

**АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ**

Г. Ш. Зунунова

**МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА
УЗБЕКОВ ТАШКЕНТА:
ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИЙ
(XX – НАЧАЛО XXI В.)**

**«EXTREMUM-PRESS»
ТАШКЕНТ – 2013**

УДК: 398.3(072)
ББК 63.5(5У)
З-93

Г.Ш. Зунунова

Материальная культура узбеков Ташкента: трансформация традиций (XX – начало XXI в.). / Г.Ш. Зунунова; отв. ред.: З.Х. Арифханова, Д.А. Алимова; Академия наук Республики Узбекистан, Институт истории. – Ташкент: «Extremum-press», 2013 г. – 320 с.

Ответственные редакторы:

Доктор исторических наук З.Х. Арифханова

Доктор исторических наук, профессор Д.А. Алимова

Рецензенты:

Академик Академии Художеств РУз,
доктор искусствоведения

А.А. Хакимов

Доктор исторических наук

А.А. Аширов

В монографии дается анализ проблемы трансформации классической этнографической триады: жилище, пища, одежда узбеков Ташкента в XX – начале XXI века. Через призму предметного мира раскрываются разнообразные аспекты социальной и ритуальной жизни жителей традиционной соседской общины, показан механизм изменений вещного мира, когда проникновение инноваций происходило путем адаптации традиций, ее структурной интеграции, модернизации, а иногда и ломки. Установлено, что все нововведения проходили своеобразный отбор с точки зрения их взаимодействия с традиционными ценностями и принимались или отторгались в зависимости от того, насколько «новое» соответствовало «старому», в результате чего предметное окружение узбеков Ташкента стало представлять симбиоз восточной, европейской и традиционной культур.

В монографии используются полевые материалы, собранные автором в течение последних 20-ти лет. Книга представляет интерес для историков, этнологов, преподавателей и студентов, а также широкого круга читателей, интересующихся обычаями и обрядами узбеков Ташкента.

Монография рекомендована к печати Ученым советом
Института истории АН РУз

УДК: 398.3(072)
ББК 63.5(5У)

ВВЕДЕНИЕ

Независимость Республики Узбекистан открыла широкий простор для переосмысления проблем отечественной истории. Президент Узбекистана И.А. Каримов отмечал: «Исключительно важное место в процессе возрождения ... занимает историческая память, восстановление объективной и правдивой истории народа ...»¹. Большую роль в этом процессе призвана выполнять этнология, являющаяся составной частью истории и изучающая традиции узбекского народа, его образ жизни и культуру. Задача объективно-критического и конструктивного анализа и оценки культуры жизнеобеспечения, представляющая собой систему, сквозь призму повседневности, является одной из важных ее проблем. Материальной культуре принадлежит первостепенная роль в функционировании этносов, что делает ее изучение весьма актуальным. В первую очередь это касается тех материальных компонентов, которые имеют традиционный, массовый характер, проявляясь в повседневном быту. Это традиционные поселения и жилища, одежда и пища, несмотря на неизбежные преобразования до сих пор сохраняющие этническую специфику и элементы, выработавшиеся в течение длительного времени и до сих пор тесно связанные с особенностями природно-географической среды и социально-историческими условиями жизни народа. В силу этого вещественные элементы культуры – своеобразные этни-

¹ Каримов И.А. Узбекистан на пороге XXI века. Угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса // По пути безопасности и стабильного развития. Т.6. Ташкент, 1998. С.115.

ческие маркеры, с помощью которых можно получить представление не только об истории народа, но и о механизме функционирования культуры этноса в современных условиях. Народная культура и, в частности, ее материальная сфера – традиционна для узбекской этнографии. Ей посвящен целый ряд исследований, однако комплексные обобщающие работы, отражающие различные стороны материальной культуры узбеков Ташкента и анализирующие процесс ее трансформации, пока не нашли своего отражения в научной литературе. На протяжении XX – начала XXI в. вещный мир узбеков утрачивал свою традиционность в связи с быстрым развитием индустриализации. Вследствие этого широкое распространение получили так называемые «городские» виды материальной культуры. Постоянно растущее внедрение в повседневный быт предметов промышленно-индустриального слоя, лишенных этнической специфики, привело к активному стиранию этнического своеобразия в материальной сфере. В многокультурной среде современного глобализированного общества этничность можно рассматривать одним из потенциальных способов сохранения традиционных духовных ценностей. Поэтому очень важно, подчеркивал Президент Республики Узбекистан И.А. Каримов, «глубокое познание наших исторических корней, восстановление национальных традиций»².

Предметный мир узбеков Ташкента – сложное гетерогенное явление, развивавшееся на протяжении нескольких тысячелетий на основе широких этнических и межкультурных контактов. Изучение его трансформации позволяет вскрыть механизм взаимодействия традиций и новаций, выявить роль межкультурной коммуникации в функционировании этнической культуры, вычлнить локальную специфику как на уровне общеузбекских традиций, так и применительно к различным областям региона.

Одной из основных проблем в изучении материальной куль-

² Каримов И.А. Узбекистан, устремленный в XXI век // Свое будущее мы строим своими руками. Т.7. Ташкент, 1999. С.351.

туры узбеков является неразработанность теоретической базы исследований, что приводит к сужению возможностей осмысления и интерпретации происходящих в ней процессов развития. Существующие концептуальные подходы, применяемые для анализа материальной культуры узбеков и ее изменений, чаще всего проводятся с позиций узко понимаемой эволюционной теории и в основном с использованием метода описательности, что приводит к искажению смысловой и функциональной трактовки семантического содержания вещного мира и обеднению понимания процессов его трансформации. Но, несмотря на ограниченные рамки описательного метода, он не исчерпал своих возможностей и вкупе с новыми аналитическими методами является важным.

В числе актуальных интерпретационных подходов для раскрытия сути процесса трансформации традиционной материальной культуры – системный анализ, а также теории адаптации и модернизации, помогающие выявлению как универсальных, так и самобытных форм различных сегментов жизнеобеспечивающей культуры ташкентских узбеков, анализу изменений не только утилитарных, но и символических функций вещного мира, раскрытию факторов, повлиявших на его изменения.

Рассмотрение вопросов предметного мира на фоне проникновения инноваций в традиции помогает выявлению разнообразных аспектов социальной жизни и духовной культуры узбекского населения. Изучение трансформационных процессов исследуемого периода показывает, что вещный мир изучаемого этноса на разных этапах общественного развития ощущал на себе как влияние унификации, так и факторов сохранения и возрождения традиций, в результате чего происходило формирование материальной культуры нового типа, представляющей собой симбиоз национальной, восточной и европейской культур.

Всестороннее системное изучение материальной культуры узбеков традиционной соседской общины (махалли) Ташкента в период XX – начала XXI в. с использованием современных

методов этнологии дает возможность по-новому осмыслить трансформационные процессы, под влиянием которых изменялся предметный мир изучаемого этноса.

Актуальность исследуемой темы определяется ее хронологией, включающей три исторических периода: колониальный, советский и период независимого развития Узбекистана, во время которых проходили достаточные противоречивые процессы, связанные с контекстом изучаемой темы. Проблема трансформации материальной культуры ташкентских узбеков до сих пор так и не стала специальным объектом исследования, хотя отдельные ее вопросы получили свое отражение в научной литературе.

Особенность изучаемого региона определяется, с одной стороны, его местонахождением на пересечении двух культур: оседлой и кочевой, с другой – близостью к рудникам и иноэтническим влиянием. Ташкент, впитавший в себя этнические и культурные компоненты разных социумов, отличался от других городов, что сказалось на особенностях поселенческой структуры города, на жилище, одежде, на составе и приготовлении пищи. Город был средоточием торговли и ремесла, отделившегося от сельского хозяйства и, будучи многофункциональным, начинался от производства, где базар представлял собой нить, связывавшую различные ремесленные производства с покупателями.

ГЛАВА I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ В ИССЛЕДОВАНИИ ПРОБЛЕМЫ

1. Методология и методы изучения материальной культуры народов

Прежде чем перейти к непосредственному изучению проблемы трансформации традиционной материальной культуры узбеков Ташкента, необходимо понять сущность «традиционной культуры», определить термин «материальная культура» и обозначить теоретико-методологические подходы, которые будут использоваться для выявления факторов, механизма и степени изменения жизнеобеспечивающей культуры.

Исследуемый нами регион представляет собой синтез традиционной и модернизированной культур, где доминирующая роль принадлежит **традиционной культуре**, важнейшей особенностью которой является её опора на свято-чтимые истоки, признание их стержнеобразующей духовной роли и стремление не потерять связи с ними. С.П. Поляков отмечал, что традиционное общество – это полное отрицание чего-либо нового, привнесенного извне. Традиционализм активно требует постоянной корректировки образа жизни по старой изначальной или «классической» модели. Важно одно – общество не должно уйти от «идеального образца»³. Трансформация такого общества происходит только традиционными методами⁴, постоянно коррелируя и адаптируя под себя все новое.

³ Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе //Му-сульманская Средняя Азия. М., 1989. С.127, 128.

⁴ Там же.

Материальная культура – важнейший компонент культуры общества в целом. Авторы монографии «Культура жизнеобеспечения и этнос» выделяют из более широкого понятия материальной культуры сферу, включающую поселения, жилища, одежду и пищу, обозначив их понятием «культура жизнеобеспечения». Из ее целевого назначения ясно, что эта система призвана обеспечить потребление людьми наиболее насущных благ. Но культура жизнеобеспечения не исчерпывается только потреблением, она включает в себя частично и производство (строительство дома, приготовление пищи, одежды и т.д.), и некоторые функции распределения (распределение жилой площади, порядок приема и раздачи пищи, порядок снабжения одеждой и т.д.)⁵. Нужно отметить, что термин «культура жизнеобеспечения» можно обозначить тождественными – «материальная культура», «вещный мир», «предметный мир», «жизнеобеспечивающая система».

Материальная культура развивалась последовательно в рамках общего культурно-исторического процесса. Важным моментом для теории культуры является понимание неоднозначности материальной и духовной культур. Невозможно установить четкую демаркационную линию, отделяющую материальное от идеального в жизни и деятельности людей. Большинство элементов жизнеобеспечивающей системы имеет полифункциональный характер, выполняя кроме освоения природно-экологического пространства социорегулятивные функции⁶. Уже в первобытном обществе предметный мир стал приобретать не только половозрастные и статусные характеристики, но и знаковость. В примитивных сообществах наряду с прямой, основной, а точнее – прагматической функцией вещи, всегда присутствовала символическая. Конкретно-образное мышление древнего человека оживляло окружающую природную среду. И в современном традиционном обществе любая

⁵ Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983. С.57.

⁶ Там же. С. 37.

вещь имеет, наряду с утилитарной, и культурную функцию. Используемый в обряде предмет приобретает сакральные функции, становится ритуальным. Вещь говорит о человеке: о его социальном статусе, об уровне познания мира и т.д., подтверждая мысль о том, что материальная культура должна рассматриваться в неразрывной связи утилитарных и символических функций.

Для каждой отдельной эпохи в длительной истории человечества характерен свой тип материальной культуры, отражающий в основных чертах уровень развития общества и его насущные потребности. Для разных стадий развития науки были характерны определенные особенности познания вещного мира, определявшиеся эволюцией этнологии. Возникновение этнографии и ее трансформация в этнологию были обусловлены практическими потребностями людей. Многочисленные исторические исследования ученых-этнологов всего мира показывают, что на протяжении всей истории человечества (от первобытного состояния до наших дней) у людей существовала и существует потребность в знаниях не только о своей жизни, традициях и обычаях, но и о культуре народов окружающих стран. Несколько тысячелетий продолжается накопление сведений и данных различного рода о многих народах мира, при этом уже в древности предпринимались попытки не ограничивать эти знания только простым изложением или описанием. Так, еще в античную эпоху делались попытки привести многочисленные эмпирические материалы в систему, классифицировать различные народы на основе их хозяйственных и культурных признаков. Однако эти попытки носили в основном умозрительный характер⁷.

Возникновение самостоятельной науки о народах относится к середине XIX в. и связано со многими практическими потребностями того времени, в первую очередь со стремлением

⁷ Культура и этнос. Волгоград, 2002. URL: <http://www.studfiles.ru/dir/cat6/subj325/file9763/view93977.html>

объяснить различия в культурном развитии народов, понять механизмы формирования и особенности этнической психологии, выяснить причины расовых различий, установить взаимосвязь этнических особенностей и общественного устройства, определить причины трансформации как культуры в целом, так и материальной культуры в частности. В ответ на эти проблемы и потребности стали возникать теории и концепции, складываться научные направления и школы, которые постепенно трансформировались в единую науку о народах – этнологию, методология которой дала возможность строить объяснительные модели того или иного исследуемого явления и факта⁸.

Изучение материальной культуры только эмпирическим методом не позволяет выдвигать гипотезы, понять механизм и мотивы изменений материальной культуры, раскрыть семантический образ вещи и т.д. Но описательный метод, имеющий ограниченные рамки, не теряет актуальности, когда используется вкупе с теоретическими подходами.

В изучении предметного мира народов сложилось множество направлений и школ. Для анализа собранного материала используются теории культур, сформировавшиеся в ключе эволюционизма, диффузионизма, функционализма и составившие основу различных современных концепций. Среди них можно различить, например, теории культурных областей, хозяйственно-культурных типов, культурных кругов, сформировавшихся в ключе диффузионистского направления, и методы, в число которых входят интерпретационные подходы семантико-семиотического анализа, типологический и сравнительно-исторический. В мировой практике существует множество и других теорий и методов, позволяющих подходить к анализу полевого материала с различных точек зрения. Их выбор зависит от целей и задач, поставленных исследователем в работе. В силу того, что одной из главных целей исследования материальной культуры узбеков Ташкента является изучение трансформации культуры их

⁸ Культура и этнос. Волгоград, 2002. URL: <http://www.studfiles.ru/dir/@at6/subj325/file9763/view93977.html>

жизнеобеспечения, то правомерно использование *системного* подхода, дающего возможность структурировать предметный мир и анализировать взаимосвязи между элементами жизнеобеспечивающей системы, показать причинно-следственную связь трансформации материальной культуры, теории модернизации и адаптации, помогающей раскрыть механизм изменений предметного мира, сравнительно-исторического, ретроспективного методов, семантико-семиотического подходов для интерпретации собранного материала.

На классификационном уровне народная культура выступает лишь как некий этнографический текст, в котором реализуются те или иные типы связей между отдельными элементами или параметрами культуры. По мнению российского этнолога А.К. Байбурина, методы изучения культуры должны быть направлены на выявление и объективное описание этнографического факта, который и выступает как точка пересечения таких элементарных связей⁹.

В последнее десятилетие усилился интерес к этнологическим исследованиям традиционной материальной культуры, а точнее к исследованиям, направленным на выявление не только степени ее сохранности, но изучение движения традиционной культуры. Поэтому важными являются выбранные автором теории, методы и концепции для исследования фактического материала, связанного с материальной культурой узбеков Ташкента, подвергшейся изменениям в исследуемый отрезок времени.

Системный подход, используемый в работе, представляет направление методологии исследования, в основу которого положено рассмотрение объекта как целостного множества элементов в совокупности отношений и связей между ними, то есть рассмотрение объекта как системы. Этот подход сформировался в рамках функционалистского течения. Его суть заключается в том, что наряду с признанием наличия в системе

⁹ Байбурин А.К. Изучение системности культуры // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. 1974-1976 (26-29 сентября 1977.). Л., 1977. С.35-36.

различных переменных подразумевается изменение функции определенной структуры под их воздействием¹⁰. Системный подход как общенаучный начинает утверждаться как в естествознании, так и в обществознании в XX веке.

Среди основных принципов системного исследования можно выделить следующие:

1. Целостность, позволяющая рассматривать одновременно систему как единое целое и в то же время как подсистему для вышестоящих уровней. Материальную культуру можно представить как единую целую структуру, которая объединяет жилое пространство, одежду, пищу. Материальная культура – понятие более узкое, поэтому, с точки зрения системного подхода, она является одной из подсистем культуры.

2. Иерархичность строения, то есть наличие множества (по крайней мере, двух) элементов, с помощью которых можно определить степень влияния на них различных факторов, наблюдать, какие из этих элементов и как позволяют адаптироваться нововведениям. Реализация этого принципа хорошо видна на примере ранжирования факторов, повлиявших на трансформацию элементов материальной культуры.

