне предгорий Узбекистана в XIX – начале XX в. Ташкент, 1981.
- Абу Абдуллох Мухаммад ибн Исмоил ал-Бухорий.* Хадис. Ал-жамъ Ас-Сахих. Ж.1. Тошкент, 1997.
- Абулгази Бахадурхан.* Родословное древо тюрков. Соч. Абу-л-Гази, Хивинского хана // ИОАИ ЭКУ. Т. XXI, XXII. Вып. 5–6. Казань, 1905–1906.
- Абулгъазий Боходирхон.* Шажарайи тарк. Тошкент: Чўлопон, 1992.
- Абулгъазий Боходирхон.* Шажарайи тарокима. Тошкент, 1995.
- Абул-Касъмова К., Тешабаев Д., Мирзамухамедова М.* Кино Узбекистана. Ташкент, 1985.
- Авдакушин И.* Санитарный обзор Амударьинского отдела с 1887 по 1891 г. // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Ташкент, 1892.
- Авеста в русских переводах (1861–1996).* СПб., 1997.
- Авесто.* Тарихий-адабий ёдгорлик. Тошкент, 2001.
- Адджигалиев С.И.* Генезис традиционной погребально-культовой архитектуры Западного Казахстана. Алма-Ата, 1994.
- Азадаев Ф.* Ташкент во второй половине XIX в. Очерки социально-экономической и политической истории. Ташкент, 1959.
- Академии наук Республики Узбекистан 50 лет.* Ташкент, 1993.
- Александров Н.Н.* Земледелие в Сырдарьинской области. Описание приемов земледелия преимущественно ташкентского хлопкового и сухоземледельческого района. Ташкент, 1916.
- Алексеев В.П.* География человеческих рас. М., 1974.
- Алексеев В.П., Аскарлов А.А., Ходжайов Т.К.* Историческая антропология Средней Азии (палеолит – эпоха античности). Ташкент, 1990.
- Алексеев В.П., Ходжайов Т.К., Халилов Х.* Население верховьев Амударьи по данным палеоантропологии. Ташкент, 1984.
- Алимова Д.А.* История как история, история как наука. Ташкент, 2009. Т. II.
- Алимова Д.А., Рашидова Д.Р.* Махмудходжа Бехбуди и его исторические воззрения. Ташкент, 1998.
- Альбаум Л.И.* Балалык-тепе. Ташкент. 1960.

- Альбаум Л.И. Живопись Афрасиаба. Ташкент, 1975.
- Аминов А.М. Экономическое развитие Средней Азии. Колониальный период. Ташкент, 1959.
- Анарбаев А.А. Ўзбекистон тарихида илк давлатчилик ва унинг ўрганилиш тарихидаги баъзи бир муаммолар // *Ўзбекистон тарихи*. 2004. № 4. Б. 3–14.
- Анарбаев А.А. Ўзбекистонда илк суғорма дехкончиликнинг шаклланиши ва антропоген ландшафтни ташкил топиши // *Ўзбекистон ҳудудида дехкончилик маданиятининг тарихий илдилари ва замонавий жараёнлар*. Тошкент, 2006. Б. 9–16.
- Анарбаев А.А., Максудов Ф.А. Древний Маргилан. (Из истории земледельческой и городской культуры Ферганы). Ташкент, 2007.
- Андреев М.С. Таджик долины Хуф. Вып. 2. Сталинабад, 1958.
- Андреев М.С. Материалы по этнографии Ягноба. (Записи 1927–1928 гг.). Душанбе, 1970.
- Андрианов Б.В. Древние оросительные системы Приаралья (в связи с историей возникновения и развития земледелия). М., 1969.
- Антипина К.И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962.
- Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г. История Индии. Краткий очерк. М., 1973.
- Арандаренко Г.А. Скотоводство в Зерафшанской долине // *ТВ*. 1880. № 6.
- Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // *ЖС*. Вып. 3–4. СПб., 1896. С. 277–456.
- Арифов У.А. Наука современного Узбекистана. Ташкент, 1964.
- Арифханова Э.Х. Современная жизнь традиционной махалли Ташкента. Ташкент, 2000.
- Арифханова Э.Х., Зунунова Г.Ш., Хан В.С., Назаров Р.Р. Этнокультурные процессы в полиэтническом мегаполисе (на примере Ташкента) // *Этнопанорама*. 2006. № 1–3. С. 60–69.
- Артамонов М.И. Сокровища саков. Амударьинский клад. М., 1973.
- Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции. М., 1952.
- Аскарлов А. Сапаллитепа. Ташкент, 1973.
- Аскарлов А. Древнеземледельческая культура эпохи бронзы юга Узбекистана. Ташкент, 1977.
- Аскарлов А. Энг кадимги шаҳар. Тошкент, 2001.
- Аскарлов А. Арийская проблема: новые походы и взгляды // *История Узбекистана в археологических и письменных источниках*. Ташкент, 2005. С. 81–92.
- Аскарлов А. Ўзбек халқининг этногенези ва этник тарихи. Тошкент, 2007.
- Аскарлов А., Ширинов Т. Ранняя городская культура эпохи бронзы юга Средней Азии. Самарканд, 1993.
- Ата-Мирзаев О. Современная семья в Узбекистане. Некоторые результаты социологических исследований // *Общественное мнение. Права человека*. 2000. № 3. С. 93–98.
- Ата-Мирзаев О.Б. Народонаселение Узбекистана: история и современность. Ташкент, 2009.
- Ахмедов Б.А. Государство кочевых узбеков. М., 1965.
- Ахмедов Б.А. Значение письменных источников и изучение этнической истории народов Средней Азии и Казахстана // *Тезисы докладов Всесоюзной конференции «Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана»*. М., 1988. С. 28, 29.
- Ахмедов Б.А. Ўзбек улуси. Тошкент, 1996.
- Аширов А. «Авесто» дан мерос маросимлар. Тошкент, 2001.
- Аширов А.А. Ўзбек халқи мотам маросимларида зардуштийлик излари // *Ўзбекистон тарихи*. Тошкент, 2002а. № 1–2. Б. 65–72.
- Аширов А. Ўзбекларнинг космогоник қараши // *Сирли олам*. 2002б. № 4. Б. 16, 17.
- Аширов А. Ўзбек халқининг қадимий эътиқод ва маросимлари. Тошкент, 2007.
- Аширов А.А., Саримсоқов А.А. Фарғона водийси ўзбекларининг дехкончилик билан боғлиқ маросимларива урф-одатлари. // *Ўзбекистон ҳудудида дехкончилик маданиятининг тарихий илдилари ва замонавий жараёнлар*. Тошкент, 2006. Б. 98–105.
- Бабабеков Х. Ўтмишда ўзбеклар соводсиз бўлганми? // *Фан ва турмуш*. 1989. № 5. Б. 10–16.
- Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // *Центральная Азия и Кавказ*. 1999а. № 1(2). С. 181–192.
- Бабаджанов Б. Ферганская долина: источник или жертва исламского фундаментализма? // *Центральная Азия и Кавказ*. 1999б. № 4(5).
- Бабаджанов Б. О фетвах САДУМ против «неисламских» обычаев // *Ислам в Центральной Азии: Взгляд изнутри*. М., 2001. С. 65–78.
- Бабаджанов Б. Ципла // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. М., 2006. Т. 1. С. 448, 449.

- Бабаджанов Б.М.* Андижанское восстание 1898 г. и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизаторов» и «колонизированных») // *Ab Imperio*. 2009. № 2. С. 185–188.
- Бабура-наме.* Записки Бабура. Ташкент, 1958.
- Бартольд В.В.* Таджики. Исторический очерк – Таджикистан. Ташкент, 1925.
- Бартольд В.В.* История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963а. Т. II, ч. 1. С. 169–433.
- Бартольд В.В.* Хлопководство в Средней Азии // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963б. Т. II, ч. 1. С. 434–448.
- Бартольд В.В.* Улугбек и его время // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1964а. Т. II, ч. 2. С. 23–196.
- Бартольд В.В.* Сарт // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1964б. Т. II, ч. 2. С. 527–529.
- Бартольд В.В.* Еще о слове «сарт» // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1964в. Т. II, ч. 2. С. 310–314.
- Бартольд В.В.* Илек-ханы // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1964 г. Т. II, ч. 2. С. 519, 520.
- Бартольд В.В.* О преподавании туземных наречий в Самарканде // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1964д. Т. II, ч. 2. С. 303–305.
- Бартольд В.В.* О христианстве в Туркестане в домонгольский период // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1964е. Т. II, ч. 2. С. 265–302.
- Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.
- Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984.
- Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
- Басилов В.Н.* Суннат-той в ферганском кишлаке // ЭО. 1996. № 3. С. 99–114.
- Баскаков Н.А.* Тюркские языки народов Средней Азии и Казахстана // Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1962. С. 115–130.
- Белелов С.Б.* Некоторые итоги археологических работ на Хумбузтепа // Общественные науки Узбекистана. 1999. № 9–10. С. 88–99.
- Беленицкий Б.А.* Вопросы идеологии и культов Согда по материалам Пянджикентских храмов // Живопись древнего Пянджикента М., 1954. С. 25–82.
- Бендриков К.Е.* Очерки по истории народного образования в Туркестане (1865–1924 гг.). М., 1960.
- Бернштам А.Н.* Кенкольский могильник. Л., 1940.
- Бернштам А.Н.* К вопросу об усунь кушан и тохарах // СЭ. 1947. № 3. С. 41–47.
- Бернштам А.Н.* Древняя Фергана. Ташкент, 1951.
- Бернштам А.Н.* Тюрки и Средняя Азии в описаниях Хой Чао (726 г.) // ВДИ. 1952. № 2. С. 187–195.
- Беруний Абу Райхон.* Қадимги халқлардан қолган ёдгориқлар. Таъланган асарлар. Ж. 1. Тошкент, 1968.
- Бижжанова М.А.* Мурсак – старинная верхняя одежда узбеков г. Ташкента // Памяти М.С. Андреева. ТИИАЭ АН Таджикской ССР. Сталинабад, 1960. Т. СХХ. С. 47–53.
- Бируни Абу Рейхан.* Геодезия (Определение границ мест для уточнения расстояний между населенными пунктами) // Избранные произведения. Том III. Ташкент, 1966.
- Бируни Абу Рейхан.* Памятники минувших поколений. Ташкент, 1957.
- Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.: Л., 1950. Т. I–II.
- Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.: Л., 1953. Т. III.
- Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. Москва, 1987.
- Большаков О.Г.* Некоторые вопросы изучения среднеазиатского города VIII–XII вв. в свете общей проблематики истории городов Востока // КСИА. Вып. 22. М., 1970. С. 96–101.
- Боровков А.К.* Очерки истории узбекского языка. Лексика среднеазиатского тафсира XII–XIII вв. // Учен. зап. Ин-та востоковедения АН. М.; Л., 1958. Т. XVI. С. 163–175.
- Борозна Н.Г.* Материальная культура узбеков Бабатага и Кафирнигана // Материальная культура народов Средней Азии и Казахстана. М., 1966. С. 91–110.
- Борозна Н.Г.* Виды женских ювелирных украшений у народов Средней Азии и Казахстана // СЭ. 1974. № 1. С. 32–44.
- Борозна Н.Г.* Некоторые материалы об амулетах – украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 281–297.