3. Структуризация, дающая возможность анализировать элементы системы и их взаимосвязи в рамках конкретной организационной структуры. В материальной культуре, например, структуру жилого пространства можно рассматривать в связи с исторической эпохой, так же, как и структурные изменения в одежде и пище. Метод структурирования позволяет определить, что вся культура жизнеобеспечения объединяет не только три вышеперечисленных элемента, но также имеет два слоя, т.е. может быть представлена, как любая система, в виде ядра и периферии. Фундаментальные характеристики системы связаны именно с ядром, на периферии её закономерности, как правило, выражены менее ярко.

¹⁰ Белик А. Культурология. Антропологические теории культур. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Belik/_14.php;
Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. New York, E.P. Dutton, 1922. URL: <http://books.google.co.uz/books/about>

Ядро материальной культуры представляет исторически ранний (внутренний) слой, т.е. это наиболее устойчивые элементы унаследованные традицией. Из этого следует, что в материальной культуре центром является сакральное ядро, представляющее собой ритуальную одежду, пищу, освященное жилое пространство. Периферия – исторически поздний (внешний) слой, состоящий из новообразований, современных культурных явлений. Обновление культуры может быть экзогенным (заимствованным) и эндогенным (возникшим внутри культуры без влияния извне). Многие новообразования в материальной культуре возникают под влиянием моды. Например, в 60-е годы XX столетия среди узбечек были популярны традиционные платья из нейлоновой ткани. Но мода скоротечна, и с ее изменением вышли из употребления и нейлоновые платья. Некоторые новообразования адаптируются традиционной культурой и со временем из периферии могут перейти в ядро. Так произошло с традиционным платьем на кокетке. Такой фасон вошел в культуру узбеков из татарской и со временем стал традиционным, а из периферии перекечевал в ядро. Например, свадебное платье ташкентских узбечек начала XX века, являющееся ритуальным, имеет кокетку.

Таким образом, системный подход можно определить как один из способов научного исследования, в ходе которого изучаемый объект расчленяется на элементы (например, материальная культура делится на ядро и периферию), и в то же время рассматривается в единстве. Поэтому система представляет собой совокупность взаимосвязанных элементов (жизнеобеспечивающая культура). Коренное изменение или исчезновение одного из элементов материальной культуры или ее функций может разрушить систему или привести к серьезным последствиям (например, снятие паранджи). Системный подход имеет такое определение, как процесс (динамичное изменение во времени). Поэтому он открывает возможность изучать материальную культуру в развитии, что важно для нашего исследования при анализе процесса трансформации материальной культуры.

Использование системного подхода в монографии помогает раскрыть суть изменений различных сегментов материальной культуры, выявить иерархию факторов, повлиявших на них, показать динамику изменений во временном пространстве, выявить их качество (кардинальные или частичные, периферийные или сущностные), раскрыть причины значимых и незначимых перемен, показать причинно-следственную связь влияния трансформаций, систематизировать элементы материальной культуры, носящие утилитарный и ритуальный характер, а также выявить степень этноспецифической нагрузки элементов жизнеобеспечивающей системы. По мнению авторов монографии «Культура жизнеобеспечения и этнос», элементы вещного мира можно распределить по оси «публичное – интимное», соответственно этому наибольшую склонность к сохранению черт традиционности и этничности проявляют наиболее интимные стороны жизни, и, соответственно, выражающие их стороны культуры. Явления же наиболее публичных сторон жизни людей, склонны к выработке этнически нейтральных форм, лишь иногда снабжаемых факультативной этнической маркой (оберег на доме и т.д.). В таком случае питание можно считать принадлежащим к интимным сферам жизни, так как общение в ходе трапезы является одним из наиболее интимных видов общения, тогда как общение в поселении (жилище. – Г.З.) – к наиболее публичным видам. Соответственно, из разных комплексов культуры поселение (и жилище. – Г.З.) в наименьшей, а пища (и одежда. – Г.З.) в наибольшей степени выражают этнически специфичные черты, и поэтому они могут рассматриваться как полярные на указанной оси¹¹.

Теории адаптации и модернизации. Трансформация материальной культуры в монографии рассматривается в ключе концепции адаптации традиции к новым условиям общества, сформулированной Э.С. Маркаряном, а также с точки зрения теории модернизации Э. Айзенштадта. Ученые трактуют термин «традиция» не просто как обряд, а шире – как культура,

¹¹ Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983. С.103, 104.

что дало возможность объяснить механизм изменений предметного мира узбеков Ташкента. По мнению Э.Айзенштадта, традиция – «это неотъемлемый элемент любой социальной культуры как всякой социальной организации в целом (будь то так называемое традиционное или современное общество), так и каждого ее элемента в отдельности (традиции, например, сохраняют свое значение даже в таких наиболее рационализированных и динамичных областях человеческой деятельности, как наука и технология)»¹², в том числе и в материальной культуре, где традиционные формы сохраняют свою специфику очень долгое время.

Э.С. Маркарян считает что, традиции изменчивы, а «динамика культурной традиции – это постоянный процесс преодоления одних видов социально организованных стереотипов и образования новых»¹³. Исследование показывает, что для разных периодов истории (в нашей работе: колониальный, советский, независимого развития) были характерны различные формы материальной культуры, формировавшиеся под влиянием социально-экономических и других факторов. Процесс возникновения новых форм жилища, одежды, пищи, преодолевая традиционные препятствия (консервативное мышление, стереотипные нормы), приводил к адаптации к традициям.

С.В. Лурье, раскрывая механизм проникновения нового в традиции, отмечает, что ее формированию предшествует возникновение в сознании человека некой новой модели мироздания, включающей новые формы материальной культуры¹⁴. Этот тезис подтверждает, например, такой факт: появление узбекской женщины с открытым лицом в обществе в начале XX века легитимировалось охранными свойствами народной косметики (усьма, сурьма, хна).

¹² Цит.по: Осипова О.А. Американская социология о традициях в странах Востока. М., 1985. С.97.

¹³ Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская Этнография (СЭ). 1981. №2. С.80-81.

¹⁴ Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. URL: <http://svlourie.narod.ru/hist-ethnology>

Э. Айзенштадт считает, что «традиционное общество постоянно меняется»¹⁵, и изменения эти могут быть как малыми, так и глобальными, связанными с трансформацией всего социального каркаса общества¹⁶. Как показывают материалы исследования, вместе с традиционным обществом меняется и его материальная культура. Если меняются периферийные элементы вещного мира (изменение формы тюбетейки или обуви), то это малые изменения, а если меняется или изымается из обихода ядро (например, паранджа), то это ведет к глобальным изменениям во внутрисемейных взаимоотношениях (многие женщины, снявшие паранджу, получали развод).

По мнению С.В. Лурье, характер изменений в традиционном обществе не произволен. Он задан традицией изнутри¹⁷. Любое традиционное общество «имеет реальные и символические события прошлого, порядок и образы которого являются ядром коллективной идентичности (традиционного общества), определением меры и природы его социальных и культурных изменений. Традиция в этом обществе служит не только символом непрерывности, но и определителем пределов инноваций и главным критерием их законности, а также критерием (допустимых вариантов) социальной активности»¹⁸. В применении этого тезиса теории модернизации к материальной культуре можно сказать, что в рамках модели изучаемого общества были возможны только те формы материальной культуры, которые допускались традициями данного общества. Материалы исследования показывают, что при появлении европейских фасонов женского платья носителями культуры воспринимались только те образцы, которые соответствовали нормам мусульманской морали.

¹⁵ Eisenstadt S.N. Tradition, Change and Modernity. New York, Sydney, Toronto: John Wiley. 1973. P.253.

¹⁶ <http://svlourie.narod.ru/hist-ethnology/>; Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. URL: <http://svlourie.narod.ru/hist-ethnology>

¹⁷ Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. URL: <http://svlourie.narod.ru/hist-ethnology>

¹⁸ Eisenstadt S.N., p.51-52.

Э. Айзенштадт, подчеркивает, что традиция обнаруживает значительные адаптивные потенции, изменяясь по мере приспособления к новым условиям. В частности, он отмечал, что «традиция может оказывать позитивное воздействие на процесс модернизации, а может в своем крайнем проявлении – традиционализме – препятствовать ему, равно как и процесс модернизации может приводить к ослаблению влияния традиции, а может и способствовать ее усилению»¹⁹. Материалы исследования, например, показывают, что из-за устойчивости традиций крыша из железа, которая стала входить в культуру узбеков Ташкента в начале XX века не принималась носителями культуры, и даже легитимировалась утверждениями о негативных последствиях ее использования для членов семейной группы. Брюки до сих пор не воспринимаются большей частью узбеков Ташкента, что имеет также отрицательный легитимный посыл. Примером ослабления традиций может служить такой факт, как использование в день бракосочетания свадебных платьев с глубоким декольте и открытой спиной, хотя в повседневной жизни традиционных семей это считается недопустимым. В данном случае можно сказать, что мода является причиной ослабления традиций. Оформление богатых домов в традиционном стиле в 90-е годы XX века (в это время начинается процесс возрождения национальной культуры, связанного с периодом независимости, усиливается процесс вхождения в рыночные отношения) несмотря на процесс модернизации, является подтверждением того, что она способствует усилению традиций. Но ощущение причастности к высшему богатому слою многим узбекам не дает возможности до конца оставаться традиционными. Для того чтобы подчеркнуть свой социальный слой, они очень помпезно украшают внешнюю сторону дома, что противоречит традиции.

Анализируя адаптивный механизм приспособления, Э.С. Маркарян отмечал, что «если инновации принимаются соци-

¹⁹ Цит. по: Осипова О.А. Американская социология о традициях в странах Востока. М., 1985. С.97.

альной системой, то они в той или иной форме стереотипизируются и закрепляются культурной традицией, подобно тому, как прошедшие естественный отбор мутации и их рекомбинации закрепляются в генетических программах биологических популяций»²⁰. В культуре закрепляются только те инновации, те поведенческие, институциональные и прочие модели, которые являются адаптивными по отношению к окружающей среде или к принятым нормам традиционного общества.

Таким образом, теория модернизации Э. Айзенштадта и концепция адаптации Э.С. Маркаряна проливают яркий свет на механизм изменений и трансформации не только общества в целом, но и конкретно материальной культуры.

Сравнительно-исторический метод (в западной литературе обычно: сравнительный метод, кросс-культурный метод) – метод исследования, позволяющий путем сравнения выявлять общее и особенное в трансформации и развитии материальной культуры стран и народов мира и причины этих сходств и различий. Применяются в основном три вида исторических сравнений:

- 1) историко-типологические (изучающие сходство различных явлений);
- 2) историко-генетические (исследующие явления, имеющие генетическую связь в их развитии, т.е. диахронно);
- 3) историко-диффузионные (изучающие свойства, распространяющиеся в результате заимствований).

В монографии эти методы используются при анализе трансформации элементов материальной культуры и факторов, влияющих на изменение предметного мира узбеков Ташкента. На протяжении XX и начала XXI века историко-типологический метод учитывает историческую подвижность первоначально однородной культуры, которая в ходе ее исторических изменений разветвляется и преобразуется в систему новых куль-

²⁰ Маркарян Э.С. Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений //Методологические проблемы этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, 1978. С. 86.

тур, определяемых другими возникшими условиями развития. В таком ключе в работе по типам классифицируются различные формы традиционного жилища и поселений, появившихся в результате исторического развития, а также социально-экономических и политических причин (например, сегодня в Ташкенте сосуществуют традиционные дома и жилища, которые представляют собой синтез модернизированной и традиционной культур).

Сравнительный метод помогает выявить региональную специфику материальной культуры изучаемого этноса. В работе применяется историко-генетический метод исследования, с помощью которого прослеживается процесс развития от прошлого к настоящему, от традиции к инновациям. В ключе историко-диффузионного метода интерпретируются инновации материальной культуры, появившиеся в результате заимствований.

Ретроспективный метод в отличие от историко-генетического направлен на анализ событий и фактов от настоящего к прошлому. Его важным источником являются углубленные интервью. Этот метод, используемый в исследовании, помогает реконструировать традиционные элементы и ритуальные комплексы материальной культуры узбеков Ташкента по воспоминаниям носителей культуры.

Семиотико-семантический подход. Изучение культурных объектов даже на описательно-эмпирическом уровне невозможно без постановки вопроса об их смысловой нагрузке и понимании культурно-значимой информации. Поэтому для выяснения и интерпретации смысла элементов жизнеобеспечивающей культуры важным является и семиотико-семантический подход.

Семиотика (от греч. semeiot – знак) – общая теория знаковых систем, изучающая свойства знаковых комплексов самой различной природы. К таким системам относятся естественные языки, письменные и устные, разнообразные искусственные языки, начиная с формализованных языков логики и мате-

матики и кончая языком искусства²¹. Основоположники этого подхода – Ч.С. Пирс, который сформулировал принципы семиотики и ввел термин «семиотика», и Ф. де Соссюр, создавший теорию значения знаков в рамках языков. Его идеи получили развитие в исследованиях по лингвистической семиотике, что привело к созданию структурной лингвистики²². Это направление в настоящее время разрабатывается весьма интенсивно как в применении к лингвистическим дисциплинам, так и к методологии других наук. В середине XX в. семиотический подход к изучению традиционной культуры получил значительное развитие в трудах выдающегося французского этнолога К. Леви-Строса²³. Одно из ключевых понятий, применяемых К.Леви-Стросом для изучения внутренней логики того или иного факта культуры, – коды. Под таковыми подразумеваются те аспекты и свойства его внутреннего строения, которые реализуют связь этого факта культуры с присущим или ему в целом, или же его отдельным частям символическим содержанием. Последнее, будучи заложенным носителями традиции, обладает двойкой обусловленностью: этнографическим контекстом, включающим в себя и мировоззренческие представления, а также свойствами мифологического мышления. Именно коды, тесно связанные с этими обоими контекстами, служат, по характеристике К. Леви-Строса, «путеводными нитями» в совокупности семиотических признаков, обеспечивая динамический аспект мышления. В «Структурной антропологии» и в других работах К. Леви-Строс весьма скрупулезно воспроизводит глубинные структуры мифов, их кодирования, «располагая» коды на географической, космологической, социологической, техноэкономической «плоскостях». Отличительные особенности мифологической логики, по К.Леви-Стросу: обобщения, классификации, анализ природных и социальных явлений, что делает

²¹ Энциклопедический словарь. Под редакцией А.А. Ивина. М., 2004. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy

²² Там же.

²³ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983; Первобытное мышление. М., 1994; Путь масок. М., 2000.

ее внутренне родственной науке; вместе с тем она конкретна и образна, является логикой ощущений.

Метод структурализма может помочь интерпретировать происхождение того или иного обычая, обряда. Например, К.Леви-Строс, подойдя к проблеме происхождения пищи («Происхождение застольных обычаев») и структуралистски, и объективистски, провел огромную работу²⁴. Тема происхождения ритуальной пищи очень близка проблеме происхождения человека и культуры. Обычаи, связанные с употреблением пищи можно рассматривать в ключе оппозиции нельзя можно. Например, грибы, растущие из земли не считаются пищей у многих народов. Пища красного цвета в первобытных обществах Европы считалась опасной. Употребление в пищу свинины запрещалось у мусульманских народов. Я.В.Чеснов отмечал, что в пище существует важная оппозиция твердое – мягкое. С проблемой архетипа твердой пищи связана история пищевой соли. Известно, что она во многих культурах считается средством против сглаза. В Восточной Европе у славян, литовцев и у мусульманских народов долго держалось представление о том, что если завернуть в тряпицу соль и положить ее около младенца, он будет защищен от сглаза²⁵. Среди узбеков такое представление существует до сих пор. Соль бросают в огонь при чтении заговоров от сглаза (вся Европа и Ближний Восток). Зато выражение «соленый глаз» в персидском означает, что у человека – злой, «сглазливый» взгляд. Объяснить все суеверия, связанные с солью, можно предикатом твердости. Соль – это твердость (субстанциальность, вносимая в организм). Огромен ареал обычая, где новорожденного моют в соленой воде. Это обряд его «отвердения». Таким образом, питание архетипически воспринимается как процедура отвердения человеческого организма, который должен стать массой²⁶. Интересно заметить, что поверья, связанные с солью, тракто-

²⁴ Леви-Строс К. Мифологии. Происхождение застольных обычаев. М., 2001.