- Ботяков Ю.М., Ботякова О.А.* Раннее детство в представлениях, обычаях и обрядах туркмен // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 1998. С. 51–84.
- Брусина О.И.* Славяне в Средней Азии. М., 2001а.
- Брусина О.И.* Особенности питания славян-старожилов в Средней Азии в XX веке // Традиционная пища как отражение этнического самосознания. М., 2001б. С. 195–203.
- Бунак В.В.* Человеческие расы и пути их образования // СЭ. 1956. № 1. С. 86–105.
- Бўриев О.* Наврўз тарихидан лавҳалар. Тошкент, 1990.
- Бўриев О.* Ўзбек халқининг боқий кадриятлари. Қарши, 2005.
- Бўриев О., Шоймардонов И., Насриддинов Қ.* Ўзбек оиласи тарихи. Тошкент, 1995.
- Бураков Ю.Ф.* Торговые трассы Трансоксианы – Мавераннахра в системе Великого Шелкового пути. Zürich, 2006.
- Бушков В.И., Толстова Л.С.* Население Средней Азии и Казахстана (очерки этнической истории) // Расы и народы. 2001. № 27. С. 141–162.
- Валеев Ф.Т.* Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1992.
- Вамбери А.* Очерки Средней Азии (прибавления к «Путешествию по Средней Азии»). М., 1868.
- Васильев А.Д.* Узбеки в Османской империи (неопубликованная рукопись). 2010.
- Васильева Г.П.* Юрта – переносное жилище народов Средней Азии и Казахстана // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С. 20–49.
- Васильцов К.С.* Цвет в культуре народов Центральной Азии // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб., 2007. Вып. 1. С. 99–134.
- Вахабов М.Г.* Формирование узбекской социалистической нации. Ташкент, 1961.
- Веймарн Б.В.* Изучение орнамента Хивы XIV–XIX вв. // КСИИМК, М.; Л., 1949. Вып. XXVIII. С. 110–114.
- Вельяминов-Зернов В.* Сведения о Коканском ханстве // Вестник ИРГО. СПб., 1856. Кн. V, ч. XVIII. С. 107–152.
- Вирский М.* Поземельно-податные работы Самаркандского уезда // Справочная книжка Самаркандской области. Самарканд, 1896. Вып. IV. С. 121–173.
- Военно-статистическое описание Хивинского ханства. Ташкент, 1902. Т. 1–2.
- Володомонов Н.В.* Календарь: прошлое, настоящее, будущее. М., 1987.
- Воробьева М.Г.* Хорезмийские терракоты // Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981. С. 185–194.
- Воронина В.Л.* Раннесредневековый город Средней Азии (по данным археологии и письменных источников) // СА. 1959. № 1. С. 84–104.
- Воронина В.Л.* Жилище народов Средней Азии и климат // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С. 48–69.
- Всесоюзная перепись населения 1926 г. Узбекская ССР. ЦСУ. СССР. М., 1928. Т. XV.
- Всесоюзная перепись населения 1939 г. // ЦА ЦСУ РФ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 620.
- Вяткин В.П.* О долине Зерафшана // Самарканд, 1904. № 113.
- Габбин Н.И.* Кустарные промыслы и производство арб // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Ташкент, 1900. С. 1–54.
- Гаврилов М.Ф.* Рисаля сартовских ремесленников. Исследование преданий мусульманских цехов. Ташкент, 1912.
- Гаврилов М.Ф.* Остатки ясы и юсуна у узбеков. Ташкент, 1929.
- Гадайбоев А.Г.* Обод маҳалла – адолатли, демократик жамият таянчи // Демократлаштириш ва инсон ҳуқуқлари. 2003. № 1. Б. 23–30.
- Гадло А.В.* Этнография народов Средней Азии и Закавказья: традиционная культура. СПб., 1998.
- Гамбург Б.З.* К характеристике орудий земледельцев Ферганской долины и Ташкентского оазиса конца XIX – первой четверти XX в. // Хозяйство и культурные традиции народов Средней Азии. М., 1975. С. 107–123.
- Гафуров Б.Г.* Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972.
- Гельмерсен Г.* Хива в нынешнем своем состоянии // Отечественные записки. СПб., 1840, Т. VII, разд. 2.
- Гельцер Г.П.* Кетмень, омач и плуг. Ташкент, 1923.
- Герман М.* Реформа, поддерживающая сельское хозяйство (на примере Узбекистана) // Центральная Азия 2010 – Перспективы генерального развития Ташкент, 2010. С. 100–115.
- Геродот.* История в девяти книгах / Пер. Г.А. Стратановского. М., 1964. Кн. III.

- Гершенович Р.С. О бытовой гигиене узбекского грудного ребенка // Тр. САГУ. Серия ХІІБ. Этнография. Вып. 1. Ташкент, 1928. С. 1–19.
- Гинзбург В.В., Трофимова Т.А. Палеоантропология Средней Азии. М., 1972.
- Гордлевский В.А. Дервиши Ахи Эвраи и пещи в Турции. Л., 1927.
- Горшунова О.В. Женское паломничество к святым местам (по материалам Ферганской долины) // Итоги полевых исследований ИЭА РАН. М., 2000. С. 23–39.
- Горшунова О.В. Работа и досуг в жизни современной узбекской женщины // Расы и народы. М., 2001. Вып. 27. С. 209–223.
- Горшунова О.В. Узбекская женщина: социальный статус, семья, религия (по материалам Ферганской долины). М., 2006.
- Гребенкин А.Д. Узбеки // ТВ. 1871. № 29, 30.
- Гребенкин А.Д. Узбеки // Русский Туркестан. М., 1872. Вып. II. С. 51–109.
- Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая орда и ее падение. М.; Л., 1950.
- Григорьев В.В. О скифском народе саках. СПб., 1871.
- Григорьев В.В. Караханиды в Мавераннахре по «Тарихи Мунежжим-баши» в османском тексте // Тр. Восточного отд. РАО. СПб., 1874. Ч. XVIII. С. 189–258.
- Григорьянц А.А. Армяне в Средней Азии (вторая половина XIX в. – 1917 г.). Ереван, 1984.
- Григулевич Н.И. Стабильность локального пищевого комплекса как результат успешной адаптации переселенцев // Этническая экология: теория и практика. М.: 1991. С. 174, 175.
- Губаева С.С. Население Ферганской долины в конце XIX – начале XX в. Ташкент, 1991.
- Губаревич-Родобильский А. Экономический очерк Бухары и Туниса. Опыт сравнительного исследования двух систем протектората. СПб., 1905.
- Гулямов Я.Г. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. Ташкент, 1957.
- Гумилев Л.Н. Эфталиты и их соседи в IV в. // ВДИ. 1959. № 1. С. 129–140.
- Гумилев Л.Н. Эфталиты – горы или степняки? // ВДИ. 1967. № 3. С. 91–99.
- Гумилев Л.Н. Древние турки. М., 1967.
- Гумишамбаров С.И. Экономический обзор Туркестанского района, обслуживаемого среднеазиатской железной дорогой. Ашхабад, 1913. Ч. 1–3.
- Давлатова С.Т. Ўзбек миллий кийимлари: анъанавийлик ва замонавийлик. Тошкент, 2006.
- Дандамаев М.А. Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н.э.). М., 1963.
- Дандамаев М.А. Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985.
- Данилевский Г.И. Описание Хивинского ханства // ЗРГО. СПб., 1851. Кн. V.
- Даркевич В.П. Художественный металл Востока VIII–XIII вв. Производство восточной торевтики на территории европейской части СССР и Зауралья. М., 1976.
- Дебец Г.Ф. Палеоантропология СССР. М.; Л., 1948.
- Демидов А.П. Экономические очерки хлопководства, хлопковой торговли и промышленности Туркестана. М., 1926.
- Демографический ежегодник Узбекистана 1991–2003. Государственный комитет Республики Узбекистан по статистике. Ташкент, 2004.
- Дервиз Г., Жадова Л., Жоанко И., Митлянский Д. Современная керамика народных мастеров Средней Азии. М., 1974.
- Джаббаров И.М. Из истории техники и культуры земледелия Южного Хорезма (конец XIX – начало XX в.) // История материальной культуры Узбекистана. Ташкент, 1961. Вып. II. С. 272–295.
- Джаббаров И.М. Ремесло узбеков южного Хорезма в конце XIX – начале XX в. // ТИЭ АН СССР. М., 1971. Т. 97. С. 72–146.
- Джаббаров И.М. Узбеки: этнокультурные традиции, быт и образ жизни. Ташкент, 2007.
- Джарылгасинова Р.Ш. Традиционное и новое в семейной обрядности корейцев Средней Азии // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 343–349.
- Джахонов У. Земледелие таджиков долины Соха в конце XIX – начале XX в. Душанбе, 1983.
- Джахонов У. Земледелие таджиков долины Соха. Душанбе, 1989.
- Джекинсон. Путешествия в Среднюю Азию 1558–1560 гг. // Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. М., 1938.
- Джикиев А. Традиционные туркменские праздники, развлечения и игры (на материале Южного и Восточного Туркменистана). Ашхабад, 1983.
- Диваев А. Промыслы и занятия туземцев Азиатского города Ташкента // ТВ. 1901. № 33.
- Диваев А. Закливание и призыв ветра // ЭО. 1910. № 1–2. С. 131–133.
- Добромыслов А.И. Ташкент. Прошлое и настоящее. Исторический очерк. Ташкент, 1912.