²⁵ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С.184.

²⁶ Там же.

вались не только предикатом твердости, но и природными особенностями региона (повышенная концентрация соли в воде), вредом для здоровья, когда избегали хранить соль в доме и есть соленую пищу²⁷.

Структурно-семиотический подход, разработанный К.Леви Стросом, наиболее досконально для изучения мифологии и мифологического мышления²⁸ применим и для исследовательской интерпретации прочих фактов бесписьменной культуры, в особенности тех, что тесно связаны с мифологией, ритуалами и ритуальными предметами.

В работе наряду с семиотическим используется и семантический метод, являющийся частью семиотики (семантика – от греч. *semanuikos* – обозначающий). Для исследования особое значение имеет культурологическая концепция семантики. Культурная семантика – специфическая проблемная область науки о культуре, занимающаяся изучением культурных объектов с точки зрения выражаемого ими смысла. Культурные объекты любого рода (системные и несистемные, универсальные и специфичные, униформные и многообразные) рассматриваются в культурной семантике как средства трансляции культурно-значимой информации, реализующейся в процессах означения. Под последним понимается закрепление этой информации – смысла за объектом, который выступает как знак – коммуникативный аналог, заменитель данной информации), а также понимание– осмысление, реконструкция информации, транслируемой с помощью того или иного знака. По О.М. Фрейденберг, *семантика* – первичная система мировоззренческих значимостей, система «непроизвольно сложившихся осмыслений окружающего» мира²⁹. Каждая культура придает вещам свой смысл

²⁷ Laderman, Carol. Symbolic and Empirical Reality: A New Approach to the Analysis of Food Avoidances // American Ethnologist, Vol. 8, No. 3, Symbolism and Cognition (Aug., 1981), pp. 468–493; A. Whitaker Taboos and the Food Chain // Current Anthropology Vol. 46, № 4 (Aug.–Oct.2005), pp.499-450.

²⁸ Островский А. Б. Парадигма мифологического мышления: Очерк вклада К. Леви-Строса. СПб., 2004.

²⁹ Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1998. С.216.

и, соответственно, имеет «картину» их образов. Причем одна и та же вещь в разных этнических традициях может иметь несопадающие образы, что указывает на определенную избирательность культуры в семантизации тех или иных свойств вещи.

По определению Ю.М. Лотмана, культура – это созданный человечеством «механизм, имеющий целью выработку и хранение информации»³⁰. Она включает в себя множество знаков и знаковых систем, с помощью которых образуются культурные тексты, в которых эта информация запечатлевается и хранится. Под словом «текст» в культурологии понимается не только письменное сообщение, но любой объект – произведение искусства, вещь, обычай и т.д., рассматриваемый как носитель информации.

Особенностью традиционной культуры является синкретизм, нерасчлененность ее элементов, их многофункциональность, когда вещный мир наряду с практическими выполняет и символические функции. В ритуалах жилище, одежда, пища выступают не как набор вещей, а как система, обладающая собственным символическим значением. Можно в связи с этим привести высказывание Ж. Бодрийяра о том, что вещи получают ту нагрузку, которую не удалось поместить в отношения с людьми³¹. Ритуал позволяет разомкнуть круг повседневности, выйти в сакральную сферу, начать существование в мифологическом пространстве и времени. У Ж. Бодрийяра можно найти упоминание об образовании вещами психических серий, помогающих человеку совладать со временем, делая его дискретным и классифицируемым³².

На соотношение предназначения вещи и ее знаковых свойств (обусловленных социальными, мировоззренческими представлениями) одним из первых обратил внимание русский фольклорист этнолог П. Г. Богатырев³³.

³⁰ Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 395.

³¹ Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 2001. С. 100.

³² Там же. С.105.

³³ Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Теоретическую основу для изучения знаковых аспектов функционирования утилитарных предметов подводит А.К. Байбурин. Автор обосновывает понятие «семиотический статус» вещей, общие и мифопоэтические закономерности семантизации вещей и их функционирования в обрядности, определяет основное назначение вещей-символов в ритуале³⁴. А.К.Байбурин пишет, что в качестве семиотических средств используются не только язык, миф, ритуал, но и утварь, жилище, пища, одежда и т.п.

Синонимичность, взаимозаменяемость разных «языков», используемых традиционной культурой, особенно характерна для ритуала, на что обращает внимание исследователь Н.И.Толстой³⁵. Предмет выступает в обряде (знаковом контексте) не в своем обиходном, практическом значении, а в ритуальной, символической, знаковой функции³⁶.

Таким образом, глубинное значение вещей можно выявить только при обращении к внешним по отношению к ним «источникам» (ритуал, фольклор, мифология, язык, этикет), при «вхождении» в которые предмет и обретает знаковые свойства, т.е. становится символом.

Выяснение значения символов, способов их бытия в образах предметного мира – один из важных методов интерпретации элементов жизнеобеспечивающей культуры. Символ, знак не возникают сами по себе – это продукт мышления. У символа нет действительного существования как части физического мира: у него есть значение. В первобытном мышлении трудно разграничить сферы бытия и значения. Они постоянно сливаются, и на символ смотрят так, словно он наделен магической или физической силой. Среди узбеков Ташкента в исследуемый

³⁴ Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 37. Л., 1981. С. 215 – 226; Он же. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 38. Л., 1982; Он же. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88.

³⁵ Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С.23.

³⁶ Там же. С.167.

период вера в символы продолжала и продолжает жить в мышлении людей, хотя это происходит на бессознательном уровне, когда человек находится в обрядово-ритуальной сфере.

Пространственные оппозиции и теория чисел. В ключе семиотического подхода важное место занимают такие пространственные оппозиции, как «природа и человек», «человек – культура», где в микромире противопоставляются пары миров: небесного – земного, земного – потустороннего и пр., а в микромире появляются семиотические оппозиции относительно человека как главного ориентира: по полу – «мужской – женский», возрасту – «старший – младший», стороне – «правый – левый», уровням – «внешний – внутренний» и др. состояниям³⁷. Семиотическое значение имеют также цветовые, вкусовые и другие оппозиции. К. Леви-Строс отмечал, что оппозиции характерны мифологическому мышлению, которое широко пользуется метафорами, символами и превращает их в способы постижения мира и человека; логика мифа, как и логика самих социальных отношений, построена на бинарных (двойных) оппозициях (высокий – низкий, день – ночь, правый – левый, мир – война, муж – жена, небо – земля и т.д.)³⁸.

В ключе оппозиций представители **теории чисел** (например, Пифагор) интерпретируют четные и нечетные числа³⁹. Четность и нечетность были для пифагорейцев столь важными понятиями, что они включали эту бинарную оппозицию наряду с другими парами (такими как, мужское – женское, светлое – темное, предельное – беспредельное, доброе – злое). Четность и нечетность понимались как признаки, относящиеся к делимости и женскому и мужскому началу. По их мнению, любое четное число всегда можно разделить на две четные или нечет-

³⁷ Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Л., 1990; Цивьян Т.В. О некоторых способах отражения в языке оппозиции внутренний/внешний // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973. С. 242-261.

³⁸ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.

³⁹ Ключников С.Ю. Священная наука чисел. М., 1996. URL: http://new-numerology.ru/books/kl_5.htm

ные части, которые будут равными. Э.Х.Керлот считал четные числа противоречивыми и давал им неоднозначную характеристику⁴⁰.

Теория чисел дала возможность автору осмыслить использование четного и нечетного количества материальных предметов в ритуальной жизни ташкентских узбеков.

Анализ элементов «вещного мира» узбеков Ташкента, осуществляемый в работе в семантико-семиотическом ключе, с точки зрения пространственных оппозиций и теории цифр помогает определить ритуальную нагрузку, которую несут различные сегменты материальной культуры исследуемого этноса. Интерпретация тех или иных частей материальной культуры, связанных с ритуальным комплексом в рамках вышеуказанных методов, открывает путь для раскрытия глубинного смысла предметного мира, при включении его в определенную этнокультурную систему. Имея в виду именно эту специфическую нагрузку универсальных элементов, мы можем говорить о них как о составляющих уникальной этнической культуры⁴¹.

В работе также используется **концепция демонстративно-го потребления пищи** социолога Т. Веблена, которая применима и для истолкования моделей потребления одежды и жилищного пространства, а также теория вкуса социолога П. Бурдьё. В своей концепции Т. Веблен развил идею о том, что «образ жизни и модели потребления не только отражают социальные различия, но также и действуют как средства поддержания высокого социального статуса...»⁴². Отсюда следует, что в этом процессе происходит символизация статуса представителей разных социальных слоев. С точки зрения П. Бурдьё, человек в обыденной жизни – будь то повседневная деятельность или практика питания, опирается на прошлый опыт. Он называет это габитусом: «приобретенной системой порождающих

⁴⁰ Керлот Х. Э. Словарь символов. М., 1994. URL: <http://www.ozon.ru/context/detail/id/154514/>

⁴¹ Кузнецов И.М. Адаптивность этнических культур и этнокультурные типы самоопределения личности // СЭ. 1988. №1. С.15.

⁴² Веблен Т. Теория праздного класса. М., 1984. С. 93.

схем»⁴³, которые, в свою очередь, и порождают устойчивые предпочтения – вкусы. Однородность габитусов в рамках отдельного общественного класса дает возможность входящим в него представителям идентифицировать, классифицировать и расшифровывать смысл потребительских практик без особых усилий.

Таким образом, вкусы преобразуют физические свойства потребительских благ в символические выражения классовых позиций и становятся порождающей формулой для различных стилей жизни. Стили жизни в свою очередь оформляются в отношении друг к другу как «обусловленные различия в практиках действия разных классов, которые оцениваются не только с точки зрения масштаба и структуры потребления, но и наделяются определенным символическим смыслом и уровнем престижа»⁴⁴. Эти подходы помогают анализировать материалы исследования, связанные, например, с потреблением дефицита состоятельными слоями, с таким явлением как мода, строительством богатых домов и т.д. В исследовании эта теория используются не только для раскрытия дистанционности людей различных социальных слоев, но и для определения этнических моделей потребления, в нашем случае – жилого пространства, одежды, пищи. Например, ношение паранджи женщинами узбечками в начале XX века, табу на свиное мясо и т.д. Другой важный момент в анализе П.Бурдьё – различие «формы» и «содержания» в потреблении материальных объектов. Для того чтобы наглядно продемонстрировать это различие, ученый приводит в пример социальное пространство продуктов питания. С точки зрения Бурдьё, «содержание» отражает функциональное использование вещей – в данном случае, это означает принимать пищу для того, чтобы не испытывать чувства голода. «Форма» же касается главным образом процесса сервировки, порядка подачи блюд, а также других ритуалов,

⁴³ Бурдьё П. Практический смысл. СПб., 2001. С. 14.

⁴⁴ Радаев В.В. Социология потребления: основные подходы // Социологические исследования. 2005. № 1. С. 9.

которые не имеют непосредственного отношения к функциональному потреблению пищи с целью утоления голода. «Если в этом контексте говорить о группах, ранжированных по общей сумме аккумулированных капиталов всех видов, то для высших классов в потреблении продуктов питания значительно важнее форма...»⁴⁵. Исследование показывает, что термин форма, можно раскрыть не только на примере потребления повседневной пищи, но и ритуальной, где независимо от принадлежности к тому или иному социальному слою очень важной является форма, различные обычаи.

Таким образом, вышеперечисленные теоретико-методологические подходы помогают истолковать материальную культуру узбеков и показывают, что она является не только утилитарными свойствами, но и важным звеном социальных взаимоотношений, и ритуальный символ в определенной ситуации.

2. История изучения материальной культуры узбеков

Историография культуры жизнеобеспечения узбеков в ключе этнографической науки отличается своей хронологией, но в целом ее важнейшие этапы совпадают с основными вехами развития историографии этнологии. Существуют различные подходы к периодизации научной литературы по этнологии в целом. Сегодня многие ученые этнологи делят историографию на три периода: досоветский, советский, период независимости. Можно согласиться, что эта хронология в целом отражает те историографические традиции, в которых развивалась наука. Более дробную периодизацию дают ученые-историографы М.А. Ахунова и Б.В. Лунин⁴⁶, а также узбекский ученый, занимающийся изучением проблем историографии и этнологии, А.Х. Дониеров⁴⁷. М.А. Ахунова и Б.В. Лунин предлагают сле-

⁴⁵ Бурдые П. Начала. М., 1994.С.137.

⁴⁶ Ахунова М.А., Лунин Б.В. История исторической науки в Узбекистане. Краткий очерк. Ташкент, 1970.

⁴⁷ Дониеров А.Х. Этнографические исследования в Узбекистане в XX веке: основные этапы, проблемы, перспективы развития. Дисс...докт. ист. наук. Ташкент, 2003.

дующие периоды: 1) начало XX века – Октябрьский переворот; 2) 1917 – середина 30-х годов; 3) вторая половина 30-х – середина 50-х годов; 4) середина 50-х – 70-е годы. У А.Х. Дониерова периодизация охватывает 5 периодов: 1) первые два десятилетия XX века, т.е. колониальный период до Октябрьского переворота; 2) 1917 – 30-е годы – период становления национальной исторической науки и в ее составе этнографической мысли; 3) -1940 – 1950 годы – период дальнейшего развития этнографической школы; 4) – в историческом плане «период застоя» – А.Х. Дониеров справедливо выделяет 60-е годы XX века как годы «оттепели», когда появляются публикации, где авторы пытаются уйти от жестких идеологических и директивных установок коммунистической партии; 5) – период независимости Республики Узбекистан.

Автор настоящего исследования согласна с вышеперечисленными хронологическими подходами в изучении как этнологии в целом, так и материальной культуры в частности, но исходя из генетики накопленных знаний, специфики концептуально-методологических подходов, особенностей развития научной мысли, думается, будет целесообразно разделить всю литературу по проблеме на следующие группы: а) древние письменные памятники культуры и исторические источники средневековья, сведения путешественников и послов, изучавших историю края, национальных просветителей, общественных деятелей доколониального и колониального периодов; б) работы русских исследователей, созданные в условиях российской колонизации Средней Азии; в) литература советского времени; г) исследования и публикации, вышедшие после обретения государствами бывшего СССР независимости. Причем первые две группы научных трудов необходимо объединить в один хронологический период. Отдельной группой мы будем рассматривать публикации, касающиеся истории городов и *махаллей*, а также работы зарубежных авторов по теме нашего исследования.

Наиболее ранние сведения об образе жизни, материальной и духовной культуре населения Центральной Азии были за-

фиксированы в «Авесте». Они были дополнены трудами таких средневековых авторов, как Абу Али Ибн Сино⁴⁸, Абу Райхан Бируни⁴⁹, Мухаммад Кашгари⁵⁰, Захриддин Мухаммад Бабур⁵¹.

Ибн Сино, в частности, писал о свойствах косметики, о растительных и животных лекарствах, с точки зрения его времени, но его данные остаются злободневными в настоящей период. В книге Захриддина Мухаммада Бабура «Бабур-наме» отражена история и образ жизни народов Средней Азии в конце XV – начале XVI в. Труд Мухаммада Кашгари «Дивану лугат-ат-тюрк» («Словарь тюркских языков») является источником информации о жизни тюрков XI века: о предметах их материальной культуры, реалиях быта, об этнонимах и топонимах, названиях пищи, о городах, о религиозной и этнической терминологии и т.д. Работа Абу Райхана Бируни «Памятники минувших поколений» – историко-этнографическое исследование, посвященное традициям народов, входивших в состав Арабского халифата или соседних с ним. Важная информация по исследуемой теме содержится в записках купцов, послов, путешественников, посетивших в XV-XVI вв. Туркестанский край (Марко Поло, Антони Дженкинсон и др)⁵².

В XVIII веке в России и других европейских странах возрастает интерес к Центральной Азии, что обусловило еще большее внимание к этнографической характеристике местного населения, его быту и культуре. В частности, интересными наблюдениями по теме исследования отличаются работы российского ученого П. Небольсина⁵³ и венгерского ученого Г. Вамбери⁵⁴.

⁴⁸ Ибн Сино Абу Али. Канон врачебной науки. В 10-ти томах. Т.1. Ташкент, 1996.

⁴⁹ Бируни Абу Райхан. Памятники минувших поколений. Избранные произведения. Т.1. Ташкент, 1968 (на узб. языке).

⁵⁰ Кашгари М. Девону лугати турк. Т.3. Ташкент, 1963.

⁵¹ Бобур З.М. Бобур-номе. Записки Бабура. Ташкент, 1993.

⁵² Марко Поло. М., 1955; Дженкинсон А. Путешествие в Среднюю Азию в 1558-1560 гг.// Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. Л., 1932. С.193.

⁵³ Небольсин П. Очерки торговли России со странами Средней Азии. СПб., 1856. С.124.

⁵⁴ Вамбери Г. Путешествие в Бухару. М., 1886. С.112-174.

Все вышеперечисленные работы имеют описательный характер и не содержат анализа, касающегося быта и культуры местного населения изучаемого ими региона.

Среди публикаций того времени, связанных с исследуемой проблемой, можно выделить и статью А.Д. Гребенкина⁵⁵, в которой содержатся важные сведения об укладе жизни и быта, обычаях, традициях и ритуалах узбеков. Работа ценна богатым наличием эмпирического материала, касающегося материальной культуры народа.

Более углубленный анализ вопросов, касающихся традиционной культуры узбеков, дан в работах А. Шишова, подробно описавшего быт сартов⁵⁶, супругов Наливкиных, внесших большой вклад в этнографическую характеристику образа жизни коренного населения Ферганской долины⁵⁷, П. Маева⁵⁸, Н.Г. Маллицкого⁵⁹, А.П. Хорошхина⁶⁰, Н.П. Остроумова⁶¹, Б. Григорьева⁶², А.И. Добромыслова⁶³, Н.С. Лыкошина⁶⁴, А. Миддендорфа⁶⁵ и других.

П. Маев и Н.Г. Маллицкий дали обстоятельную характеристику жилищ и поселений Ташкента в начале XX века. Н.Г. Маллицкий составил информативную этнографическую карту Ташкента с приложенными к ней историческими справками. Согласно отзывам специалистов, в свое время он являлся од-

⁵⁵ Гребенкин А. Узбеки // Русский Туркестан. Вып. II. М., 1872. С. 82.

⁵⁶ Шишов А. Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI. Ташкент, 1904.

⁵⁷ Наливкин В., Наливкина М. Очерки быта женщин туземного оседлого населения Ферганской долины. Казань, 1886.

⁵⁸ Маев П. Азиатский Ташкент // Материалы для статистики Туркестанского края. Вып. IV. СПб., 1876.

⁵⁹ Маллицкий Н.Г. Ташкентские махалля и мауза. М., 1927.

⁶⁰ Хорошхин А.П. Очерки Ташкента // Сборник статей, касающихся Туркестанского края. СПб., 1876.

⁶¹ Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы. Вып. I. Ташкент, 1890.

⁶² Григорьев В. Описание хивинского ханства и дороги туда из Сарайчиковой крепости // ЗРГО. Кн. 2. СПб., 1861.

⁶³ Добромыслов А.И. Ташкент в прошлом и настоящем. Ташкент, 1912.

⁶⁴ Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Пг., 1916.

⁶⁵ Миддендорф А. Очерки Ферганской долины. СПб., 1882.

ним из лучших знатоков истории города и всей области древнего Шаша.

В работах А. Миддендорфа, А.П. Хорошхина, Н.С. Лыкошина немало ценных, хотя довольно фрагментарных и разбросанных сведений, касающихся темы материальной культуры узбеков.

Особое место среди статей авторов, писавших не только в дореволюционное, но послереволюционное время, занимает работа Н.Н. Харузина, где наряду с другими вопросами дается сравнительное исследование юрты разных народов, основанное на материалах собственных наблюдений автора. Н.Н. Харузин прослеживает эволюцию развития юрты. В своей работе он рассматривает также типы постоянных жилищ, характерные для перехода «к полуседлости в лесной и степной областях»⁶⁶.

Вопросы системы питания узбеков и других среднеазиатских народов рассматриваются в работах Н. Ханькова, П. И. Небольсина, И. Гейер, Э.С. Вульфсон, А. Шишова, А. Остроумова⁶⁷.

Так, Н. Ханьков описал виды фруктов (виноград, яблоки, дыни и т.д.), выращиваемых на территории Бухарского ханства и приготовляемые из них продукты (патока, сушеный тут, сушеная дыня). П.И. Небольсин обратил внимание на порядок чаепития бухарцев, в частности, на *ширчой* (чай с молоком), и некоторые мясные блюда. А. Шишов подробно описал обычай чаепития у сартов, чайные лавки, базары и продаваемые на нем традиционные блюда. И. Гейер показал различные виды кондитерских изделий и застольных яств – *шурпа* (похлебка), *палов* (плов), *ковурдок* (мясо жаренное в собственном сале),

⁶⁶ Харузин Н.Н. История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России // ЭО.1896. № 1/2. С.24-25.

⁶⁷ Ханьков Н. Описание Бухарского ханства. СПб., 1943. С.121-124, 129, 134, 137; Небольсин П.И. Очерки торговли России со Средней Азией, Хивой, Бухарой и Кокандом (со стороны Оренбургской линии). СПб., 1856. С.16-17; Гейер И. Вверх по Пянджу (Путевые впечатления) // Русский Туркестан. Т.1. Приложение к газете «Русский Туркестан», 1899. С.4-5; Вульфсон Э.С. Как живут сарты. М., 1908. С.52-57; Шишов А. Пища и напитки // Таджики. Ташкент, 1910. С.118-127; Он же. Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI. Ташкент, 1904. С.43-48; Остроумов А. Сарты. Ташкент, 1896. С.67-80.

халваитар (сладкое обрядовое блюдо). Э.С. Вульфсон в работе, посвященной историко-этнографическому изучению узбеков Средней Азии начала XX века, остановился также на некоторых видах пищи и порядке её приема.

Таким образом, в первый историографический период авторы собрали богатый эмпирический материал, который был полезен для исследования. Однако в работах некоторых русских ученых (например, Н. Остроумова, Э.С. Вульфсона) снижается значение местных обычаев, которые они изучают. Свои, например, задачи, они выражали следующим образом: «исследование почвы, на которой приходится действовать»; «ознакомление с умственным развитием туземцев», «использование старых и изыскание новых средств слияния туземных народностей с русскими» и т.д. и т.п. В этих целях выдвигалась «настоятельная необходимость» «изучения быта, языка и нравов туземцев Туркестана и сопредельных стран»⁶⁸. Оценивая этот историографический период, можно сказать, что работы русских ученых, проводивших свои исследования в Туркестане после его завоевания, были написаны в ключе ориентализма⁶⁹.

Темы исследования касаются серии публикаций в газетах «Садои Туркистон» и «Садои Фаргона» на узбекском языке, где отражены народные традиции, обрядность, прослеживается процесс модернизации, развернувшийся в начале XX века в рамках джадидского движения⁷⁰, а также статьи М.Бехбудий, которые печатались в местных периодических изданиях того времени, рассматривающие традиционный уклад жизни коренного населения Туркестана⁷¹. Эти публикации имеют важ-

⁶⁸ Цит.по: Дониеров А.Х. Этнографические исследования в Узбекистане в XX веке: основные этапы, проблемы, перспективы развития. Дисс. докт. ист. наук. Ташкент, 2003. С.66.

⁶⁹ См. об ориентализме: Саид Эдвард. Ориентализм. СПб., 2006.

⁷⁰ См., напр.: Алимова Д.А. Историческое мировоззрение джадидов и их проекция будущего Туркестана // Туркистон мустақиллиги ва бирлиги учун кураш саҳифаларидан. Тошкент, 1996. С.8-20.

⁷¹ См.: Бехбудий М. Тарих ва жуғрофия // Ойна.1914. № 27. Б. 502-505; Его же. Бизга ислохот керак // Нажот.1917. № 18. 7 ноябр; Его же. Баёни хақиқат // Улуг Туркистон. 1917.12 июнь и др.

ное значение, так как они написаны носителями культуры, которые являлись современниками того времени. Но их заметки не носили системного, последовательного характера. Это был как бы первый опыт этнографических наблюдений за образом жизни жителей своего края изнутри⁷².

Оценивая в целом результаты историографического этапа колониального периода, отметим, что в то время в научный оборот был введен значительный материал по истории материальной культуры Средней Азии. Однако исследования этого периода, созданные на основе наблюдений и имеющие характер фрагментарных сведений были описательными и не содержали системного анализа материальной культуры узбеков.

Большинство этнографических трудов ученых-этнографов советского времени ориентируется на концепции коммунистической идеологии, они написаны в ключе марксистско-ленинских принципов. Тем не менее этнология, особенно в части, касающейся материальной культуры, как отмечал в своем докладе еще Д.К.Зеленин⁷³, была менее всего идеологизированной. В это время произошло заметное обогащение научных представлений, что в полной мере можно отнести к историографии изучаемой проблемы.

В методологическом плане для изучения материальной культуры узбеков очень важной является работа «Культура жизнеобеспечения и этнос», где поселения, жилища и пища сельского региона Армении анализируются с точки зрения системного и сравнительно-типологического подходов⁷⁴.

Развитие этнографических исследований в советский период по изучаемой проблеме было связано с подготовкой Институтом этнографии АН СССР совместно с этнографами союзных республик двух томов «Народы Средней Азии и Казахстана»

⁷² Дониеров А.Х. Этнографические исследования в Узбекистане в XX веке: основные этапы, проблемы, перспективы развития. Дисс. докт. ист. наук. Ташкент, 2003. С.71.

⁷³ См.: Данилин А. Секция этнографии Всесоюзного этнографического съезда // СЭ.1933. №2. С.114.

⁷⁴ Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983.

многотомной серии «Народы мира» в 1940-х – 1950-х годах. Для этих изданий были написаны разделы по материальной культуре каждого народа в рамках тех республик, где они проживали⁷⁵.

Особенно продуктивными для этнографической науки стали 50-е – 80-е годы XX века. В это время получают развитие этнографические экспедиции. Перед экспедициями, помимо детального изучения вопросов этногенеза узбекского народа, ставилась задача сбора полевого материала по материальной культуре. В значительной степени благодаря работе этих экспедиций смогли появиться исследования по культуре жизнеобеспечения народов Узбекистана⁷⁶.

Если брать отдельно каждую составную часть материальной культуры (жилище, одежда, пища), как это рассматривается в работе, то можно наблюдать, что в результате многолетних полевых исследований в советский период был накоплен богатейший материал по народной архитектуре как отдельных народов Средней Азии, их локальных групп и исторически сложившихся в их среде субэтносов (этнографических групп), так и обитающих в их окружении малых этносов и национальных групп.

Этнографические материалы, собранные в ходе экспедиций, касающиеся жилища узбеков Ферганской долины, нашли свое отражение в ряде публикаций А.К. Писарчик⁷⁷. Ученый этнограф

⁷⁵ Народы Средней Азии и Казахстана. Т.1. М., 1962; Т.2. М., 1963.

⁷⁶ Сазонова М.В. К этнографии узбеков южного Хорезма // Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции (ТХАЭЭ). М., 1952; Задыхина К.Л. Узбеки дельты Амударьи // Там же; Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса // Там же; Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976; Кармышева Б.Х., Рассудова Р.Я., Моногарова Л.Ф., Снесарев Г.П. Этнографические очерки узбекского сельского населения. М., 1969; Захарова И.В. Материальная культура уйгуров Советского Союза // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып.2. М., 1959; Шаниязов К.Ш. Узбеки карлуки. Ташкент, 1964; Он же. К этнической истории узбекского народа. Ташкент, 1974; Шаниязов К.Ш., Исмаилов Х. Этнографические очерки материальной культуры узбеков конца XIX – начала XX в. Ташкент, 1981.

⁷⁷ Писарчик А.К. Строительные материалы и конструктивные приемы народных мастеров Ферганской долины в XIX – начале XX в. // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып.1. М., 1954. С.216-298; Она же. Меры длины, употреблявшиеся ферганскими мастерами строителями // Материальная культура Таджикистана. Вып.1. Душанбе, 1968. С.236-240.

в своих работах разработала и применила классификационный подход, который в своей основе опирается на типологический метод Б.В. Андрианова и Н.Н. Чебоксарова. А.К. Писарчик выделила на равнинной части Междуречья три группы районов: фергано-ташкентскую, самаркандскую и бухарскую.

Новый взгляд на методы, применяемые в этнологии советского периода, был раскрыт в исследовательских подходах при изучении узбекского традиционного жилища в статье О. Сухарева, вошедшей в фундаментальный сборник «Жилище народов Средней Азии и Казахстана»⁷⁸. В работе Х. Исмаилова рассматривается влияние политики коллективизации на формирование нового типа жилища⁷⁹. Важной и содержательной в методологическом плане для темы исследования является работа М.А. Хамиджановой, посвященная жилищу одного из среднеазиатских народов таджиков Матчи, которая отличается интересной трактовкой жилого пространства и анализом в семантико-семиотическом ключе⁸⁰.

Следует отметить, что народная архитектура была не только областью исследования этнографов. Самое пристальное внимание в советское время ей уделялось в многочисленных работах архитекторов. Так, в работе В.А. Нильсена дается обстоятельный анализ городской архитектуры Средней Азии, где он очень удачно применяет сравнительно-исторический подход⁸¹. Однако в научной литературе, посвященной архитектуре среднеазиатского жилища начала XX века, опубликованной в советское время, некоторые авторы оценивали ее отрицательно. В ней они находили лишь черты эклектики в сочетании с очень низким уровнем технического осуществления. В архитектуре среднеазиатских городов того времени якобы преоб-

⁷⁸ Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982.

⁷⁹ Исмаилов Х. Поселения и жилища сельского населения Ферганской долины// Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент, 1972. С.69-98.

⁸⁰ Хамиджанова М.А. Материальная культура матчинцев до и после переселения на вновь орошаемые земли. Душанбе, 1974.

⁸¹ Нильсен В.А. Архитектура Средней Азии V-VIII веков. Ташкент, 1966; Он же. У истоков современного градостроительства. Ташкент, 1988.

ладало увлечение мишурой, дешевыми видами декора, выполненными безвкусо⁸².

Результатом многолетних исследований В.Л. Ворониной явились публикации ряда работ, посвященных архитектурным особенностям традиционного жилища узбеков Ферганской долины и других регионов Средней Азии⁸³. Она выделила три школы народного зодчества: ферганскую, бухарскую и шахрисабзскую, подчеркнув при этом, что существенных различий между ними в XIX веке не наблюдалось. Проблемы народной архитектуры также представлены в работах искусствоведов Г.А. Пугаченковой, Л.И. Ремпель⁸⁴ и археологов С.П. Толстова, М.Е. Массона, и других⁸⁵.

Вопросы эволюции жилищ населения, территориально расположенного в степных районах южного Узбекистана, раскрываются в диссертационном исследовании О.Ибрагимова⁸⁶.

Вопросам традиционной одежды в советский период были посвящены научные публикации В.Г. Григорьева и О.А. Сухаревой, вышедшие в 30-40-е годы XX века⁸⁷. Они содержат очень интересный полевой материал. 50-60-е годы XX века для изуче-

⁸² Борисова Е.А., Каждан Т.П. Русская архитектура конца XIX – начала XX века. Ташкент, 1971, С.60.

⁸³ Воронина В.Л. Старые жилые дома в Фергане // Архитектура СССР (АС). 1940. №3. С.45-62; Она же. Узбекское народное жилище // Советская этнография (СЭ). 1949. №2. С.59-85; Она же. Народные традиции архитектуры Узбекистана. М., 1951; Она же. Жилище народов Средней Азии и климат // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С.48-69; Она же. Строительная техника древнего Хорезма // ТХАЭЭ. Т.1. М., 1952; Она же. Древняя строительная техника Средней Азии // Архитектурное наследие. 1953. №3.

⁸⁴ Пугаченкова Г.А. Восточная миниатюра как источник по истории архитектуры XV-XVI веков // Архитектурное наследие Узбекистана. Ташкент, 1958; Ремпель Л.И. Архитектурный орнамент Узбекистана. Ташкент, 1961.

⁸⁵ Толстов С.П. Древний Хорезм. М., 1978; Массон М.Е. Прошлое Ташкента // Известия АН Уз. ССР. 1954. №2; Бернштам А.Н. Древняя Фергана. Ташкент, 1951.