- Доклад о положении женщин в Республике Узбекистан. Ташкент, 1999.
- Доклад о человеческом развитии Узбекистана. Ташкент, 1997.
- Древности Южного Узбекистана. Каталог. Токио, 1991.
- Дубова Н.А. К проблеме формирования памиро-ферганской расы // СЭ. 1978. № 4. С. 32–37.
- Егизаров С.А. Исследования по истории учреждений в Закавказье. Городские цехи: Организация и внутреннее управление закавказских амкарств. Казань, 1891. Ч. 2.
- Ершов Н.Н., Широкова З.А. Альбом одежды таджиков. Душанбе, 1969.
- Есмагамбетов К. Что писали о нас на Западе. Алма-Ата, 1992.
- Ефремов Ф. Десятилетнее странствование. М., 1950.
- Жданко Т.А. Каракалпак Хорезмского оазиса // ТХАЭЭ. М., 1952. Т. 1. С. 530–544.
- Женщины и мужчины Узбекистана. 2000–2005. Статистический сборник. Ташкент, 2007.
- Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982.
- Жукова Л.И., Буряков Ю.Ф. Азербайджанцы // Этнический атлас Узбекистана. Стамбул, 2002. С. 15–18.
- Жуковский С.В. Сношения России с Бухарой и Хивой за последнее трёхсотлетие. Пг., 1915.
- Жумаев А.Ш. Обычай и обряды узбеков и таджиков Бухарского оазиса, связанные с рождением и воспитанием детей (конец XIX – начало XX в.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1991.
- Задыхина К.Л. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // Родовое общество: этнографические материалы и исследования. М., 1951. С. 157–179.
- Задыхина К.Д. Узбекские дельты Амударьи // ТХАЭЭ. М., 1952. Т. 1. С. 319–426.
- Залесов Н. Письмо из Хивы // Военный сборник. М., 1859. Т. 5. № 1. С. 273–295.
- Заорская В.В. Промышленные заведения Туркестанского края. Разработка данных анкеты, произведенной летом 1914 г. экономической организацией изысканий по устройству водохранилищ в верховьях реки Сырдарьи. Пг., 1915.
- Зарубин И.И. Население Самаркандской области. Его численность, этнографический состав и территориальное распределение // Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран. Л., 1926. Вып. 10.
- Зарубин И.И. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // В.В. Бартольд – туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 361–373.
- Засыпкин Б.Н. Архитектура Средней Азии. М., 1948.
- Захарова И.В. Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии // ТИИАЭ АН КазССР. Алма-Ата, 1960. Т. 8. С. 34–64.
- Захарова И.В. Уйгуры // Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963. Т. 2. С. 488–526.
- Земля у нас одна. Ташкент, 1991.
- Зияев Х.З. Урта Осие ва Сибирь (XVI–XIX асрлар). Тошкент, 1962.
- Зияев Х. Ўзбекистонда пахтачилик тарихидан. Тошкент, 1980.
- Зотова Н.А. Узбекские общины в России: новые «диаспоры» (на примере Санкт-Петербурга, Астрахани, Красноярска). Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 22. М., 2010.
- Зуев Ю.А. К вопросу о языке древних усуней // Вестн. АН КазССР. Алма-Ата, 1957. № 5 (146). С. 61–74.
- Иванин Г.М. Хива и река Амударья. СПб., 1873.
- Иваницкий И.Д. Христианская символика в Согде // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент, 1994. С. 64–70.
- Иванов А.А. О бронзовых изделиях конца XV в. из мавзолея Ходжа Ахмада Яссави // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981. С. 68–85.
- Иванов П.П. Очерки по истории Средней Азии (XVI – середина XIX в.). М., 1958.
- Икрамов А. Избранные труды. Ташкент, 1973. Т. 2.
- Иногамов Ш.И. Этнический состав населения и этнографическая карта Ферганской долины в границах Узбекской ССР. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1955.
- Ионова Ю.Б. У корейцев Средней Азии // КСИЭ. М., 1965. Вып. 37. С. 23–34.
- Исамиддинов М.Х. Истоки городской культуры Самаркандского Согда. Ташкент, 2003.
- Исамиддинов М.Х. Некоторые вопросы этногенеза и этнической истории Средней Азии // История Узбекистана в археологических и письменных источниках. Ташкент, 2005. С. 141–147.
- Исмоилов Х. Аънавий ўзбек кийимлари (XIX аср охири – XX аср боши). Тошкент, 1979.
- История Андижана. Ташкент, 1980.
- История государственности Узбекистана. Ташкент, 2009. Т. 1.

- История материальной культуры Узбекистана. Ташкент, 1969. Вып. 8.
- История народов Узбекистана. Ташкент, 1950. Т. 1.
- История народов Узбекистана. Ташкент, 1947. Т. II.
- История Узбекистана в источниках. Ташкент, 1984.
- История Узбекской ССР. Ташкент, 1967. Т. I–III.
- История Узбекской ССР. Ташкент, 1968. Т. IV.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. Узбекская ССР. М., 1962.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г. Уровень образования населения СССР, союзных и автономных республик, краев и областей. М. 1974. Т. III.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. Национальный состав населения СССР. М., 1973. Т. IV.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. Миграция населения, число и состав семей в СССР. М., 1974. Т. VII.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 года. Число и состав семей, число рожденных детей. М., 1985. Т. VI, ч. I.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 года. Национальный состав населения Узбекской ССР. Ташкент, 1990. Т. IV.
- Калинин В.И., Яковлев А.А. Коневодство. М., 1961.
- Калмыков А.Д. Хива. Протоколы ТКЛА. Ташкент, 1908.
- Калмыков А.Н. Сельскохозяйственная культура Ташкентского уезда. Материалы по изучению русских почв. СПб., 1895. Вып. 3.
- Кальтер Й. Керамические изделия XVIII–XX вв. // Узбекистан. Наследники Шелкового пути. Штутгарт: Лондон, 1997.
- Камолитдин Ш.С. Из истории домусульманских культов Средней Азии // История материальной культуры Узбекистана. Самарканд, 2004. Вып. 34. С. 169–174.
- Камолитдин Ш.С. Происхождение Саманидов. Ташкент, 2008.
- Каримов И.А. Узбекистан – собственная модель перехода на рыночные отношения // Каримов И.А. Узбекистан: национальная независимость, экономика, политика, идеология. Ташкент, 1996. Т. 1. С. 263–343.
- Каримов И.А. Дальнейшая модернизация и обновление страны – требование времени // Каримов И.А. Обеспечить поступательное и устойчивое развитие страны – важнейшая задача. Ташкент, 2009. Т. 17. С. 81–127.
- Каримова В.М. Ўзбекистонда оилаларни ижтимоий муҳофаза қилиш механизмлари // Оила ижтимоий ҳимоя омиллари. Тошкент, 2007. Б. 1–12.
- Кармышева Б.Х. Сведения об узбекских родах семиз и кесамир // Сб. ст. по истории и филологии народов Средней Азии, посвященный 80-летию со дня рождения А.А. Семёнова. Сталинабад, 1953.
- Кармышева Б.Х. Узбек-локайцы Южного Таджикистана. Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период. Сталинабад, 1954. С. 97–127.
- Кармышева Б.Х. Локайские «мапрамачи» и «илгичи» // Сообщения республиканского историко-краеведческого музея. История и этнография. Сталинабад, 1955. Вып. 2. С. 121–160.
- Кармышева Б.Х. Жилища узбеков племен карлук южных районов Таджикистана и Узбекистана // ИООН АН Таджикской ССР. Душанбе, 1956. Вып. 10–11. С. 13–23.
- Кармышева Б.Х. Типы скотоводства в южных районах Узбекистана и Таджикистана (конец XIX – начало XX в.) // СЭ. 1969. № 3. С. 44–50.
- Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976.
- Кармышева Б.Х. Узбеки // Расы и народы. М., 1984. Вып. 14. С. 219–230
- Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 139–181.
- Кармышева Б.Х. Каратегинские киргизы. М., 2009.
- Карши – 2700. Фотоальбом. Ташкент, 2006.
- Катагоцина И.Л. Кризис идентичности как фактор миграционных процессов на постсоветском пространстве // Восток. 2001. № 6. С. 75–91.
- Ким П.Г. Корейцы Республики Узбекистан. Ташкент, 1993.
- Кирпичников Н.А. Краткий очерк некоторых туземных промыслов в Самаркандской области // Сивраочная книжка Самаркандской области. Самарканд, 1897. Вып. V. С. 110–162.

- Кисляков Н.А.* Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-боло. М.; Л., 1936.
- Кисляков Н.А.* Жилище горных таджиков бассейна реки Хингоу. Сталинабад, 1939.
- Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков. По материалам конца XIX – начала XX в. М.: Л., 1959.
- Кисляков Н.А.* Патриархально-феодалные отношения среди оседлого сельского населения Бухарского ханства в конце XIX – начале XX в. М.; Л., 1962.
- Кисляков Н.А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.
- Кисляков Н.А.* Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана (XIX – начало XX в.). Л., 1977.
- Климович Л.* Праздники и посты ислама. М., 1941.
- Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
- Кнауэр Н.Х.* Немцы // Этнический атлас Узбекистана. Стамбул, 2002. С. 166–174.
- Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.
- Кой-Крылган-Кала* – памятник культуры древнего Хорезма IV в. до н.э. – IV в. н.э. М., 1967.
- Кондрашев С.К.* Орошаемое хозяйство и водопользование Хивинского ханства. Отчет о гидромодульных работах и изысканиях в бассейне реки Амударья за 1914 г. М., 1916.
- Конрад И.И.* Запад и Восток М., 1972.
- Коран.* Священная книга мусульман. М., 1995.
- Короглы Х.Г.* Огузский героический эпос. М., 1976.
- Қошғарий М.* Девону лугатит турк. Тошкент, 1963. Ж. 3.
- Кузнецов-Угамский Н.Н.* Этюды по антропогеографии Узбекистана. Самарканд, 1929.
- Культура и искусство Древнего Узбекистана.* М., 1991. Т. 1.
- Кун А.Л.* Поездка по Хивинскому ханству в 1878 г. // ИРГО. СПб., 1874. Т. X. Вып. I. С. 47–58.
- Кун А.Л.* Культура оазиса низовьев Амударья // Материалы для статистики Туркестанского края. СПб., 1876. Т. IV.
- Курбанова М.Б.* Традиционная пища узбеков и таджиков Бухарского оазиса (конец XIX – начало XX в.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1994.
- Кушелевский В.И.* Материалы для медицинской географии и санитарного описания Ферганской области. Новый Маргилан, 1890. Т. 1.
- Кушелевский В.И.* Материалы для медицинской географии и санитарного описания Ферганской области. Новый Маргилан, 1891. Т. 2.
- Кюннер Н.В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
- Литвинский Б.А.* Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972.
- Литвинский Б.А.* Проблемы этнической истории древней и раннесредневековой Ферганы // История и культура народов Средней Азии (Древность и Средние века). М., 1976. С. 49–65.
- Литвинский Б.А.* Буддизм в Средней Азии (проблемы изучения) // ВДИ. 2001. № 4. С. 188–199.
- Лобачева Н.П.* Свадебный обряд хорезмских узбеков // КСИЭ АН СССР. М., 1960. Вып. XXXIV. С. 39–48.
- Лобачева Н.П.* Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975.
- Лобачева Н.П.* К истории календарных обрядов у земледельцев Средней Азии // Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии. М., 1986. С. 6–31.
- Лобачева Н.П.* Сверстники и семья (к вопросу о половозрастной градации общества у народов Средней Азии и Казахстана) // СЭ. 1989. № 5. С. 83–95.
- Лобачева Н.П.* Некоторые черты семьи хорезмских узбеков в середине XX в. // СЭ. 1999. № 3. С. 51–66.
- Лобачева Н.П.* Особенности костюма народов среднеазиатско-казахстанского региона // СЭС. М., 2001а. Вып. IV. С. 69–95.
- Лобачева Н.П.* Общественная и семейная обрядность народов Средней Азии и Казахстана: вторая половина XX в. (этнографический аспект) // Расы и народы. М., 2001б. Вып. 27. С. 182–208.
- Логофет Д.Н.* Бухарское ханство под русским протекторатом. СПб., 1911.

- Лукин В.В. Средняя Азия в дореволюционном и советском востоковедении. Ташкент, 1965.
- Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Пг., 1916.
- Мавлонов Ү. Марказий Осиёнинг қадимги йўллари. Тошкент, 2008.
- Маковельский А.О. Авеста. Баку, 1960.
- Маньковская Л.Ю., Булатова В.А. Памятники зодчества Хорезма. Ташкент, 1978.
- Маргилян-2000. Фотоальбом. Ташкент: Шарк, 2007.
- Маршак Б.И. Согдийское серебро. Очерки по восточной торевтике. М., 1971.
- Масальский В.И. Туркестанский край // Россия. Полное географическое описание нашего отечества. СПб., 1913. Т. XIX. С. 379–390.
- Масон М.Е. Алтын-Депе // ЮТАКЭ. Ленингр. отд. Л., 1981. Т. XVIII.
- Матбабаев Б.Х., Мирзаев А., Хошимов Х. К изучению погребального обряда северо-восточных районов Ферганской долины в свете этнографии (V–XIV вв.) // Марказий Осиёда анъанавий ва замонавий этномаданий жараёнлар. Тошкент, 2006. 2-қисм. Б. 30–35.
- Материалы Всероссийских переписей. Перепись населения Туркестанской республики. Вып. IV. Сельское население Ферганской области по материалам переписи 1917 г. Ташкент, 1924.
- Материалы Всероссийских переписей 1920 г. Перепись населения в Туркестанской республике. Ч. I: Поселенные итоги. Вып. III. Поселенные итоги Сырдарьинской области. Ташкент, 1923.
- Материалы Всероссийских переписей 1920 г. Перепись населения в Туркестанской республике. Ч. I: Поселенные итоги. Вып. V. Поселенные итоги Самаркандской области. Ташкент, 1924.
- Материалы к характеристике народного хозяйства в Туркестане. Таблицы. СПб., 1911. Ч. II. Отд. I.
- Материалы по изучению хозяйств оседлого туземного населения Туркестанского края. Сартовское хозяйство в Чимкентском уезде Сырдарьинской области. Ташкент, 1912.
- Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР. Л., 1932. Вып. 3. Ч. I.
- Материалы по районированию Туркестана. Ташкент, 1922. Кн. 2, ч. 2.
- Махалла: фуқаролар Узини-Ўзи бошқаришининг ҳуқуқий асослари. Тошкент, 2003.
- Махмудов К. Блюда узбекской домашней кухни. Ташкент, 1960.
- Мейтартчан М.Б. Зороастрийский погребальный обряд (хронологический и локальный варианты). М., 1992.
- Мешкерис В.А. Терракоты Самаркандского музея. Каталог древних статуэток и других мелких скульптурных изделий из обожженной глины, хранящихся в Республиканском музее истории, культуры и искусства Узбекской ССР в городе Самарканд. Л., 1962.
- Мешкерис В.А. Керамика Согда. Душанбе, 1977.
- Мешкерис В.А. Согдийская терракота. Душанбе, 1989.
- Миддендорф А.Ф. Очерки Ферганской долины. СПб., 1882.
- Моногарова Л.Ф. Материалы по этнографии язгулямцев // СЭС. М., 1959. Вып. II. С. 3–94.
- Моногарова Л.Ф. Семья и семейный быт // Этнографические очерки узбекского сельского населения. М., 1969. С. 193–243.
- Мукминова Р.Г. Очерки по истории ремесла в Самарканде и Бухаре в XIX в. Ташкент, 1976.
- Мукминова Р.Г. Стольный град ханства – Хива // ОНУ. Ташкент, 1997. № 7–8. С. 23–30.
- Мушинов А.К. Мавераннахрская школа фикха (IX–XIII вв.) // ОНУ. 1990. № 10. С. 38–42.
- Мушинов А.К. Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ. 1999. №5. С. 77–83.
- Муравьев Н. Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819 и 1820 гг. М., 1822. Ч. II.
- Мусакаев А.А. О несторизмах в Средней Азии // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент, 1994.
- Мухамеджанов А.Р. История орошения Бухарского оазиса (с древнейших времен до начала XX в.). Ташкент, 1976.
- Мухиддинов И. Обряды и обычаи, связанные с земледелием, у памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX – начале XX в. // СЭ. 1973. № 3. С. 99–110.
- Мухиддинов И. Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 70–93.
- Назаров Р.Р. «Надо взять большой чугунный котел» (Исторические традиции узбекской кухни) // Узбекистан через пространство и время. Социокультурный альманах. Ташкент, 2010. С. 239–249.

- Назылов Д.А. Мастера школ горного зодчества Средней Азии. Ташкент, 2001.
- Наликин В.П. Очерки земледелия в Наманганском уезде // ТВ. 1880. № 11–29.
- Наликин В.П. Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886.
- Наликин В.П. Сведения о состоянии туземных медресе Сырдарьинской области в 1890/91 гг. Ташкент, 1916.
- Наликин В., Наликина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.
- Народное декоративное искусство Советского Узбекистана. Ташкент, 1957.
- Народное искусство Узбекистана. Альбом. Ташкент, 1978.
- Народное хозяйство СССР (1922–1972 гг.) // Юбилейный статистический ежегодник. М., 1972.
- Народное хозяйство Узбекской ССР за 60 лет // Юбилейный статистический сборник. Ташкент, 1984.
- Народное хозяйство Узбекской ССР за 70 лет советской власти // Юбилейный статистический сборник. Ташкент, 1987.
- Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1962. Т. 1.
- Наршахий Абу Бакр Муҳаммад ибн Жаъфар. Бухоро тарихи. Тошкент, 1966.
- Насриддинов К. Ўзбек дафи ва таъзия маросимлари. Тошкент, 1996.
- Насыров Б. Каракулеводство в совхозах Узбекистана. Ташкент, 1962.
- Нафасов Т. Ўзбекистон топонимларининг изоҳли лугати. Тошкент, 1988.
- Национальный вопрос и межнациональные отношения в СССР: история и современность. Материалы круглого стола // ВИ. 1989. № 5. С. 3–97.
- Национальный доклад Республики Узбекистан по выполнению основных положений Конвенции «О ликвидации всех форм расовой дискриминации». Ташкент, 2000.
- Небольсин П.И. Очерки торговли России со странами Средней Азии, Хивой, Бухарой и Кокандом (со стороны Оренбургской линии) // ЗИРГО. СПб., 1855. Кн. X. С. 8–21.
- Негмати А.Э. Земледельческие календарные праздники древних и их предков. Душанбе, 1989.
- Неразик Е.Е. Раскопки Якке-Порсан // МХАЭЭ. М., 1963. Т. 7. С. 3–40.
- Никонов В.А. Материалы по космохимии Средней Азии // Ономастика Средней Азии. Фрунзе, 1980. С. 290–306.
- Нильсен В.А. У истоков современного градостроительства Узбекистана (XIX – начало XX в.). Ташкент, 1988.
- Нозилов Д.А. Марказий Осиё меъморчилигида интерьер. Тошкент, 2005.
- Носирова З.Х. «Оқ эяли» гилами: пайдо бўлиши, бадий хусусиятлари ва уни қайта тиклаш муамомлари // San'at. 2008. № 2. Б. 23–29.
- Нурмонов А. Ўзбек тилшунослиги тарихи. Тошкент, 2002.
- Нурмонов А., Мадвалиев А. Ўзбек тили // Ўзбекистон миллий энциклопедияси. Тошкент, 2006. Ж. 12. Б. 60–65.
- Огудин В.Л. Страна Фергана (эколого-религиоведческое исследование). М., 2002.
- Окладников А.П. Неандертальский человек и следы его культуры в Средней Азии (Предварительные данные и выводы о раскопках в гроте Тешик-Таш) // СА. 1940. Вып. 6. С. 44–59.
- Олимбоев Э., Давидов Ш. Ўзбекистон туқимачилик саноати махсулотлари ва уларни ишлаб чиқариш технологияси. Ташкент, 2002.
- Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. М., 1960.
- Остроумов Н.П. Саргы. Этнографические материалы. Ташкент, 1908.
- Отахўжаев А. Илк ўрта асрлар Марказий Осиё цивилизациясида турк-суғд муносабатлари. Тошкент, 2010.
- Охунов Н. Жой номлари таъбири. Тошкент, 1994.
- Очерки по истории государственности Узбекистана. Ташкент, 2001.
- Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1973.
- Ошанин Л.В. Данные к географическому распределению главнейших антропологических признаков населения Средней Азии и опыт выявления основных расовых типов Средней Азии // Тр. IV Всесоюзного съезда зоологов, анатомов и гистологов. Киев, 1931. С. 312–314.
- Ошанин Л.В. Антропологический состав и вопросы этногенеза таджиков и узбекских племен Южного Таджикистана // ТИИАЭ АН Таджикской ССР. Душанбе, 1957. Т. 62.
- Ошанин Л.В. Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народов. Ереван, 1957–1959. Ч. 1–3.