⁸⁶ Ибрагимов О.И. История развития жилища населения степных районов южного Узбекистана в конце XIX – начале XX в. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Ташкент, 1988.

⁸⁷ Григорьев В.Г. Тус-туппи. К истории народного узора Востока // Искусство. 1937. №7. С. 121-124; Сухарева О.А. К истории костюма населения г. Самарканда // Бюл. АНУз ССР. 1945. С.11-12.

ния материальной культуры в целом и для изучения одежды в частности можно назвать новым историографическим этапом. В это время О.А. Сухаревой были написаны фундаментальные труды, содержащие не только полевые материалы, но и исторические факты⁸⁸. В этих работах автор высказывает гипотезы, ставит методологические вопросы для обсуждения, анализируя материал, классифицирует его, использует сравнительно-исторический метод для интерпретации полевого и исторического материалов. В советский период появляются труды, где авторы четко систематизируют собранный материал. Внимания заслуживает, например, статья М.А. Бикжановой⁸⁹. Несмотря на описательность, она содержит систему изложения материала и элементы символично-интерпретационного анализа, в ней обстоятельно описаны функции женской верхней одежды (*мурсак*), трансформация этого вида одежды от носильной до использования ее на первом этапе изменений в свадебном обряде, а затем – в похоронно-поминальном.

В конце 70-х годов XX века на основе музейных материалов была опубликована работа Т.С. Абдуллаева и С.А. Хасановой «Одежда узбеков». Она содержит богатый изобразительный материал женской, мужской, детской одежды узбеков конца XIX – начала XX в. Эта работа может рассматриваться как альбом по узбекской одежде, но, тем не менее, здесь нашли отражение локальные особенности одежды узбеков всех регионов. В это же время был опубликован сборник «Костюм народов Средней Азии», содержащий очень ценные исследовательские работы, посвященные одежде узбеков. У.Л. Зады-

⁸⁸ Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып.1. М., 1954.; Она же. Тубетейки // Народное декоративное искусство Советского Узбекистана. Ташкент, 1954; Она же. Опыт анализа покровов традиционной «туникообразной» среднеазиатской одежды в плане их истории в эволюции (Историко-этнографические очерки). М., 1979; Она же. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX в.). М., 1982.

⁸⁹ Бикжанова М.А. Мурсак – старинная верхняя одежда узбеков г. Ташкента // Памяти М.С. Андреева. Труды Института истории, археологии и этнографии (ТГИАЭ) АН Таджикской ССР. Сталинабад, 1960. С.47-53.

хина и М.В. Сазонова анализируют мужскую одежду узбеков Хорезма⁹⁰. М.А. Бикжанова рассматривает традиционную одежду узбечек Ташкента конца XIX – начала XX вв.⁹¹. В работе приводятся также полевые материалы, заслуживающие внимания. Интересны данные об изменении формы воротника традиционного платья. Автор, описывая вертикальный ворот, привел объяснение появления завязок на нем из легенды об умерших детях жены Пророка Фатимы. Траурной ритуальной одежде узбеков Ташкента посвящена статья М. Рузиевой⁹². В это же время выходят работы Х. Исмаилова (одна из них в соавторстве с К.Ш. Шаниязовым), в которых на основе полевого материала рассматриваются покррой, отличительные черты женской и мужской одежды, способы ее изготовления и манера ношения. Несмотря на то, что работы носят эмпирический характер, их отличает попытка систематизировать богатый материал об одежде узбеков⁹³.

В историографическом плане заслуживает внимания сборник статей «Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана». Исследуемой проблеме посвящены статьи Н.П. Лобачевой⁹⁴; М.В. Сазоновой⁹⁵; Р.Я. Рассудовой⁹⁶. В них дается сравнительный анализ узбекской традиционной одежды.

⁹⁰ Задыхина У.Л., Сазонова М.В. Мужская одежда узбеков Хорезма конца XIX – начала XX в. // Костюм народов Средней Азии (Историко-этнографические очерки). М., 1979. С.151-169.

⁹¹ Бикжанова М.А. Одежда узбечек Ташкента конца XIX – начала XX в. // Костюм народов Средней Азии (Историко-этнографические очерки). М., 1979. С.133-151.

⁹² Рузиева М.Посмертная и траурная одежда узбеков г. Ташкента // Костюм народов Средней Азии (Историко-этнографические очерки). М., 1979. С. 169–174.

⁹³ Исмаилов Х. Анъанавий ўзбек кийимлари. Тошкент, 1979; Шаниязов К.Ш., Исмаилов Х. Этнографические очерки материальной культуры конца XIX – начала XX в. Ташкент, 1981. С.67-101.

⁹⁴ Лобачева Н.П. О некоторых чертах региональной общности в традиционном костюме народов Средней Азии и Казахстана // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.5-39.

⁹⁵ Сазонова М.В. Женский костюм узбеков Хорезма // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.90-107.

⁹⁶ Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (XIX – XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.139-157.

В статье Р.Я. Рассудовой довольно подробно описывается и анализируется ритуальная одежда новорожденного *чилля куйнак*, прослеживается генезис тканей и цвета, из которых шили одежду. Но в этих работах отсутствует анализ факторов, которые повлияли на трансформацию одежды.

В советский период выходят работы, посвященные *парандже*⁹⁷. В статьях авторы отмечают, что ношение специальных накидок (*паранджи*), которыми закрывались женщины, было связано с традициями доисламского периода, ими также показана социальная суть *паранджи*. В это время с этнографической точки зрения анализировались украшения, которые являются неотъемлемой частью одежды. Так, советский этнолог Н.Г.Борозна⁹⁸ дала обстоятельную характеристику традиционных украшений узбеков, описала поверья, ассоциировавшиеся с ношением того или иного украшения, раскрыла значение различных ювелирных камней и показала корни поверий, связанных с традиционными украшениями. В своих работах автор использовала сравнительный анализ, а интерпретируя материалы – семантический подход. В работах Н.Г.Борозны отмечается, что корни поверий имеют связь с доисламскими традициями. Работы М.А. Бикжановой и Д.А. Фахретдиновой содержат богатый материал об узбекском ювелирном искусстве, хотя и носят эмпирический характер⁹⁹.

Для исследования одежды узбеков Ташкента в методологическом плане важны работы, опубликованные в советский период Н.И. Гаген-Торн, исследовавшей «магические» функции женского головного убора народов Восточной Европы¹⁰⁰,

⁹⁷ Пугаченкова Г.А. К истории паранджи // Советская этнография. 1952. №3. С.191-195; Лобачева Н.П. Почему мусульманки носили паранджу // Наука и религия. М., 1970. № 12. С.28-31.

⁹⁸ Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

⁹⁹ Бикжанова М.А. Ювелирное искусство // Народное декоративное искусство советского Узбекистана. М., 1955; Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988.

¹⁰⁰ Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. №5-6. С.76-88.

Г.С.Масловой, предметом исследования которой явилась роль одежды в восточнославянских обычаях и обрядах¹⁰¹, П.Г.Богатырева¹⁰², раскрывшего роль и значение социальных и семиотических знаков в материальной культуре.

Конкретный фактический материал по одежде ташкентских узбеков, представленный в настоящей монографии, полностью подтверждает универсальность сделанных в вышеуказанных исследованиях выводов о семантических корнях повседневной и ритуальной одежды.

Актуальность проблем народного питания, национальной кухни как важной сферы жизни каждого народа обусловила пристальное внимание исследователей к этим вопросам, которым посвящено немало публикаций¹⁰³ и диссертационных работ¹⁰⁴.

В этнографии Средней Азии тема традиционной народной пищи в советский период была изучена недостаточно, применительно к быту и традициям узбеков Ташкента эти вопросы специально не изучались.

О.А. Сухарева в своих трудах уделила значительное место пищевым промыслам, особенно кондитерских изделий в Бухаре конца XIX – начала XX века¹⁰⁵. Сведения о пище узбеков

¹⁰¹ Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984.

¹⁰² Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

¹⁰³ Бердыев М.С. Трансформация традиционной системы питания туркмен в наши дни // Советская этнография. 1985. №1. С.88-98; Бгажноков Б.Х. Традиционное и новое в застольном этикете адыгских народов // Советская этнография. 1987. №2. С.89-100; Оразов Р. Ритуальная пища туркмен // Материалы по исторической этнографии туркмен. Ашхабад, 1987. С.30-45; Григулевич Н.И. Этноэкологическое исследование локальных пищевых комплексов русских старожилов Армении // Советская этнография (СЭ). 1990. №1. С.114-125; Бобенко В.Я. Пища украинского населения Башкирии // СЭ.1989. №2. С.94-104 и др.

¹⁰⁴ Джикия Н.П. Культура питания грузинских горцев (по этнографическим материалам). Дисс...канд.ист. наук. Тбилиси, 1977; Палутув А.Е. Традиционная пища монгольских народов как историко-этнографический источник. Дисс...канд. ист.наук. М., 1979; Гонтарь Т.А. Народная пища украинцев Карпат. Дисс...канд. ист.наук. Львов, 1979; Артюх Л.Ф. Пища и питание украинского крестьянства конца XIX – XX в. (этнографическая характеристика). Дисс...канд. ист. наук. Киев, 1981 и др.

¹⁰⁵ Сухарева О.А. Позднефеодальный город Бухара конца XIX – начала XX века. Ташкент, 1962. С.120-127; Она же. Бухара конца XIX – начала XX века. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966. С.208-210.

по разным регионам Узбекистана кратко изложены в монографии, посвященной этнографии народов Средней Азии и Казахстана¹⁰⁶. Традиционная пища узбекского народа в этнографическом аспекте была изучена К.Ш. Шаниязовым¹⁰⁷. Отдельные виды национальных блюд населения Хорезма отражены в работе К.Л. Задыхиной¹⁰⁸. Важные сведения о некоторых блюдах и порядке их приготовления приведены на примерах узбеков и таджиков, проживающих в Постдаргомском районе Самаркандской области. Анализ ряда блюд сельского населения Ташкентской области встречается и в работе А.Н. Жилиной¹⁰⁹. В ряде публикаций описана технология приготовления узбекских блюд¹¹⁰.

Таким образом, к концу второго историографического этапа в осмыслении общей истории материальной культуры узбеков были достигнуты определенные успехи: работы стали систематизированными, появились исследования методологического характера, анализ работ по материальной культуре стал проводиться по различным схемам, связанным с типологией.

Но, к сожалению, в общем объеме работ преобладали исследования эмпирического характера. В них отсутствовал анализ влияния политических, социальных, экономических и других факторов на развитие и трансформацию элементов материальной культуры, ее генезис и эволюцию.

С.А. Арутюнов отмечал, что материальная культура в советский период очень редко осмыслялась теоретически. Это было связано с боязнью впасть в географический детерми-

¹⁰⁶ Народы Средней Азии и Казахстана. Т.1. М., 1962. С.304-313.

¹⁰⁷ Шаниязов К.Ш. О традиционной пище узбеков // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент, 1972. С.96-118; Шаниязов К.Ш., Исмаилов Х.М. Этнографические очерки материальной культуры узбеков конца XIX – начала XX века. Ташкент, 1981.

¹⁰⁸ Задыхина К.Л. Узбеки дельты Амударьи // ТХАЭЭ. М., 1952.

¹⁰⁹ Жилина А.Н. Современная материальная культура сельского населения Ташкентской области Уз ССР // Материальная культура народов Средней Азии и Казахстана. М., 1966. С.140-145.

¹¹⁰ Махмудов К. Узбекские блюда. Ташкент, 1960; Махкамов Г.М., Погосьянц А.И., Свинкин С.Н. Узбекские лепешки. Ташкент, 1961.

низм¹¹¹, объяснявший все явления социальной, экономической и политической жизни природными условиями. В советское время официально существовал единственный марксистский метод¹¹², объясняющий их социальными причинами, которому приходилось следовать. Исторический материализм или марксистский метод сам по себе был не плох, о чем говорят работы близких по методологии к марксизму американских социологов и антропологов¹¹³, но нужны были и другие методы. С.А. Арутюнов отмечал, что только марксистский подход, например, в изучении образа народов был недостаточным, так как идея одного из его положений заключалась в том, что если экономика достигла достаточно высокого уровня, то она на любой почве и в любом климате произведет какой-то успешный плод. Но на самом деле географический детерминизм существует и детерминирует многое, например орудия труда и способы ведения хозяйства¹¹⁴.

Работы советского периода в основном ограничивались хронологическими рамками конца XIX – начала XX века. Несмотря на положительный вклад, который внесли в науку этнографические исследования, в них наблюдалось искусственное разделение на традиционное и новое в жизни населения, когда правдиво зафиксированная традиционная культура излагалась отдельным абзацем и относилась к прошлому. Надо отметить, что прогнозы авторов научной этнографической литературы о том, что традиционный характер среднеазиатского общества исчезнет в ближайшей перспективе¹¹⁵, не оправда-

¹¹¹ Арутюнов С.А. От спокойной к ускользающей материальности: о проблемах этнографического изучения материальной культуры (интервью Н.В. Богатырь) // ЭО.2011.№5.С.13.

¹¹² Там же. С.11.

¹¹³ Салинс М. Экономика каменного века. М.,1999; Harris M. Cultural Materialism: the Struggle for a Science of Culture. Oxford. England, 2001.

¹¹⁴ См. об этом: Арутюнов С.А. От спокойной к ускользающей материальности: о проблемах этнографического изучения материальной культуры (интервью Н.В. Богатырь) // ЭО.2011.№5.С.13,14.

¹¹⁵ Бикжанова М.А. Семья в колхозах Узбекистана. Ташкент, 1959. С.135-136; Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе // Му-сультманская Средняя Азия. М., 1989. С.132.

лись, о чем свидетельствуют наши новые материалы.

В годы независимости научные изыскания, касающиеся материальной культуры, продолжались. В 90-е годы XX века влияние коммунистической идеологии значительно ослабло. Для многих исследований этого периода были характерны анализ и интерпретация в ключе семантического подхода и метода символизма, работы стали отличаться более четкой систематизацией фактов и событий, расширился период исследования, в них начали проследиваться трансформации периода XX – начала XXI века. Публикация исследований в рамках марксистско-ленинской идеологии стала уходить в прошлое.

Внимания заслуживает монография узбекского ученого этнолога У.С. Абдуллаева о межэтнических отношениях в Ферганской долине, где наряду с другими проблемами рассматривается и межэтническое взаимовлияние как в вопросах всего комплекса материальной культуры, так и межэтнических традиций в возведении традиционного жилища. Нужно отметить, что У.С. Абдуллаев для анализа собранного им богатого полевого материала использует сравнительный подход, который включает в себя как историко-генетический, так и историко-диффузионный метод для выявления заимствований элементов культуры народами, проживающими в этноконтактной зоне¹¹⁶.

Своего рода событием стал выпуск сборника «Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана», где представлены статьи как российских этнологов, так и ученых из среднеазиатских государств и Казахстана¹¹⁷. Материалы сборника посвящены переносным типам жилищ скотоводческого населения данного региона. Узбекского жилища касается статья Б.Х.Кармышевой, которая обращает внимание читателя на два вопроса, недостаточно описанных в литературе: товарный характер производства остова юрт в Узбекистане в конце XIX века и взаимодействие кочевой и оседлой культур, в результате чего, например, юрта использовалась частью оседлого земле-

¹¹⁶ Абдуллаев У.С. Фаргона водийсида этнослараро жараёнлар. Тошкент, 2005.

¹¹⁷ Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000.

дельческого населения в качестве летнего сезонного жилища. Статья ценна тем, что проблема типологии переносного жилища малоизучена. Анализируя материал, Б.Х.Кармышева использует сравнительный анализ, типологический и региональный подходы¹¹⁸.

Из материалов указанного сборника важное значение для изучения узбекского жилища имеет статья У.Джахонова, где автор обстоятельно анализирует различные виды сезонного жилища таджикского населения долины р. Сох. Он отмечает, что таджики здесь живут в окружении узбеков и киргизов, часто смешано с ними, поэтому выделенные У.Джахоновым виды сезонного жилища встречаются и у этих народов. В статье автор рассматривает как постоянные жилища, так и временные: переносные и непереносные. Автор делает попытку выделения их типов¹¹⁹.