- Ошанин Л.В., Зезенкова В.Я.* Вопросы этногенеза народов Средней Азии в свете данных антропологии. Ташкент, 1953.
- Пантусов Н.Н.* Книга о счастливых и несчастливых годах (таранчинский текст и русский перевод) // Материалы к изучению наречия таранчей Илийского округа. Казань, 1901. Вып. 3. С. 20–23.
- Перевозчиков И.В.* Современные антропологические типы Средней Азии. Их классификация и происхождение // Проблема этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. М., 1991. С. 45–60.
- Петрушевский И.П.* Авторологическое изучение юго-востока Средней Азии (проблемы генезиса расы Среднеазиатского междуречья). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1980.
- Петрушевский И.П.* Городская знать в государстве Хулагуидов // СВ. 1948. Т. V. С. 85–110.
- Петрушевский И.П.* Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII–XIV вв. М.; Л., 1960.
- Пещерова Е.М.* Праздник тюльпана (дола) в селении Исфара Кокандского уезда // В.В. Бартольд – туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 374–384.
- Пещерова Е.М.* Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине // Иранский сборник. К 75-летию профессора И.И. Зарубина. М., 1963. С. 214–218.
- Пигулевская Н.В.* Сирийские источники по истории народов СССР. Л., 1941.
- Пирлиев К.* Некоторые вопросы этнопедagogики туркменского народа. Ашхабад, 1980.
- Подиванов Е.Д.* Этнографическая характеристика узбеков. Вып. 1. Происхождение и наименование узбеков. Ташкент, 1926.
- Положение «О махаллинских (квартальных) комитетах в городах, поселках и кишлаках Республики Узбекистан». Ташкент, 1993.
- Полозов В.А.* Узбекское общинное землепользование в Шерабадской долине и Каршинской степи УзССР // Народное хозяйство Средней Азии. Ташкент, 1925. № 7. С. 69–75.
- Поляков С.П.* Историческая этнография Средней Азии и Казахстана. М., 1980.
- Пономарев П.М.* Социалистическая реконструкция ремесленно-кустарной промышленности Узбекской ССР. Ташкент, 1940.
- Правда Востока. 2011, 16 мая.
- Пугаченкова Г.А.* Самаркандская керамика XV в. // Тр. САГУ. Археология Средней Азии. Ташкент, 1950. С. 91–120.
- Пугаченкова Г.А.* К истории костюма Средней Азии и Ирана XV – первой половины XVI в. по данным миниатюр // Тр. САГУ. Ташкент, 1956. С. 85–119.
- Пугаченкова Г.А.* Халчаян: К проблеме художественной культуры Северной Бактрии. Ташкент, 1966.
- Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И.* История искусств Узбекистана. С древнейших времен до середины XII в. М., 1965.
- Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И.* Очерки истории искусства Средней Азии. М., 1982.
- Пугаченкова Г.А., Хакимов А.* Коллекция-выставка: путь феномена // Греция–Узбекистан: общи культурные традиции. Ташкент, 2001.
- Пьянков И.В.* Саки: содержание понятия // Исследования АН Таджикской ССР. ООН. № 3(53). 1968. С. 12–19.
- Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1905. Кн. 2, т. III.
- Рассказ торговца Абросимова о поездке его в Хиву (50-е годы XIX в.) // История Узбекистана в источниках. Ташкент, 1990. С. 31–40.
- Расеудова Р.Я.* Сравнительная характеристика мужской одежды населения Ферганско-Ташкентского региона (XIX–XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1979. С. 139–156.
- Ражабов Қ., Хайдаров М.* Туркистон тарихи (1917–1924 йиллар). Тошкент, 2002.
- Рахимов М.Р.* Земледелие таджиков бассейна реки Хингоу в дореволюционный период (историко-этнографический очерк). Сталинабад, 1957.
- Рахманов М.* Узбекский театр с древнейших времен до 1917 года. Ташкент, 1981.
- Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 2, ч. 1.
- Ремпель Л.И.* Далекое и близкое. Бухарские записи. Ташкент, 1981.
- Ремпель Л.И.* Цепь времен: вековые образы и бродячие сюжеты в традиционном искусстве Средней Азии. Ташкент, 1987.
- Рерих Ю.Н.* Тохарская проблема // НАА. 1963. № 6. С. 118–123.
- Решетов В.В., Шоабдурахмонов Ш.* Ўзбек диалектологияси. Тошкент, 1978.
- Ртвеладзе Э.В.* Навруз – праздник счастья и благоденствия // Эхо истории. 2003. № 1. С. 14–17.

- Ртвеладзе Э.* Цивилизации, государства, культуры Центральной Азии. Ташкент, 2005.
- Ртвеладзе Э.В., Ташходжаев Ш.С.* Об одной тюрко-согдийской монете с христианскими символами // *Византийский временник*. М., 1973. Т. 35. С. 232–234.
- Ртвеладзе Э.В., Хакимов З.А.* Маршрутные исследования памятников северной Бактрии // *Из истории античной культуры Узбекистана*. Ташкент, 1973.
- Рузиева М.* Хурмат талаб маросим // *Фан ва турмуш*. 1976. № 6. С. 20–25.
- Рузиева М.* Посмертная и траурная одежда узбеков г. Ташкента // *Костюм народов Средней Азии*. М., 1979. С. 169–174.
- Рычков Ю.Г.* Происхождение расы Среднеазиатского междуречья // *Тр. ТашГУ*. Ташкент, 1964. Т. 235. С. 86–106.
- Савин И.С.* Узбеки Казахстана // *Народы Казахстана: Атлас-энциклопедия*. М., 2009.
- Савуров М.Д.* Секреты дунганской кухни. Ташкент, 1989.
- Сагдуллаев А.С.* Оседлые области юга Средней Азии в эпоху раннего железа (генезис культуры и социально-экономическая динамика). Автореф. дис. ... док. ист. наук. М., 1989.
- Садыкова Н.* Национальная одежда узбеков (XIX–XX вв.). Ташкент, 2003.
- Сазонова М.В.* К этнографии узбеков Южного Хорезма // *ТХАЭЭ*. М., 1952. Т. I. С. 247–318.
- Сазонова М.В.* Традиционное хозяйство узбеков Южного Хорезма. Л., 1978.
- Самарканд – 2750. Фотоальбом. Ташкент, 2007.
- Саримсоқов Б.* Ўзбек маросим фольклори. Тошкент, 1986.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Религиозный синкретизм, народный ислам, региональные культуры (теоретические заметки) // *Народная культура: личность, творчество, досуг*. Омск, 2003. С. 80–82.
- Сельское хозяйство Узбекистана. Статистический сборник. Ташкент, 2009.
- Семейный быт народов СССР. М., 1990.
- Семенов А.А.* Два слова о ковке среднеазиатского оружия // *ЖС*. 1909. Вып. II. С. 153–155.
- Семенов А.А.* К вопросу о происхождении и составе узбеков Шейбани-хана // *Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии*. Сталинабад, 1954. С. 3–34.
- Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978.
- Сербов П.И., Никифоров А.Д.* Народное просвещение в Узбекистане. Самарканд–Ташкент, 1927.
- Смирнов К.Ф.* Сарматы на Илеке. М., 1975.
- Снесарев Г.П.* Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // *Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г.* М., 1960. С. 134–145.
- Снесарев Г.П.* Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // *Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1958–1961 гг.* М., 1963. С. 155–158.
- Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Снесарев Г.П.* К вопросу о происхождении праздника *суннат той* в его среднеазиатском варианте // *Занятия и быт народов Средней Азии*. Л., 1971. С. 256–273.
- Снесарев Г.П.* Люди и звери // *Знание-сила*. 1973а. № 11. С. 39–42.
- Снесарев Г.П.* Под небом Хорезма (этнографические очерки). М., 1973б.
- Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
- Снесарев Г.П.* Дургадык (материалы к истории культуры и быта хорезмских узбеков группы «сарт») // *Расы и народы*. М., 2001. Вып. 27. С. 55–81.
- Современные этнокультурные процессы в махаллях Ташкента. Ташкент, 2005.
- Современные этносоциальные процессы на селе. М., 1986.
- Содиқова Н.* Ўзбек миллий кийимлари XIX–XX асрлар. Тошкент, 2006.
- Состав семей. Всесоюзная перепись населения // *ВС*. 1983. № 6. С. 72–79.
- Социальное развитие и уровень жизни населения Узбекистана. Статистический сборник. Ташкент, 2008.
- Справочная книжка Самаркандской области. Самарканд, 1895. Вып. 3.
- Справочная книжка Самаркандской области. Самарканд, 1896. Вып. 4.
- Спришевский В.И.* Чустское поселение эпохи бронзы // *КСДПИ ИИМК*. М., 1957. Вып. 69. С. 40–49.
- Спришевский В.И.* Чустское поселение эпохи бронзы // *КСДПИ ИИМК*. М., 1957. Вып. 71. С. 86–98.