Важными для исследования в методологическом плане являются статьи, опубликованные в этом сборнике, посвященные жилому пространству туркмен и казахов, где раскрывается семантическая концепция дома. А.Оразов и Д.Чарыев¹²⁰ подробно описывают и анализируют обряды и обычаи, касающиеся каждой части туркменской юрты: крыши, двери, порога. Оригинально преподносятся обычаи по установке переносного жилища. А.Толубаев¹²¹ исследует казахское жилище с точки зрения вложенного в него символа, знака, идеологии, отражающихся в различных представлениях, верованиях, обрядах. Автор статьи пытается проследить тесную связь и параллель между обрядово-концептуальной моделью мира и

¹¹⁸ Кармышева Б.Х. Основные виды переносного жилища узбеков // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С.50-78.

¹¹⁹ Джахонов У. Сезонные жилища таджиков долины Сох в конце XIX – начале XX века // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С.146-153.

¹²⁰ Оразов А., Чарыев Д. Некоторые верования и обряды туркмен, связанные с юртой (XIX – начало XX века) // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000.

¹²¹ Толубаев А. Юрта в представлениях, верованиях и обрядах казахов // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000.

юрты в представлениях народа. Он также останавливается на семантике и функциональном назначении каждой части казахской юрты, которую в горизонтальной плоскости делит на семь частей.

Собранный полевой материал, представленный автором в монографии, полностью подтверждает правоту и универсальность сделанных в этих статьях выводах о глубинных истоках мифологической концепции элементов жилого пространства.

Статья российского ученого А.Жилиной, вышедшая в 90-е годы XX века, имеет немаловажное значение для изучения традиционного жилища узбеков. Она интересна с точки зрения методологического подхода и научного содержания. В ней автор приводит сравнительный анализ различных типов традиционных жилищ земледельческого населения Средней Азии, используя типологический и региональный подходы, ограничивая, к сожалению, хронологические рамки XIX – началом XX в.¹²²

Традиционному жилищу, обрядам и обычаям, связанным с ним, посвящена статья этнологов О.Б. Буриева и Х. Турсунпулата¹²³, в которой раскрывается проблема обрядовой сферы строительства узбекского жилища. В ней на сравнительном материале характеризуются ритуалы, связанные со строительством дома каршинских узбеков. В статье Х.Кичкилова, где дается описание юрты узбекских кунгратов, ценной тем, что проблема узбекской юрты еще малоизучена, автор делает попытку проанализировать и осмыслить полевые материалы о переносном жилище узбеков¹²⁴.

С новых позиций написана диссертация И.М. Хужахонова, посвященная этнорегиональным особенностям традиционного жилища сельского населения Ферганской долины. Автор

¹²² Жилина А.Н. Типы традиционного жилища сельского оседлого земледельческого населения Средней Азии (XIX – начало XX в.) // ЭО.1997. №2. С.50-63.

¹²³ Бўриев О.Б., Турсунпўлат Х. Анъанавий уй қуриш билан боғлиқ расм-русумлар // Ўзбек халқи боқий қадриятлари (этнотарихий лавҳалар). Қарши. 2005. Б. 83-94.

¹²⁴ Кичкилов Х. Юрты узбекских кунгратов и их оборудование // Бойсун бахори. Конференция материаллари тўплами. Тошкент, 2003. Б.45-51.

использует типологический и региональный подходы, отмечая, что наряду с практическим значением жилища имели также и особую семантическую роль в духовных представлениях народа¹²⁵.

Среди исследований периода независимости, посвященных узбекскому народному костюму, работы этнологов И.Джаббарова, который приводит множество сведений о традиционной одежде узбеков, выделяя комплект одежды (*сарпо*), даримый на свадебных торжествах, описывая украшения и косметические средства¹²⁶, У.С.Абдуллаева, наряду с другими элементами материальной культуры анализирующего генезис и эволюцию традиционного костюма Ферганской долины, факторы, повлиявшие на его трансформацию в изучаемый период¹²⁷, монография З.И. Рахимовой, на основе средневековой миниатюрной живописи исследовавшей костюм Бухары и Самарканда XVI–XVII в.¹²⁸ В годы независимости одежда изучалась не только этнологами, но и искусствоведами. Так, Л.В. Ундерова изучила узбекскую народную одежду с точки зрения ее конструктивно-декоративных и нравственно-духовных особенностей, а также своеобразия национального покроя. Используя сравнительный анализ, Л.В. Ундерова показывает локальные особенности одежды узбеков различных регионов Узбекистана. Хронологические рамки исследования охватывают полностью XX век¹²⁹.

Интерес для истории изучения узбекской одежды представляют труды, основанные на материалах музеев. Так, альбом

¹²⁵ Хужахонов И.М. Этнорегиональные особенности традиционного жилища сельского населения Ферганской долины. Автореф. дисс...канд.ист.наук. Ташкент, 2007.

¹²⁶ Джаббаров И.М. Узбеки. Ташкент, 2007.

¹²⁷ Абдуллаев У. Отражение межэтнических связей в материальной культуре народов Ферганской долины в конце XIX – начале XX в. // Узбекистон тарихи. Ташкент, 1999. №4. С.62-69.

¹²⁸ Рахимова З.И.К истории костюма народов Узбекистана. Костюм Бухары и Самарканда XVI – XVII веков (по данным средневековой миниатюрной живописи). Ташкент, 2005.

¹²⁹ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX – XX веков. Ташкент, 1994.

Н. Садыковой знакомит с помощью красочных фотографий с узбекской одеждой таких областей, как Ташкентская, Ферганская, Хорезмская, Бухарская, Самаркандская¹³⁰. Музейные материалы украшают и сводный альбом об узбекских тюбетейках искусствоведов И. Богословской и Л. Левтеевой¹³¹, который отражает региональные особенности тюбетеек, трансформационные процессы, происходившие в традиционных головных уборах разных областей Узбекистана, раскрывает семантический смысл различных узоров и корни их происхождения. Авторы удачно интерпретируют материал, анализируя смысловую нагрузку тюбетеечных узоров.

В третий историографический период вышла также статья О.В. Горшуновой¹³², написанная в новом ключе, в которой анализируются вопросы, связанные с одеждой узбекских женщин, рассматриваемые через призму эстетических представлений. В качестве хронологического периода взят конец XIX и весь XX век. Автор предлагает свою гипотезу о причинах изменений в традиционной одежде, отмечая среди них не только социально-экономические и политические факторы, но и психологические, подчеркивая, что консерватизм в костюме связан как с уровнем религиозного, так и этнического самосознания.

В методологическом плане, касающемся семантического подхода к изучению *бельбог* (пояс) ташкентских узбеков, важна статья А.К. Байбурина¹³³, обратившего внимание на символическую нагрузку пояса в традиционной культуре.

Локальным особенностям национальной одежды жителей Бухары посвятил свою статью К. Джумаев¹³⁴. Анализируя традиционный костюм, подчеркивая характерные особенности

¹³⁰ Содиқова Н. XIX–XX асрларда ўзбек миллий кийимлари. Тошкент, 2001.

¹³¹ Богословская И., Левтеева Л. Тюбетейки Узбекистана XIX – XX веков. Ташкент, 2006.

¹³² Горшунова О.В. Внешний облик узбекской женщины: эволюция эстетических представлений (конец XIX – конец XXв.) // ЭО. 2001. №5. С.18-30.

¹³³ Байбурин А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т.45. СПб., 1992.

¹³⁴ Джумаев К. Традиционная бухарская одежда конца XIX – начала XX в. // Общественные науки в Узбекистане (ОНУ). 2002. №5. С.36-38.

бухарского костюма, автор использует сравнительный метод и региональный подход. Но, к сожалению, К.Джумаев ограничивается «традиционным» периодом конца XIX – начала XX века. Тема одежды Сурхандарьинского оазиса прозвучала в статьях Б.Нодир¹³⁵ и Турсуновых С.Н. и Н.Н.¹³⁶, где авторы используют сравнительный метод и региональный подход.

Большое внимание в этнографической литературе 90-х годов XX века уделялось новой оценке женской верхней одежды – *парандже*. Так, в статье российского этнолога Н.П. Лобачевой¹³⁷ представлен генезис и эволюция одежды мусульманки Средней Азии. Подробно анализируются этапы трансформации *паранджи*, причины, согласно которым мусульманка должна ходить с покрытой головой.

Истории развития паранджи, социальной сути женской уличной накидки и последствиям ее ликвидации в советское время для женщин-мусульманок посвящены статьи узбекского ученого Д.А. Алимовой¹³⁸. Автор подходит к раскрытию проблемы, используя метод историзма, сравнительного анализа, историко-генетического подхода. Интерес представляет и статья таджикского этнолога Р.Рахимова, в которой он дает свое толкование генезиса и эволюции женской верхней одежды – *паранджи*. Автор предлагает свою гипотезу. В частности, он пишет: «По всей видимости, на стадии переориентации религиозного сознания жителей покоренных исламом Средней Азии с прежних установок мироощущения на новые (мусульманские) ценности наметился некий крен, связанный с различиями в видении мира мужчинами и женщинами. Известно, что в традиционных восточных обществах женский уклад ме-

¹³⁵ Нодир Б. Сурхондарёлик кунгирот аёлларининг миллий либослари // Санъат. Тошкент. 2002. №3. Б.27-30.

¹³⁶ Турсунов С.Н., Турсунов Н.Н. XIX аср охири – XX аср бошларида Жанубий Сурхон воҳаси аҳолисининг миллий либослари // Ўзбекистонда ижтимоий фанлар. Тошкент, 2003. №4. Б.57-60.

¹³⁷ Лобачева Н.П. К истории паранджи // ЭО. 1996. №6. С.78.

¹³⁸ Алимова Д.А. Была ли необходимость в движении «Худжум»? // Литература и искусство Узбекистана (на узбекском языке). 1992. 11 сентября; Alimova D.A. Historian's vision of khudjum // Central Asian Survey. Vol.17. 1998.

нее восприимчив к внешнему влиянию. Это обстоятельство позволяет сохранять элементы историко-культурного опыта намного дольше женщинам, чем мужчинам, ориентированным на мир в динамике. Поэтому мужская часть населения восприняла новую религию, а женская половина, при очевидном мусульманском самосознании и восприятии существующих обычаев мусульманскими, во многом продолжает оставаться приверженной прежним верованиям»¹³⁹.

В третий историографический период по теме национальной узбекской одежды было защищено несколько диссертаций. Так, богатый полевой материал по одежде женщин Нураты содержится в исследовании Г.К.Юлдашевой¹⁴⁰, которая дает теоретическое обоснование особенностей одежды, свойственных лишь Нуратинскому оазису. Однако хронологические рамки работы – конец XIX – начало XX века. Сам по себе этот период имеет право на исследование, но дело в том, что, во-первых, он довольно подробно разработан российскими и отечественными учеными, и автор существенно облегчил свою задачу, написав работу по уже известной схеме, вложив в нее новый полевой материал. Во-вторых, респондентов, в воспоминаниях которых мог бы отразиться этот период, на начало 90-х годов XIX века осталось не так много. Это касается не только работы данного автора, но и тех исследований, в которых дается материал по уже известной схеме и разработанному периоду. С точки зрения сравнительного анализа интересна диссертация и статьи М.Ибрагимовой¹⁴¹, в которой автор характеризует

¹³⁹ Рахимов Р.Р. «Завеса тайны» (о традиционном женском затворничестве) // ЭО. 2005. №3. С.17.

¹⁴⁰ Юлдашева Г.К. Традиционная одежда и украшения женщин Нуратинской долины (конец XIX – начало XX в.). Автореф. дисс...канд. ист. наук. Ташкент, 1995.

¹⁴¹ Ибрагимова М. Своеобразие традиционной женской одежды Сурхандарьи // Материалы международной научной конференции. Бойсун.14-19 мая 2003. Ташкент, 2003. С.65-68. Она же. Аньанавий такинчоклар ва улар билан боғлиқ афсунгарлик удумлари // Общественное мнение. Права человека. Ташкент, 2004. №2. С.130-134; Она же. Традиционная одежда и украшения населения Сурхандарьинского оазиса (конец XIX – начало XX в.). Автореф. дисс...канд. ист. наук. Ташкент, 2004.

своеобразные черты одежды узбеков Сурхандарьинского региона. В работе С.Т.Давлатовой¹⁴² используется сравнительный метод, с помощью которого автор анализирует процессы, повлиявшие на развитие кашкадарьинской одежды на протяжении всего XX века.

Научная литература, посвященная системе питания узбеков, опубликованная в период независимости, имеет не очень большой пласт – это переиздание работы А. Фитрата¹⁴³, где имеются отдельные данные о кулинарии эмирского дворца и порядке приема повседневной пищи в среде господствующего класса и простого народа конца XIX – начала XX века. В это же время М.Б. Курбанова защитила кандидатскую диссертацию, которая посвящена традиционной пище узбеков и таджиков Бухарского оазиса. В ее исследовании содержится богатый эмпирический материал, в нем описывается не только традиционная пища узбеков, но и связанная с ней символика, используется сравнительно-исторический анализ¹⁴⁴. К сожалению, хронологические рамки исследования ограничены концом XIX началом – XX века, а современная система питания отмечается вкратце отдельным абзацем. Традиционной пище узбеков Сурхандарьинского оазиса посвящена монография М.Файзуллаевой¹⁴⁵, хронологический период работы которой охватывает первую половину XX века. На материалах региональной этнографии в работе с помощью сравнительно-исторического метода отражены локальные варианты ритуальных блюд населения региона с учетом значения этнокультурных контактов. М.Файзуллаева дает описание исторической картины, на фоне которой развивались обряды и обычаи, связанные с пищей, но, к сожалению, в работе не совсем четко

¹⁴² Давлатова С.Т. Трансформация традиционной одежды узбеков кашкадарьинского оазиса (конец XIX – начало XX века) // Автореф. дисс...канд.ист.наук. Ташкент, 2006; Она же. Қашқадарё миллий кийимлари: анъанавийлик ва замонавийлик. Тошкент, 2006.

¹⁴³ Фитрат А. Период господства Эмира Алимхана. Ташкент, 1992. С.39.

¹⁴⁴ Курбанова М.Б. Традиционная пища узбеков и таджиков Бухарского оазиса. Автореф. дисс...канд. ист. наук. Ташкент, 1994.

¹⁴⁵ Файзуллаева М. Ўзбек таомлари билан боғлиқ анъаналар. Тошкент, 2010.

показаны изменения, происшедшие в пище на протяжении за-
явленного периода.

В методологическом плане для изучения представлений о пище и застольном этикете важными являются статьи Б.Х. Бгажнокова, который вводит в научный оборот термин «пищевой аниматизм»¹⁴⁶, и А.С. Кочкунова, проанализировавшего с точки зрения системного анализа, трапезы различного таксономического уровня кыргызов¹⁴⁷.

Духовная сторона элементов материальной культуры, или обрядов и обычаев, связанных с жилищем, одеждой и пищей наряду с другими вопросами, рассматривается в работе узбекского этнолога А.А. Аширова¹⁴⁸, который в новом ключе через призму исторических корней возникновения того или иного обряда раскрывает ритуальную сторону элементов материальной культуры. Генезис и эволюцию обрядов автор связывает с архаическим мышлением носителей культуры, умело применяя сравнительно-исторический, символично-интерпретативный методы в выявлении корней ритуальной системы узбеков.

Таким образом, в период независимости были опубликованы интересные научные труды и защищены диссертации, посвященные материальной культуре узбеков, авторами которых являются как отечественные, так и российские ученые. В этот период наблюдается постепенный отход от старых позиций, на которых развивалась этнология в советское время. Однако проблема традиционного пищевого комплекса узбеков в этот историографический период изучалась недостаточно. В работах авторов, исследовавших жилое пространство и одежду узбеков, метод описательности превалирует над аналитическим. Применение тех или иных подходов часто декларируется, в то время как глубокий анализ отсутствует. Но в целом

¹⁴⁶ Бгажноков Б.Х. Культ пищи и пищевой аниматизм // ЭО. №2. 2001.

¹⁴⁷ Кочкунов А.С. Система питания кыргызов // *Sosyal Bilimler Dergisi*. 2003. №8. С.217.

¹⁴⁸ Аширов А.А. Ўзбек халқининг қадимий эътиқод ва маросимлари. Тошкент, 2007.

работы третьего историографического периода отличались в значительной степени инновационным характером теоретико-методологических подходов.