- Стивиский Б.Я.* Античный мир, его традиции и элементы в истории культуры и искусства Средней Азии // Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока. М., 1978. С. 203–216.
- Стасов В.В.* Трон хивинских ханов // Стасов В.В. Собр. соч. СПб., 1894. Т. I. Отд. I. С. 851–866.
- Стародуб Т.Х.* Эволюция типов средневековой исламской архитектуры. Автореф. дис. ... док. искусств. М., 2006.
- Статистический ежегодник. 1917–1923 гг. Ташкент, 1924.
- Статистический ежегодник Узбекистана, 2008. Ташкент, 2009.
- Статистический ежегодник Узбекистана, 2009. Ташкент, 2010.
- Страбон.* География. М., 1964.
- Стратанович Г.Г., Сушанло М., Думан Л.И.* Дунгане // Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963. Т. 2. С. 564–581.
- Структурные преобразования экономики: результаты и перспективы // <http://www.gov.uz/ru/press/economics/5120>.
- Сулейманов Р.Х.* Древний Нахшаб. Ташкент, 2000.
- Сухарева О.А.* Мать и ребенок у таджиков (обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков г. Самарканда и кишлаков Кусохи, Канибадама и Шахристана) // Иран. Л., 1929. Т. III. С. 107–154.
- Сухарева О.А.* К истории костюма населения г. Самарканда // Бюлл. АН УзССР. 1945. № 11–12. С. 38–41.
- Сухарева О.А.* К истории художественного ремесла в Узбекистане (производство табакерок) // Сборник МАЭ. М.: Л., 1953. Т. XIV. С. 119–139.
- Сухарева О.А.* Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // СЭС. М., 1954. С. 299–353.
- Сухарева О.А.* Бухара XIX – начало XX в. М., 1956.
- Сухарева О.А.* К истории городов Бухарского ханства. Ташкент, 1958.
- Сухарева О.А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.
- Сухарева О.А.* Позднефеодальный город Бухара. Ташкент, 1962.
- Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 5–93.
- Сухарева О.А.* Квартальная община позднефеодального города Бухары. М., 1976.
- Сухарева О.А.* Опыт анализа покроев традиционной «туникообразной» среднеазиатской одежды в плане их истории и эволюции // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 77–102.
- Сухарева О.А.* История среднеазиатского костюма. Самарканд. Вторая половина XIX – начало XX в. М., 1982.
- Сухарева О.А.* Празднества цветов у равнинных таджиков (конец XIX – начало XX в.) // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 10–48.
- Сухарева О.А., Бикжанова М.А.* Прошлое и настоящее селения Айкыран. Ташкент, 1955.
- Сухарева О.А., Турсунов Н.О.* Из истории городских и сельских поселений Средней Азии. Вторая половина XIX – начало XX в. // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С. 10–47.
- Сушанло М.Я.* Дунгане (историко-этнографический очерк). Фрунзе, 1971.
- Тагаев А.Р.* К проблеме сельскохозяйственной терминологии в предгорных регионах Узбекистана // Узбекистон худудиди дехкончилик маданиятини тарихий илдилари ва замонавий жараёнлар. Тошкент, 2006. С. 161–165.
- Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1966. Вып. 1.
- Тановарлар. Ташкент, 2003
- Ташкент. Энциклопедия. Ташкент, 1983.
- Ташкент – жемчужина исламской культуры. Фотоальбом. Тошкент, 2007.
- Ташкент–2200. Фотоальбом. Тошкент, 2009.
- Ташкентский государственный университет. Ташкент, 1970.
- Тахходжаев Ш.С.* Художественная поливная керамика Самарканда X – начала XIII в. Ташкент, 1967.
- Тенишева А.Э.* Празднование Навруза и Хыдыреллеза в Турции (конец XIX – середина XX в.) // СЭ. 1991. № 6. С. 71–80.
- Терентьев М.А.* История завоевания Средней Азии. СПб., 1906.
- Тетеревников А.П.* Очерк внутренней торговли киргизской степи. СПб., 1867.

- Тимаховский Е. Путешествия в Китай через Монголию в 1820 и 1821 годах. СПб., 1843. Ч. II.
- Тимошинов В.И. Культурология. Алматы, 1997.
- Тихомирова М.Н. Традиционная лица татар Среднего Прииртышья во второй половине XIX – первой трети XX в. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2005.
- Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997.
- Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
- Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1964.
- Толстов С.П. Религии народов Средней Азии // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. I. С. 241–266.
- Толстов С.П. Основные проблемы этногенеза народов Средней Азии // СЭ. М.; Л., 1947. № 6–7. С. 303–305.
- Толстов С.П. По следам древнехорезмской цивилизации. М.; Л., 1948а.
- Толстов С.П. Древней Хорезм. М., 1948б.
- Толстов С.П. Итоги двадцати лет работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции (1937–1956 гг.) // СЭ. 1957. № 4. С. 31–59.
- Толстов С.П. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962.
- Толстов С.П., Андрианов Б.В. Новые материалы по истории развития ирригации в Хорезме // КСИА АН СССР. 1957. Вып. XXVI.
- Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX в. Томск, 1981.
- Тошкент. Энциклопедия. Тошкент, 1992.
- Тошкент махаллалари: анъаналар ва замонавийлик. Тошкент, 2002.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1987.
- Тревер К.В. Эфталитское государство (V–VI вв.) // История народов Узбекистана. Ташкент, 1950. Т. I, ч. 1. С. 125–136.
- Троицкая А.Л. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда // В.В. Бартольд – туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 349–360.
- Троицкая А.Л. Женский зикр в старом Ташкенте // Сборник МАЭ. М., 1929. Т. VII. С. 173–199.
- Тулъцева Л.А. О некоторых социально-этнических аспектах развития обрядово-праздничной культуры в Узбекистане // СЭ. 1984. № 5. С. 15–24.
- Убайдуллаева Р.А. Общественное мнение как выразитель национальной идеологии и независимости Узбекистана // ОНУ. 2001. № 2. С. 3–8.
- Узбекистан во вторую пятилетку (1933–1937 гг.) // Материалы к докладу Совнаркома СССР. Ташкент, 1938.
- Узбекистан – на пути прогресса. Фотоальбом. Тошкент, Узбекистан, 2001.
- Узбекистан: столичные жители. М., 1996.
- Узбекистан. Экономическо-географическая характеристика. Ташкент, 1950.
- Узбекистан в цифрах. Статистический сборник. Ташкент, 2009.
- Узбекская советская энциклопедия. Ташкент, 1977. Т. 9.
- Узбекская советская энциклопедия. Ташкент, 1980. Т. 14.
- Умар Хайём. Наврӯзнама. Тошкент, 1990.
- Умяков И.И. Тохарская проблема // ВДИ. 1940. № 3–4. С. 181–193.
- Устаев Ш. Дни недели в поверьях народов Южного Узбекистана // Красведение Сурхандарья. Ташкент, 1989. С. 146–155.
- Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988.
- Федотов Я.А. Ранние тюрки на Северном Кавказе. М., 1978.
- Феофилакт Симокатта. История. М., 1957.
- Филанович М. Государство Кангюй // Очерки по истории государственности Узбекистана. Ташкент, 2001. С. 14–23.
- Филанович М.И. О некоторых аспектах истории общины в древности и происхождении «махалла» // O'zbekiston tarixi. 2003. № 2. С. 12–19.
- Фирштейн Л.А. Земледельческие орудия таджиков и узбеков // Сборник. МАЭ. Л., 1970. Т. XXVI. С. 143–201.
- Фирштейн Л.А. О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением ребенка у узбеков Южного Хорезма // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 189–210.

- Хакимов А.* Сад восточной философии или заметки о современном искусстве Узбекистана: Искусство наций (1992–2002). М., 2002.
- Хакимов А.* Из сокровищниц Самаркандского музея // Шедевры Самаркандского музея. Альбом. Ташкент, 2004.
- Хакимов А., Гюль Э.* Байсун. Атлас художественных ремесел. Ташкент, 2006.
- Хакимов А., Гюль Э.* Проблемы изучения искусства Узбекистана исламского времени // Исламское искусство Узбекистана. Ташкент, 2009. С. 4–12.
- Хакимов А., Ртвеладзе Э.* Уникальная чаша из Кампыр-тепа // Санъат. Ташкент, 2002. № 4. С. 5–11.
- Ханжонков А.* Первые годы русской кинематографии. Воспоминания. М., 1937.
- Хашимбеков Х.* Узбеки Северного Афганистана. М., 1994.
- Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997.
- Хитъ Г.Л.* Дерматоглифика народов СССР. М., 1983.
- Хитъ Г.Л.* Дерматоглифика тюркоязычных народов Евразии: двадцать лет спустя // ВА. М., 2009. Вып. 17. С. 254–263.
- Хитъ Г.Л., Долинова Н.А.* Расовая дифференциация человечества. М., 1990.
- Ходжайев Т.К.* Антропологический состав населения эпохи бронзы Сапаллитепе. Ташкент, 1977.
- Ходжайев Т.К.* К палеоантропологии древнего Узбекистана. Ташкент, 1980.
- Ходжайев Т.К.* Этнические процессы в Средней Азии в эпоху Средневековья. Ташкент, 1987.
- Ходжайев Т.К.* Краткие итоги антропологического изучения Средней Азии // ЭО. № 6. 2000. С. 148–155.
- Ходжайев Т.К.* Население позднефеодальной Бухары. М., 2007.
- Ходжайова Г.К., Усманова Е.Л.* Этническая антропология современного населения Самаркандской области // ОНУ. 1990. № 3. С. 20–23.
- Ходжайев Т.К., Ходжайова Г.К.* Древние жители Ташкентского оазиса. Ташкент, 1993.
- Ходжайев Т.К., Ходжайова Г.К.* Антропология и этническая история узбекского народа. Ташкент, 1995.
- Ходжайев Т.К., Ходжайова Г.К.* Монголоидность у населения Средней Азии и ее эпохальные изменения // СЭС. М., 2001. С. 35–46.
- Ходжайова Г.К.* Одонтологические исследования древнего населения Средней Азии // Вестник Каракалпакского филиала Академии наук Республики Узбекистан. Нукус, 1996. № 2. С. 65–71.
- Ходжайова Г.К.* Дерматоглифика узбеков // Антропологические и этнографические сведения о населении Средней Азии. М., 2000. С. 125–166.
- Ходжайова Г.К.* Дерматоглифика народов Средней Азии. М., 2007а.
- Ходжайова Г.К.* Одонтологическая характеристика населения Бухары // Позднефеодальное население Бухары. М., 2007б. С. 124–153.
- Хорезмская Академия Мъъмуна. Фотоальбом. Ташкент, 2006.
- Худояр-хан Н.* Некоторые обычаи и суеверия у сартов, связанные с рождением ребенка // ЭО. 1909. № 1. С. 37–39.
- Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. М.Е. Ермакова. М., 1991. Т. 1.
- Цыбульский В.В.* Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока. Синхронистические таблицы и пояснения. М., 1964.
- Чепелевецкая Г.Л.* Сузани Узбекистана. Ташкент, 1961.
- Чвырь А.А.* Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: очерки народного ислама в Туркестане. М., 2006.
- Чешко С.В.* Роль этнонационализма в распаде СССР // Трагедия великой державы: национальный вопрос и распад Советского Союза. М., 2005. С. 443–468.
- Численность и состав населения СССР // По данным Всесоюзной переписи населения 1979 г. М., 1985.
- Чуманова Н.И.* Развитие шелководства в Узбекистане. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ташкент. 1950.
- Шайдуллаев Ш.Б.* Северная Бактрия в эпоху раннего железного века. Ташкент, 2000.
- Шаниязов К.Ш.* Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964.
- Шаниязов К.Ш.* О традиционной пище узбеков // Этнографические очерки материальной культуры узбеков конца XIX – начала XX в. Ташкент, 1972. С. 96–118.

- Шаниязов К.Ш.* Отгонное животноводство у узбеков // Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1973. С. 87–98.
- Шаниязов К.Ш.* К этнической истории узбекского народа. Ташкент, 1974.
- Шаниязов К.Ш., Исмаилов Х.* Этнографические очерки материальной культуры узбеков конца XIX – начала XX в. Ташкент, 1981.
- Шониёзов Қ.* Қанғ давлати ва қанғлилар. Тошкент, 1990.
- Шониёзов К.Ш.* Ўзбек халқининг шаклланиш жараёни. Тошкент, 2001.
- Шаханова Н.Ж.* Традиционная пища казахов как историко-этнографический источник. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1987.
- Шахназаров А.И.* Сельское хозяйство в Туркестанском крае. СПб., 1908.
- Шедевры Самаркандского музея. Ташкент, 2004.
- Шишкин В.А.* Варахша. М., 1963.
- Шишкина Г.В.* Глазурованная керамика Согда (вторая половина VIII–XIII вв.). Ташкент, 1979.
- Шишкина Г.В.* Ремесленная продукция средневекового Согда // Из истории производства глазурованной керамики. Ташкент, 1986.
- Шишов А.* Сарты. Ташкент, 1904.
- Шукуров А.* Мусульманские школы в Туркестане // Наука и просвещение. 1922. № 1. С. 30–35.
- Щербак А.М.* Грамматика староузбекского языка. М.; Л., 1962.
- Щербак А.М.* Сал-наме // Письменные памятники Востока. М., 1974. С. 171–189.
- Этнографические очерки узбекского сельского населения. М., 1969.
- Юдахин К.И.* Некоторые особенности карабулакских говоров // В.В. Бартольд – туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 401–425.
- Юлдашев М.Ю.* Новые архивные источники по истории Средней Азии // КСИА. М., 1951. Вып. 1. С. 35–41.
- Юсупов Ю.* Аграрная реформа продолжается // <http://www.press.uz>.
- Юферов В.И.* Хлоповодство в Туркестане. Л., 1925.
- Яблонский Л.Т.* Еще раз к вопросу о формировании расы Среднеазиатского междуречья (в свете новых палеоантропологических материалов из Приаралья) // Антропологические и этнографические сведения о населении Средней Азии. М., 2001. С. 5–21.
- Ягодин В.Н.* Генезис и формирование раннехорезмийской государственности // История государственности Узбекистана. Ташкент, 2009. Т. 1. С. 106–131.
- Ягодин В.Н., Ходжайов Т.К.* Некрополь древнего Маздакхана. Ташкент, 1970.
- Якубовский А.Ю.* Феодалное общество Средней Азии и его торговля с Восточной Европой в X–XV вв. // Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР. Л., 1932. Вып. III, ч. 1. С. 1–60.
- Якубовский А.Ю.* К вопросу об этногенезе узбекского народа. Ташкент, 1941.
- Ярхо А.И.* О некоторых вопросах расового анализа // Антропологический журнал. 1934. № 3. С. 3–21.
- Ўзбекистон Республикаси. Энциклопедия. Тошкент, 1997
- Ўзбек тилининг изоҳли луғати. Ж. 5. Тошкент, 2006–2008.
- Ўзбекистон ислом обидалари. Фотоальбом. Тошкент, 2002.
- Ўзбекистон миллий энциклопедияси. Ж. 12. Тошкент, 2006.
- Ўраева Д.* Ўзбек мотам маросимлари фольклори. Тошкент, 2004.
- Қаюмов А.Р.* XIX аср охири – XX аср бошларида Сурхон-Шеробод водийсидаги этник жараёнларнинг баъзи омиллари // O'zbekiston tarixi. 2001. № 4. Б. 27–30.
- Қаюмов А.Р.* Хўжалик-маданий типлар ва этник дифференциация масалаларига доир (Сурхон-Шеробод водийси материалларига асосда) // O'zbekiston tarixi. 2008. № 3. Б. 61–72.
- Қорабоев У.* Бадий – оммавий тадбирлар. Тошкент, 1986.
- Қорабоев У.* Ўзбек халқ байрамлари. Тошкент, 2002.
- Қораев С.* Этномика. Тошкент, 1979.
- Ashirov A.* Relicts of Ancient Religious Beliefs of the Residents of the Ferghana Valley. Tashkent, 2000.
- Boyce M.* The Pious Foundations of Zoroastrianism // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. Vol. XXXI. Part. II. 1968.
- Chavannes É.* Documents sur les Tou-kiue (Turks) Occidentaux // Сборник трудов Орхонской экспедиции. СПб., 1903. Т. VI.
- Chirshman R.* Les Chionites-Hephtalites. Memoires de la Délégation archéologique française en Afganistan. T. XIII. Le Caire, 1948.

- Çay A.* Nevruz – Türk Ergenekon bayramı. Ankara, 1999.
- Dawson Ch.* God, History and Historians: an anthology of modern Christian views of history. New York, 1977.
- Kandiyoti D., Azimova N.* The communal and the sacred: women's worlds of ritual in Uzbekistan // The Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 10, № 2. London, 2004. P. 327–349.
- Enoki K.* On the Nationality of the Ephthalites // Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko. Tokyo, 1959. N 18. P. 1–58.
- Enoki K.* The Origin of the White Huns or Hephthalites // East and West. 1958. Vol. VI. № 3. P. 231–237.
- Eliade M.* Shamanism: Archaic Techniques of Extasy // Bollingen Series. Vol. 76. Princeton, 1974. P. 265, 266.
- Frye R.N.* Sayili. Turks in the Middle East before the Saljuks // Journal of the Royal Asiatic society. Vol. 63. № 3. London, 1943. P. 204–207.
- Fathi H.* Femmes d'Autorité dans L'Asie centrale Contemporaine. Paris, 2004.
- Fathi H.* Gender, Islam and Social Change in Uzbekistan // Central Asian Survey. 2006. № 25(3). P. 303–317.
- Fischer E.* Spezielle Anthropologie: Rassenlehre // Anthropologie. Leipzig; Berlin, 1923. P. 122–222.
- Grousset R.* L'Asie orientale. Paris, 1934.
- Hakimov A.* Arts and crafts in Transoxiana and Khurasan // History of civilizations of Central Asia. Vol. IV. Part II. Paris, 2000.
- Khakimov A.* L'art de l' Uzbekistan: l'époque des temourides et le XX e siècle. Paris, 1996.
- Lentz T., Lowry G.* Timur and the Princely Vision. Persian Art and Culture in the Fifteenth Century. Washington; Los Angeles, 1989.
- Leroi-Gourhan A.* Le geste et la parole. T. 2. Paris, 1965.
- Litvinsky B.A.* Central Asia [History of the Buddhism] // Encyclopaedia of Buddhism / Ed. J. Dhirasekera. V. IV. Fasc. 1. Sri Lanka, 1979.
- Marquart I.* Über das Volkstum der Komanen // Abh. der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1914. Bd. XIII. № 1. P. 25–238.
- Marx E.* Communal and individual Pilgrimage: The Region of Saints Tombs in South Sinal // Regional Cults. London–San Francisco, 1977. P. IX–XXXVII.
- Osman Turan.* Türk Cihan hakimiyeti mefkuresi tarihi. Istanbul, 1993. Cild 1.
- Pougatchenkova G.* Les Trésors de Dalverzine-tepe. Leningrad, 1978.
- Pritsak O.* Karachanidisch Streitfragen // Oriens. Vol. 3. Leiden. 1950. № 2.
- Pritsak O.* Die Karachaniden // Der Islam. Bd. 31/1. Berlin, 1953.
- Rasanayagam J.* Healing with spirits and the formation of Muslim selfhood in post-Soviet Uzbekistan // Journal of the Royal Anthropological Institute, 2006. Vol. 12. № 2. P. 377–393.
- Shilder K.* Popular Islam in Tunisia: A Regional Cults Analysis. Leiden: African Studies Centre, 1990.

СПИСОК АВТОРОВ

- АБДУЛЛАЕВ Рустам Самигович – д. иск., профессор. Государственная консерватория РУз
- АЛИМОВА Дилором Агзамовна – д.и.н., профессор. Институт истории АН РУз
- АЗИМОВА Нодира Хаитбаевна – к.и.н. Институт истории АН РУз
- АРИФХАНОВА Зоя Хамидуллаевна – д.и.н. Институт истории АН РУз
- АШИРОВ Адхам Азимбаевич – д.и.н. Институт истории АН РУз
- БАБАДЖАНОВ Бахтияр Мираимович – д.и.н. Институт востоковедения АН РУз
- БОРОНИНА Вероника Леонидовна – д.и.н., профессор
- ДЖАББАРОВ Иса Мурадович – д.и.н., профессор. Национальный университет РУз имени Мирзо Улутбека
- ЗОТОВА Наталия Александровна – к.и.н. Институт этнологии и антропологии РАН
- ЗУНУНОВА Гульчехра Шавкатовна – к.и.н. Институт истории АН РУз
- КАДЫРОВ Мухсин Халилович – д.иск., профессор. Институт искусствознания АН РУз
- КАДЫРОВА Дилафруз Мухсиновна – к.иск. Институт искусствознания АН РУз
- КАРАМАТЛИ Файзулла Музаффарович – д.иск., профессор. Институт искусствознания АН РУз
- КАРИМОВА Нигора Ганиевна – к.иск. Институт искусствознания АН РУз
- КАЮМОВ Асрор Раимович – младший научный сотрудник. Институт истории АН РУз
- МАДВАЛИЕВ Абдувахоб Паттахович – к.ф.н. Институт языка и литературы АН РУз
- НАЗАРОВ Равшан Ренатович – к. фил. н. Институт истории АН РУз
- НУРМУХАМЕДОВА Ирина Маратовна – к.и.н.
- ПАЙЗИЕВА Мукаддас Хабибуллаевна – к.и.н. Институт истории АН РУз
- ПИСАРЧИК Анна Константиновна – к.и.н.
- САДЫКОВА Нафиса Садыковна – д.и.н., профессор. Государственный музей истории АН РУз
- САРИМСАКОВ Абдулатип Абдирахимович – старший преподаватель. Наманганский государственный университет
- ХАКИМОВ Акбар Абдуллаевич – академик Академии художеств РУз. Институт искусствознания АН РУз
- ХАКИМОВ Зафар Абдуллаевич – главный редактор журнала «Мозийдан садо»
- ХАН Валерий Сергеевич – к. фил. н. Институт истории АН РУз
- ХАСАНОВ Ахаджон Ахмаджонович – д.и.н., профессор. Ташкентский исламский университет при Кабинете Министров РУз
- ХОДЖАЙОВ Тельман Касымович – д.и.н., профессор. Институт этнологии и антропологии РАН
- ХОДЖАЙОВА Гальшира Кутузовна – д.и.н., профессор. Институт психологии и педагогики
- ХУЖАХОНОВ Исмоилжон Мансурович – к.и.н. Институт истории АН РУз
- ШАНИЯЗОВ Карим Шаниязович – академик АН РУз, д.и.н., профессор