Отдельно необходимо отметить труды зарубежных ученых, изучавших культуру узбеков, но косвенно связанных с темой исследования. Среди них выделяется книга американского ученого Эдварда Олварса «Современные узбеки»¹⁴⁹, в которой основное внимание уделяется идентичности узбеков, а также узбекским традициям. В публикациях французского ученого Хабибы Фатхи приведены сведения о генезисе женской обрядово-ритуальной практики центральноазиатского региона, в частности Ферганской долины¹⁵⁰. В статье английского ученого Д.Кандиоти, написанной в соавторстве с узбекским этнологом Н.Х. Азимовой, анализируется участие женщин в религиозных ритуалах и обрядах жизненного цикла узбеков Узбекистана в советское время и в годы независимости, определяются факторы, влиявшие на обрядность в годы советского времени¹⁵¹. Непосредственно с темой исследования связана статья Рассела Занки о критериях определения «хорошая еда» узбеками, проживающими как в городе, так и в сельской местности Узбекистана, в которой отмечается, что под хорошей едой узбеки в большинстве своем подразумевают жирную пищу. В статье сравнивается степень предпочтения калорийной еды узбеками, населением США и Европы¹⁵².

Ряд научных публикаций зарубежных авторов касается кос-

¹⁴⁹ Edward A. Allworth. *The Modern Uzbeks*. Standford, California. 1990.

¹⁵⁰ Habiba Fathi. *Femmes d'autorite dans l'Asie centrale contemporaine*. Paris, 2004; ее же. Смысл женских ритуалов Биби Мушкулькушод и Биби Сепанбе в современной Центральной Азии // Традиционные и современные этнокультурные процессы в Центральной Азии. Ташкент, 2005. С.13-24.

¹⁵¹ Denis Kandiyoti, Nadira Azimova. *The Communal and the Sacred: Women's Worlds of Ritual in Uzbekistan* // *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 10. №2 (Jun., 2004), pp.327-349.

¹⁵² Russel Zanka. *Fat and All That: Good Eating The Uzbek Way* // *Everyday Life in Central Asia :past and present*. Edited by Jeff Sahadeo and Russell Zanka. Bloomington, 2007.

венно¹⁵³ или прямо жилища¹⁵⁴, одежды¹⁵⁵, причесок¹⁵⁶, пищи¹⁵⁷ различных народов с их своеобразным характером подходов и интерпретаций¹⁵⁸. Так, в статьях Сюзан Браун и Энтони Роббин анализируется связь жилого пространства с современ-

¹⁵³ *Feminism and Islam*. New York, 1996.

¹⁵⁴ David Gilmore Social Organization of Space: Class, Cognition, and Residence in a Spanish Town // *American Ethnologist*. Vol. 4. No.3 (Aug., 1977), pp.437-451; Richard J. Parmentier House Affiliation Systems in Belau // *American Ethnologist*. Vol.11. No.4. Social Structure and Social Relations (Nov., 1984), pp.656-676 and etc.

¹⁵⁵ Paul Titus Islam and the Evil Demon // *American Anthropologist*. New Series. Vol.97. No.3 (Sep., 1995), pp.543-548; Suzanne Brenne Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "The Veil" // *American Ethnologist*. Vol.23. No.4 (Nov., 1996), pp.673-697; Carrie Yang Costello Changing Clothes: Gender Inequality and Professional Socialization // *NWSA Journal*. Vol.16. No.2 (Summer, 2004), pp.138-155 and etc.

¹⁵⁶ Jeannette Marie Mageo Hairdos and Don'ts: Hair Symbolism and Sexual History in Samoa // *Man*, New Series. Vol.29. No.2 (Jun., 1994), pp.407-432.

¹⁵⁷ Laderman Carol. A New Approach to the Analysis of Food Avoidances // *American Ethnologist*. Vol. 8. No. 3. Symbolism and Cognition (Aug., 1981), pp.468-493; Publi Haldis Haukanes Sharing food, sharing taste? Consumption practices, gender relations and individuality in Czech families // *Anthropology of food* [Online]. December 2007; Marcos S. Queiroz Hot and Cold Classification in Traditional Iguape Medicine // *Ethnology*. Vol.23. No.1 (Jan., 1984), pp.63-72; and etc.

¹⁵⁸ Susan Drucker-Brown House and Hierarchy: Politics and Domestic Space in Northern Ghana // *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol.7. No.4 (Dec., 2001), pp.669-685; Antonius C. G. M. Robben Habits of the Home: Spatial Hegemony and the Structuration of House and Society in Brazil // *American Anthropologist*. New Series. Vol.91. No.3 (Sep., 1989), pp.570-588; Jane Schneider and Annette B. Weiner Cloth and the Organization of Human Experience // *Current Anthropology*. Vol.27. No.2 (Apr., 1986), pp.178-184; Cherubim A. Quizon Costume, Kostyom, and Dress: Formulations of Bagobo Ethnic Identity in Southern Mindando // *Ethnology*. Vol.46. No.4. Fall 2007, pp.271-288; Jeannette Marie Mageo Hairdos and Don'ts: Hair Symbolism and Sexual History in Samoa // *Man*, New Series. Vol.29. No.2 (Jun., 1994), pp.407-432; Laderman Carol. Symbolic and Empirical Reality: A New Approach to the Analysis of Food Avoidances // *American Ethnologist*. Vol.8. No.3. Symbolism and Cognition (Aug., 1981), pp.468-493; Claude Paque. Infant Salt Taboos in Morocco // *Current Anthropology*. Vol.25. No.2 (Apr., 1984), pp.237-238. Thomas W. Neumann, Margaret L. Arnott, Paul T. Baker, Paul A. Dahlquist A Biocultural Approach to Salt Taboos: The Case of the Southeastern United // *Current Anthropology*. Vol.18. No.2 (Jun., 1977), pp.289-308; Gross Joan, Rosenberger Nancy. Food Insecurity in Rural Benton County: An Ethnographic Study. *Rural Studies Paper*. Corvallis, OR, November 2005; Gross Joan, Rosenberger Nancy. The Double Binds of Getting Food among the Poor in Rural Oregon // *Food, Culture and Society: An International Journal of Multidisciplinary Research*. Vol.13. No.11. March 2010, pp.47-70.

ностью¹⁵⁹. Джейн Шендер и Аннет Винер раскрывают способы ритуального использования одежды и тканей¹⁶⁰. Черубин Куизон связывает конструирование этнической идентичности с традиционным костюмом¹⁶¹. Женнет Магео реконструирует историю гендерной политики исследуемого этноса с помощью изменяющихся женских причесок и их символики¹⁶². Кэррол Лидерман рассматривает представления народов Малайзии, связывающих свойства соли с магией¹⁶³. Идентичная идея прослеживается и в статье Глауд Паку, которая изучает ритуалы, связанные с солью среди марокканского народа¹⁶⁴. Томас Ньюман в соавторстве с другими авторами идентифицирует представления народов о запрете на соль с функциями организма и здоровьем человека¹⁶⁵.

Таким образом, зарубежные авторы анализировали материальную культуру и ее изменения через структуру социальных и политических связей в обществе и гендерных взаимоотношений, объясняя многие ритуалы климатическими условиями и географическим положением исследуемого региона, функциями организма и здоровьем людей.

В связи с тем, что предметом исследования является мате-

¹⁵⁹ Susan Drucker-Brown *House and Hierarchy: Politics and Domestic Space in Northern Ghana* // *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol.7. No.4 (Dec., 2001), pp.669-685; Antonius C. G. M. Robben *Habits of the Home: Spatial Hegemony and the Structuration of House and Society in Brazil* // *American Anthropologist*. New Series. Vol.91, No.3 (Sep., 1989), pp.570-588.

¹⁶⁰ Jane Schneider and Annette B. Weiner *Cloth and the Organization of Human Experience* // *Current Anthropology*. Vol.27. No.2 (Apr., 1986), pp.178-184.

¹⁶¹ Cherubim A. Quizon *Costume, Kostyom, and Dress: Formulations of Bagobo Ethnic Identity in Southern Mindando* // *Ethnology*. Vol.46. No.4. Fall 2007, pp.271-288.

¹⁶² Jeannette Marie Mageo *Hairdos and Don'ts: Hair Symbolism and Sexual History in Samoa* // *Man*, New Series. Vol.29. No.2 (Jun., 1994), pp.407-432.

¹⁶³ Laderman Carol. *Symbolic and Empirical Reality: A New Approach to the Analysis of Food Avoidances* // *American Ethnologist*. Vol.8. No.3. Symbolism and Cognition (Aug., 1981), pp.468-493.

¹⁶⁴ Claude Paque. *Infant Salt Taboos in Morocco* // *Current Anthropology*. Vol.25. No.2 (Apr., 1984), pp.237-238.

¹⁶⁵ Thomas W. Neumann, Margaret L. Arnott, Paul T. Baker, Paul A. Dahlquist *A Biocultural Approach to Salt Taboos: The Case of the Southeastern United* // *Current Anthropology*. Vol.18. No.2 (Jun., 1977), pp.289-308.

риальная культура узбеков, проживающих в традиционных *махаллах* города Ташкента отдельной группой, отметим работы об истории городов¹⁶⁶ и *махаллей*¹⁶⁷, где раскрываются особенности городов, деление их на части, на квартальные общины. Внимание к этим вопросам можно наблюдать во все указанные выше периоды. О.А. Сухарева в работах, посвященных Бухаре, четко разграничивала общее и особенное города. В статье, посвященной терминологии городов Средней Азии, автор анализирует возникновение и развитие терминов *махалля* и *гузар*, отмечая, что термин *махалля* в Бухаре в конце XIX – начале XX века не употреблялся для обозначения обычного жилого квартала. В этот период так именовались отдельные изолированные части города и пригороды¹⁶⁸. Раскрывая значение термина *гузар*, О. А. Сухарева отмечает, что в XVII веке *гузар* в Бухаре обозначал жилой квартал, а в восточных районах Междуречья (куда входила и территория Ташкента. – Г.З.) для обозначения кварталов закрепился термин *махалля*, а под *гузаром* там понимался перекресток, образовавшийся между соседними кварталами, где находился небольшой базарчик, обслуживающий жителей этих двух кварталов¹⁶⁹. В современный период в *махаллах* Ташкента *гузар* имеет то же значение. В работе Н.Г. Маллицкого отмечается, что жители Ташкента в начале

¹⁶⁶ Сухарева О.А. Бухара XIX – начало XX в. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966; Сухарева О.А. К истории городов Бухарского ханства (историко-этнографические очерки). Ташкент, 1958; Сухарева О.А. О терминологии, связанной с исторической топографией городов Средней Азии (куй, махалла, гузар) // Народы Азии и Африки. 1965. №6. С.101; Агзамова Г.А. XVI–XIX асрнинг биринчи ярмида Ўзбекистон шаҳарлари ва шаҳарлар ҳаёти. Тарих фанлари доктори илмий даражасини олиш учун тақдим этилган диссертация. Тошкент, 2000; Алимова Д.А.; Филанович М.И. История Ташкента (с древнейших времен до наших дней). Ташкент, 2009.

¹⁶⁷ Маллицкий Н.Г. Ташкентские махалля и мауза. М., 1927; Арифханова З.Х. Социально-демографическая характеристика ташкентских махаллей во II половине XIX – начале XX в. // Ўзбекистон тарихининг долзарб муаммоларига янги чизгилар. Тошкент, 1999. С.84-95.

¹⁶⁸ Сухарева О.А. О терминологии связанной с исторической топографией городов Средней Азии (куй, махалла, гузар) // Народы Азии и Африки. 1965. №6. С.103.

¹⁶⁹ Там же.

XX века проживали в *махаллях*, находившихся в черте города, где они жили зимой, и в летнем доме за городом (загородные участки земли назывались *маузой*), где они имели огороды и куда переселялись летом. Автор считал, что *маузы* отчасти были общественными, находились в пользовании отдельных кварталов¹⁷⁰. Узбекский этнолог З.Х. Арифханова утверждает, что загородные участки узбеков Ташкента до начала XX века были общественными и только в начале XX века *мауза*, *дала* (поле), *бог* (сад) стали переходить в частную собственность¹⁷¹. В статьях З.Х.Арифхановой, посвященных *махаллям* Ташкента, подробно прослеживается их история и топонимика¹⁷².

Анализ научной литературы, посвященной материальной культуре узбеков, показывает, что каждый из трех периодов, в которых развивалась этнология узбеков, имел свои особенности, отражавшие идеологию и политику своего времени. Однако научных работ, посвященных материальной культуре узбеков, где бы комплексно исследовались процессы ее трансформации на протяжении всего XX и начала XXI века создано не было. Это и предопределило необходимость данного исследования и дало основание говорить об острой необходимости по-новому взглянуть на процессы, происходящие в материальной культуре узбеков традиционной ташкентской *махалли*.

¹⁷⁰ Маллицкий Н.Г. Ташкентские махалли и мауза. Ташкент, 1927. С.109.

¹⁷¹ Арифханова З.Х. Современная жизнь традиционной махалли Ташкента. Ташкент, 2000. С.5.

¹⁷² Арифханова З.Х. Социально-демографическая характеристика ташкентских махаллей во II половине XIX – начале XX в. // Узбекистон тарихининг долзарб муаммоларига янги чизгилар. Тошкент, 1999. С.84-95; Арифханова З.Х. Роль махалли в возрождении национальных традиций узбекского народа // ОНУ. №7. 1998. С.25.

ГЛАВА II. ТРАДИЦИОННОЕ ЖИЛИЩЕ УЗБЕКОВ ТАШКЕНТА И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИЯ В XX – НАЧАЛЕ XXI В.

1. Поселения, усадьбы, жилища: особенности и динамика изменений

Жилище – один из наиболее существенных элементов материальной культуры, служащих удовлетворению необходимых потребностей человека. Оно формируется в определенной исторической обстановке под воздействием окружающей естественно-географической среды и социально-экономических условий жизни. Это – сложный культурный комплекс, выполняющий не только хозяйственно-бытовые, но и эстетические, религиозные, обрядовые, символические функции. Жилище тесно связано и с материальной, и с духовной жизнью народа, являясь отражением его исторического пути. На формирование жилища определенное воздействие оказывает также тип поселения, размер семьи и этнический состав населения.

Важнейшей группой поселений является город Ташкент, расположенный в равнинной части Междуречья на стыке оазисов со степью. А.К. Писарчик выделяет здесь три группы районов с характерными типами: фергано-ташкентскую, самаркандскую, бухарскую¹⁷³. В.Л. Воронина, занимавшаяся изучением городской архитектуры этого региона, отмечает несколько школ на-

¹⁷³ Писарчик А.К. Строительные материалы и конструктивные приемы народных мастеров Ферганской долины в XIX-начале XX в. // Среднеазиатский Этнографический Сборник. М., 1954. С.216-298.

родного зодчества: хорезмскую, ферганскую, бухарскую, шах-рисабзскую¹⁷⁴. По мнению А.К. Жилиной, равнинное жилище не имело между собой резких различий. Обычно оно состояло из одних и тех же элементов – комнаты, комнаты с передней и *айвана*; имело в подавляющем большинстве плоскую земляную и сходные конструкции стен – битая глина *пахса*, каркас с заполненным сырцовым кирпичом или *гуваля*¹⁷⁵.

В начале XX века жилище узбеков Ташкента представляло собой фергано-ташкентскую школу народного зодчества, которую, как и все направления с характерными типами жилищ равнинной части Междуречья, объединяет культура оседлых узбеков.

Собранные и изученные нами материалы показывают, что в исследуемый период происходили изменения традиционного жилого пространства ташкентских узбеков на фоне исторического процесса, включавшего такие события, как завоевание Туркестана Россией, период советской власти и обретение независимости.

История Ташкента насчитывает свыше двух тысяч двухсот лет¹⁷⁶. До его завоевания Российской империей в 1865 году город представлял собой типичный крупный торговый центр Туркестана, застроенный в основном одно- и двухэтажными глинобитными домами с запутанной сетью улиц.

Ташкент, известный в древности и средние века под названием Чач или Шаш, возник в пределах бассейна реки Чирчик¹⁷⁷. По данным археологии, древняя столица занимала территорию под застройкой города Ташкента XIX в. Центр ее находился между Чорсу, Эски-Джува и ул. Навои. В арабских источниках IX–X веков упоминается еще одно название Таш-

¹⁷⁴ Воронина В.Л. Народные традиции архитектуры Узбекистана. М., 1951. С.16.