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

| | |
|------------|---|
| ВА | – Вестник антропологии |
| ВДИ | – Вестник древней истории |
| ВИ | – Вопросы истории |
| ВС | – Вестник статистики |
| ЖС | – Живая старина |
| ЗИРГО | – Записки Императорского Русского географического общества |
| ЗРГО | – Записки Русского географического общества |
| ИАН | – Известия Академии наук |
| ИИМК | – Институт истории материальной культуры |
| ИООН | – Известия Отделения общественных наук |
| ИОАИЭКУ | – Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете |
| ИЭА РАН | – Институт этнологии и антропологии Российской академии наук |
| КНСА | – Костюм народов Средней Азии |
| КСИА | – Краткие сообщения Института археологии |
| КСИВ | – Краткие сообщения Института востоковедения |
| КСИЭ | – Краткие сообщения Института этнографии |
| КСДПИ | – Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях |
| КСИИМК | – Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях по истории материальной культуры |
| МАЭ | – Музей антропологии и этнографии |
| МИА | – Материалы и исследования по археологии СССР |
| МХАЭЭ | – Материалы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР |
| НАА | – Народы Азии и Африки |
| ОНУ | – Общественные науки в Узбекистане |
| ООН | – Отделение общественных наук |
| ОПИХНСАК | – Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана |
| ПМА | – Полевые материалы автора |
| РАО | – Российское археологическое общество |
| РГО (ИРГО) | – Русское географическое общество (Императорское Русское географическое общество) |
| СА | – Советская археология |
| САГУ | – Среднеазиатский государственный университет |
| СВ | – Советское востоковедение |
| СМА | – Социологические материалы автора |
| СЭ | – Советская этнография |
| СЭС | – Среднеазиатский этнографический сборник |
| ТашГУ | – Ташкентский государственный университет |
| ТВ | – Туркестанские ведомости |
| ТИЭ | – Труды Института этнографии АН СССР |
| ТИИАЭ | – Труды Института истории, археологии и этнографии |
| ТКЛА | – Туркестанский кружок любителей археологии |
| ТХАЭЭ | – Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции |
| ТЭС | – Туркестанский этнографический сборник |
| ХКТНСАК | – Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана |
| ЦГА РУз | – Центральный государственный архив Республики Узбекистан |
| ЦСУ УзССР | – Центральное статистическое управление Узбекской Советской Социалистической Республики |
| ЭИБКУ | – Этнографическое изучение быта и культуры узбеков |
| ЭО | – Этнографическое обозрение |
| ЮТАКЭ | – Южно-туркменстанская археологическая комплексная экспедиция |

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|---|
| ПРЕДИСЛОВИЕ (В.А. Тишков, С.В. Чешко)..... | 5 |
| ВВЕДЕНИЕ (З.Х. Арифханова)..... | 7 |

ЧАСТЬ I

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

ГЛАВА 1

| | |
|---|----|
| ЭТНИЧЕСКАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ УЗБЕКОВ | 14 |
| Историческая антропология (Т.К. Ходжайов, Г.К. Ходжайова)..... | 14 |
| Язык (А.П. Мадвалиев)..... | 24 |
| Этнополитическая история народов Средней Азии в древний и античный периоды (К.Ш. Шаниязов)..... | 29 |
| Этнические процессы в период Средневековья (К.Ш. Шаниязов)..... | 39 |

ГЛАВА 2

| | |
|--|----|
| ЭТНИЧЕСКИЕ И ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА | 50 |
| Этнический состав населения (З.Х. Арифханова)..... | 50 |
| Формирование национальной идентичности узбеков (З.Х. Арифханова)..... | 53 |
| Этнодемографическая ситуация на рубеже XX и XXI веков (З.Х. Арифханова, Р.Р. Назаров)..... | 64 |
| Узбеки за пределами Узбекистана (Н.А. Зотова)..... | 72 |

ЧАСТЬ II

ЗАНЯТИЯ УЗБЕКОВ

ГЛАВА 3

| | |
|---|-----|
| ЗЕМЛЕДЕЛИЕ (К.Ш. Шаниязов) | 79 |
| Общая характеристика и типы земледелия | 79 |
| Орудия труда и техника земледелия | 82 |
| Основные отрасли земледельческого хозяйства | 90 |
| Водное хозяйство и водопользование..... | 107 |

ГЛАВА 4

| | |
|--|-----|
| ЖИВОТНОВОДСТВО (К.Ш. Шаниязов)..... | 118 |
| Общая характеристика..... | 118 |
| Овцеводство | 121 |
| Разведение крупного рогатого скота | 128 |
| Коневодство, верблюдоводство и другие отрасли..... | 130 |
| Шелководство | 133 |

| | |
|--|-----|
| ГЛАВА 5 | |
| РЕМЕСЛО И ДОМАШНИЕ ПРОМЫСЛЫ (И.М. Джаббаров) | 136 |
| Добывающие промыслы и обработка металла | 139 |
| Деревообделочное производство и обработка камня | 151 |
| Гончарное дело | 154 |
| Обработка волокна, шелкоткачество и изготовление одежды и головных уборов..... | 159 |
| Производство кожи и шорные изделия | 172 |
| Социальные отношения, обычаи и обряды ремесленников | 173 |
| Торговля и торговые корпорации | 179 |
| ГЛАВА 6 | |
| РАЗВИТИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ЭКОНОМИКИ В XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА | 187 |
| Промышленность. Транспорт (В.С. Хан)..... | 187 |
| Сельское хозяйство (М.Х. Пайзиева, А. Каюмов)..... | 195 |
| Традиционные ремесла в период независимости (А. Хакимов)..... | 205 |

ЧАСТЬ III

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА УЗБЕКОВ

| | |
|--|-----|
| ГЛАВА 7 | |
| ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩЕ | 225 |
| Поселения (города и селения) (К.Ш. Шаниязов)..... | 228 |
| Стационарное жилище (В.Л. Воронина, А.К. Писарчик) | 242 |
| Переносное жилище (К.Ш. Шаниязов)..... | 250 |
| Современное жилище (И. Хужахонов)..... | 256 |
| ГЛАВА 8 | |
| ОДЕЖДА | 264 |
| Традиционная одежда (С. Садыкова) | 264 |
| Современная одежда (А.А. Аширов)..... | 304 |
| ГЛАВА 9 | |
| ПИЦА | 310 |
| Традиционная пища (К.Ш. Шаниязов)..... | 310 |
| Трансформация пищи в современный период (Г.Ш. Зунунова, Р.Р. Назаров)..... | 337 |

ЧАСТЬ IV

СЕМЕЙНЫЙ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

| | |
|---|-----|
| ГЛАВА 10 | |
| СЕМЬЯ (К.Ш. Шаниязов) | 342 |
| Формы семьи | 342 |
| Формы брака | 345 |
| ГЛАВА 11 | |
| СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ | 349 |
| Брачные обряды и церемонии (К.Ш. Шаниязов) | 349 |
| Обычаи, связанные с периодом до рождения ребенка (И.М. Нурмухамедова) | 365 |
| Обычаи, связанные с рождением и первыми днями жизни ребенка (И.М. Нурмухамедова)..... | 369 |
| Обычаи, связанные с ранним детством (И.М. Нурмухамедова)..... | 377 |

| | |
|--|-----|
| Традиционное празднество <i>суннат-туй</i> (обрезание) (Н.Х. Азимова)..... | 381 |
| Похоронно-поминальная обрядность (М.Х. Пайзиева)..... | 388 |

ГЛАВА 12

| | |
|--|-----|
| ИЗМЕНЕНИЯ В СЕМЬЕ И СЕМЕЙНЫХ ОБРЯДАХ В XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА (З.Х. Арифханова)..... | 396 |
| Современная семья | 396 |
| Обрядово-ритуальная жизнь семьи в XX – начале XXI века | 404 |

ГЛАВА 13

| | |
|---|-----|
| ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ | 416 |
| Соседско-территориальная община (К.Ш. Шаниязов)..... | 416 |
| Древние традиции общественной жизни (К.Ш. Шаниязов)..... | 424 |
| Трансформация соседско-территориальной общины (З.Х. Арифханова)..... | 428 |
| Календарные праздники, обычаи и обряды (А.А. Аширов, Г.Ш. Зунунова, А.А. Саримсаков)..... | 438 |

ЧАСТЬ V

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

ГЛАВА 14

| | |
|---|-----|
| РЕЛИГИЯ | 461 |
| Древние религиозные верования (А.А. Аширов) | 461 |
| Ислам (А.А. Хасанов, А.А. Аширов, Б.М. Бабаджанов)..... | 471 |

ГЛАВА 15

| | |
|--|-----|
| ОБРАЗОВАНИЕ И НАУКА (Д.А. Алимова, З.Х. Арифханова)..... | 501 |
| Система народного образования в конце XIX – начале XXI века..... | 501 |
| Советская система школьного образования | 505 |
| Современный этап развития образования | 510 |
| Наука..... | 516 |

ГЛАВА 16

| | |
|--|-----|
| ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ И ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО (А. Хакимов)..... | 529 |
|--|-----|

ГЛАВА 17

| | |
|--|-----|
| АРХИТЕКТУРА XIX–XX ВЕКОВ (З. Хакимов)..... | 579 |
|--|-----|

ГЛАВА 18

| | |
|---|-----|
| МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (Ф.М. Караматли, Р.С. Абдуллаев) | 598 |
|---|-----|

ГЛАВА 19

| | |
|---|-----|
| ЗРЕЛИЩНЫЕ ВИДЫ ИСКУССТВА | 629 |
| Театр, хореография, цирк (М. Кадыров, Д. Кадырова)..... | 629 |
| Узбекский кинематограф (Н. Каримова)..... | 651 |

| | |
|-----------------|-----|
| ГЛОССАРИЙ | 659 |
|-----------------|-----|

| | |
|-------------------|-----|
| БИБЛИОГРАФИЯ..... | 667 |
|-------------------|-----|

| | |
|---------------------|-----|
| СПИСОК АВТОРОВ..... | 684 |
|---------------------|-----|

| | |
|-------------------------|-----|
| СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ | 685 |
|-------------------------|-----|