¹⁷⁵ Жилина А.К. Типы традиционного жилища сельского оседлого земледельческого населения Средней Азии (XIX -начало XX в.)// ЭО.1997.№2.С.56.

¹⁷⁶ Алимова Д.А., Филанович М.И. История Ташкента (с древнейших времен до наших дней). Ташкент, 2009.С.143.

¹⁷⁷ Алимова Д.А., Филанович М.И. Указ. соч. С. 112.

кента – Бинкат¹⁷⁸. Его процветанию способствовало расположение на транзитном торговом пути, а также близость рудной базы. Именно в это время рудники Чаткальских и Кураминских гор продолжали активно разрабатываться. Металлургия и металлообработка играли важную роль в ремесленном производстве города¹⁷⁹.

Ташкент был одним из крупнейших городских центров средневекового Туркестана, находящегося вдоль реки Сырдарьи. Эта полоса городской культуры на границе оседлых земледельцев и скотоводов на протяжении веков играла выдающуюся роль в развитии экономики, торговых связей, политической истории Центральной Азии.

Таким образом, на развитие Ташкента влияли, с одной стороны, местонахождение на месте пересечения двух культур: оседлой и кочевой, с другой – близость к рудникам, а также иноэтническое окружение. Город, впитавший в себя этнические и культурные компоненты нескольких культур, отличался от Самарканда, Бухары и других городов. Это сказалось на особенностях поселенческой структуры города, что отразилось на названиях *махаллей* города Ташкента и структуре жилища. По сравнению с Бухарой, например, жители Ташкента имели загородные дома (*дала ховли*). Бухарские жители имели жилища только в черте города. Ташкент являлся средоточием торговли и ремесла. Он был многофункциональным, и базар являлся нитью, которая связывала различные ремесленные производства с покупателями.

Как и большинство древних городов Туркестана, Ташкент застраивался не по определенному плану, а естественным путем, разрастаясь во все стороны от центра. Еще в X веке город был обнесен высокой глиняной стеной с 12 воротами (*дарвоза*): Коймас, Коканд, Кашгар, Лабзак, Тахтапуль, Карасарай, Сагбон, Кукча, Чагатой, Самарканд, Камалон и Бешагач. От ворот начинались главные улицы, расходящиеся неправильными

¹⁷⁸ Цит. по кн.: Алимova Д.А., Филанович М.И. История Ташкента (с древнейших времен до наших дней) Ташкент, 2009. С. 143.

¹⁷⁹ Алимova Д.А., Филанович М.И. Указ. соч. С. 145.

линиями множества переулков по всему городу¹⁸⁰. В настоящее время ворота древнего Ташкента остаются лишь в названиях *махаллей*, улиц и в памяти жителей старого города.

После 1865 года русской администрацией было начато строительство нового европейского города по другую сторону канала Анхор от старого, существовавшего прежде¹⁸¹. Оно осуществлялось по общему генеральному плану, предусматривающему центрально-радиальную планировку. Дома строились в основном одно-, реже двухэтажными из сырцового кирпича (иногда – из обожженного кирпича местного производства) с высокими потолками (до 3,5 м) и толстыми (до 1,5 м) стенами, что обеспечивало комфортные условия проживания даже в жаркое время года. Около каждого дома предусматривалось наличие достаточно обширного двора для хозяйственных нужд и разного рода посадок. В городе имелись водопроводные (с 1874 года)¹⁸² и канализационные сети.

По сообщению Н.А. Маева, город в начале XX века делился на «русский Ташкент» и «азиатский Ташкент»¹⁸³. Об архитектуре Ташкента конца XIX – начала XX века один из французских путешественников пишет: «Из всех городов, расположенных в русских азиатских владениях, самый интересный, бесспорно, Ташкент. Этот город, по справедливости считающийся столицей Туркестана, имеет свыше 150.000 жителей и состоит из двух частей, резко отличающихся одна от другой: новой, населенной русскими, и старой, обитаемой исключительно туземцами. Русская часть города разбросана на обширном пространстве; она не так густо населена, как туземная, и имеет длинные широкие улицы, усаженные с обеих сторон прекрасными деревьями и украшенные красивыми общественными зданиями... Туземная часть Ташкента представляет полную противоположность рус-

¹⁸⁰ Арифханова З.Х. Социально-демографическая характеристика ташкентских махаллей во второй половине XIX – начале XX века // *Узбекистон тарихининг долзарб муаммоларига янги чизгилар*. Тошкент, 1999. С.84.

¹⁸¹ Разные известия. Городская хроника // *Нива*. 1875. № 9. С.143.

¹⁸² Там же.

¹⁸³ Маев Н.А. *Азиатский Ташкент* // *Материалы для статистики Туркестанского края*. Вып. IV. СПб., 1876.

ской. В ней нет ни прямых улиц, ни широких площадей; вся она состоит из невообразимой путаницы переулков, тупиков, переходов и тропинок, в которых без опытного проводника можно прямо заблудиться»¹⁸⁴.

Ташкент издавна был заселен узбеками. В конце XIX и начале XX века здесь проживали и представители других национальностей. По данным первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 года, узбеки составляли большинство горожан – 82,5 %, русские – 11,4%, таджики, татары, казахи, среднеазиатские евреи, армяне и др. – 6,1 %¹⁸⁵. С 1868 по 1910 год численность всего населения города выросла в 3,2 раза: узбеков – в 2,4; русских – в 22,6; татар – в 63; евреев в 15,3 раза¹⁸⁶.

В административном отношении Ташкент с XVIII века делился на четыре района – *даха*: Шейхантахур, Себзар, Кукча и Бешагач. Каждая *даха* состояла из множества *махаллей*, которые являлись основным типом традиционных поселений ташкентских узбеков. Как сообщает Н.А. Маев, всего их в Ташкенте к концу XIX века было 149, из которых 48 находилось в Шайхантахуре, 38 – в Себзаре, 31 – в Кукче, и 32 – в Бешагаче¹⁸⁷.

Нужно сказать, что пространство, где жили ташкентские узбеки еще в начале XX века, имело сложную структуру, оно делилось, как впрочем, и сейчас, на несколько уровней: жилище – квинтэссенция «своего» пространства; двор – одомашненное пространство семейного коллектива; *махалля* – хозяйственно освоенная территория. Все *махалли* замыкались в городе, который так же как и все части многоуровневого пространства, имел ворота, вход в опредмеченный и предметный мир жителя

¹⁸⁴ Туркестанские фанатики. Этнографический очерк // Вокруг света. 1902. № 50. С.787-788.

¹⁸⁵ Первая всеобщая перепись населения Российской империи. М., 1987.Т.86.С.67; Арифханова З.Х. Социально-демографическая характеристика ташкентских махаллей во второй половине XIX – начале XX века// Узбекистон тарихининг долзарб муаммоларига янги чизгилар. Тошкент, 1999.С.85.

¹⁸⁶ Развитие хозяйства и культуры г.Ташкента. Статсборник. Ташкент, 1972.С.9; Арифханова З.Х. Социально-демографическая характеристика ташкентских махаллей во второй половине XIX – начале XX века // Узбекистон тарихининг долзарб муаммоларига янги чизгилар. Тошкент, 1999.С.85,86.

¹⁸⁷ Маев Н.А. Указ.соч. С. 262-265.

традиционной общины. *Махалля* – жилой квартал, жители которого связаны традиционными и очень устойчивыми нормами общежития, являлась основной планировочной единицей жилой застройки города Ташкента в начале XX века. Они заселялись по производственно-ремесленному или этническому признаку. Многие из них имели и соответствующие названия *Махалля* – Дегрез, населенная литейщиками, *Махалля* -Укчи, населенная оружейниками и т.п. Некоторые *махалли* носят названия, указывающие на национальную принадлежность их основателей, например, Таджикуча – таджикская, Люликуча – цыганская и т.д. Но в большинстве случаев названия *махаллей* соответствуют примечательным местам, названиям мечетей или мазаров, которые находятся на их территории¹⁸⁸.

Соседская община в начале XX века имела свою администрацию в лице *аксакала* и *мираба*, свои земли на территории *маузы* и свой общественный центр. Последний обычно состоял из приходской *мечети*, *чайханы*, группирующихся около отдельной площадки с *хаузом* и глинобитной *суфой*. Но часто несколько *махаллей* имели один ремесленно-торговый и культурный центр. Это так называемые *гузары*, которые располагались на магистральных улицах или на местах их пересечения.

Гузары были насыщены разными постройками общественного значения: здесь находилась *мечеть* несколько большей вместимости, а также *медресе*, заезжий двор – *караван-сарай*, *чайхана*, кузницы, парикмахерские, лавки небольшого базара. *Гузары* обслуживали как проезжающих путников, так и жителей прилегающей *махалля*, в то же время они объединяли *махалля* в более крупный район¹⁸⁹.

Кроме *махалля*, городу принадлежали также *маузы* – расположенные за городской стеной земельные участки (*бог, дала*), где ташкентцы жили летом. Н.Г.Маллицкий считал, что они отчасти были общественными, находились в пользовании

¹⁸⁸ Нильсен В.А. У истоков современного градостроительства. Ташкент, 1988. С. 29.

¹⁸⁹ Нильсен В.А. Указ.соч.

отдельных кварталов¹⁹⁰. Зона *маузы* широким кольцом охватывала весь город, составляя от 4 до 6 километров. На *маузе* возводилось временное летнее жилье¹⁹¹. К началу XX века входившие в состав *маузы кишлаки* растворились в городе, передав свои названия жилым массивам и кварталам. Например, Бешкайрагоч, Чупон ота, Чиланзар, Тахтакуприк, Миробод, Юнусобод, Дархон, Ялангоч и др¹⁹².

Жилая застройка старого Ташкента представляла собой систему индивидуальных частных домов. Для поселений выбирались места, по возможности, обводненные и в то же время с крепкой землей. Улицы традиционной *махалли* были кривыми, но чистыми, имели неожиданные повороты и тупики. Пространство *махалли* узбеками эмоционально воспринималось как особая, родная территория. Здесь, внутри замкнутого пространства, человек чувствовал себя в безопасности. Интервью с жителями *махаллей* показали, что население традиционной общины сильно связано родственными связями, чему в немалой степени способствовала система поселений и планировка усадьбы. Сын часто строил дом во дворе отца или рядом на улице. Все это помогло людям, вопреки усилиям идеологов советского времени сохранить традиционный образ жизни, свою национальную культуру, этнические традиции, которые передавались из поколения в поколение. *Махалля*, оставаясь традиционным институтом общества, не меняя своей сути на протяжении исследуемого периода, как бы приспосабливалась к новым политическим условиям, постепенно изменяясь. Ю.Г. Кульчик отмечал, что махалля – «это основная клетка общественного организма, трансформировавшаяся и приспособившаяся к постоянно меняющимся условиям»¹⁹³.

¹⁹⁰ Маллицкий Н.Г. Ташкентские махалли и мауза. Ташкент, 1927. С. 109.

¹⁹¹ Арифханова З.Х. Социально-демографическая характеристика ташкентских махаллей во второй половине XIX – начале XX века // Узбекистон тарихининг долзарб муаммоларига янги чизгилар. Тошкент. 1999. С. 93.

¹⁹² Маллицкий Н.Г. Указ. соч. С. 109; Арифханова З.Х. Указ. соч. С. 93.

¹⁹³ Кульчик Ю.Г. Республика Узбекистан в середине 90-х годов // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1995. URL: <http://igpi.ru/info/people/kulchik/uzb.html>

Анализ собранных материалов показал, что сегодня в старой части города Ташкента территориально сосуществуют *махалли* 2-х типов:

1) сложившиеся в XIV-XV веках: Эски Жува, Самарканд Дарвоза, Чагагой, где сохранение культурных традиций обусловлено исторически;

2) возникшие в советское время на основе *мауз*. В 20-е годы XX века начинается интенсивное освоение новых близлежащих к городу земель, на которых возникают такие *махалли*, как Оклон-1, Оклон-2 (Навруз), Кукча. Они заселялись выходцами из старых *махаллей* Обиназир, Каллахона. В этих *махаллях* дома строились по государственному плану, т.е. в европейском стиле. В них селились и русские семьи (Оклон-1, Оклон-2 (Навруз)), выехавшие из России во время голода и прибывшие сюда в поисках заработка в 20-30-е годы XX века. По свидетельству респондентов, в середине 30-х годов XX века в *махалле* Комолон стали выделять жителям первые участки для строительства домов. В зависимости от состава семьи размер участка колебался от 4-х до 6-ти соток. Дом, который строили узбеки на участке, должен был соответствовать определенному плану. Если соседи могли договориться, то между ними был один забор. В противном случае участок уменьшали на 20 см и возводили два забора. Несмотря на то, что по плану одно или два окна должны были быть направлены на улицу, большинство жителей *махалли* строили традиционный дом (окнами внутрь двора). Некоторые, поддавшись новому влиянию, строили дома окнами на улицу. Но окна в этом случае плотно занавешивались. Сохранению традиций способствовал и «пониженный горизонт обитания», т.е. пол делали ниже, чем обычно.

В 50-е годы XX века продолжался процесс расширения черты города Ташкента: на месте *мауз* возводятся плановые дома. В это же время начинается строительство первых многоэтажных домов в районе Чиланзара. До этого улица Катартал, пересекавшая массив, находилась вне черты города, где росли красивые ивы. Границы города были расширены, он подвергся

реконструкции и в результате землетрясения 1966 года. В это время центральная часть Ташкента была практически полностью разрушена. На месте старых одноэтажных глинобитных домов были построены новые современные многоэтажные здания¹⁹⁴. В связи с генеральной реконструкцией города возникли такие жилые районы, как Сергели, новые кварталы Чиланзара, массив Октябрь, Каракамыш, массив Высоковольтный, Северо-Восток¹⁹⁵.

Жители разрушенных *махаллей* селились в многоэтажных домах так, чтобы родственники были в одном подъезде, а соседи по *махалле* – недалеко от дома. Несколько таких домов образовывали одну *махаллю*. После землетрясения в многоэтажных домах селилось не только коренное население Ташкента, но и представители других республик, которые приехали восстанавливать город.

С 1970 по 1989 год выросло количество не только узбекского населения Ташкента, но и инационального. Так, узбеков стало больше на 66%, русских на 23%, татар – на 5,2%, украинцев – на 3,4%, армян – на 1,1 %, белорусов – на 0,8%¹⁹⁶.

В современной части города Ташкента несколько многоэтажных домов искусственно объединялись под названием *махалля*. Те традиции, которые характерны для традиционной *махалли*, сохраняются здесь не в полной мере. Соседская община в таких домах выполняет только территориальные и административные функции. Последствия трагедии, процесс глобализации, экономические и политические события, происходившие в СССР в исследуемый период, привели к тому, что население Ташкента стало интернациональным и не всегда селилось обособленно по этническому признаку.

Для ликвидации последствий землетрясения жителям Ташкента, лишившимся крова, в пригородной зоне выделялись участки земли и строительные материалы для постройки ин-

¹⁹⁴ Ташкентское землетрясение. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/237877>

¹⁹⁵ Ташкент. Энциклопедия. Ташкент, 1983.С.41.

¹⁹⁶ По данным: Атамирзаев О., Гентшке В., Муртазаева Р., Солиев А. Историко-демографические очерки Узбекистана. Ташкент, 2002. С.121-122.

дивидуальных домов¹⁹⁷. В это же время принимается решение о строительстве многоэтажных домов. В Постановлении Совета Министров СССР от 21 февраля 1967 года «Об основных принципах генерального плана развития г.Ташкента» отмечалось, что город должен быть застроен в основном 4-этажными зданиями, разрешается строительство 7–9-этажных домов до 10% и двухэтажных до 5–7%¹⁹⁸.

Уже на начальном этапе нового жилищного строительства стало ясно, что многоэтажные дома не вполне отвечают условиям жаркого сухого климата из-за игнорирования в застройке исторического опыта градостроительства. Переход от приближенного к земле одно-двухэтажного жилища к многоэтажному изменил функции прилегающих к домам открытых пространств и бытового уклад населения.

На одном из заседаний исполкома г.Ташкента в 1954 году, например, отмечалось, что необходимо понижать этажность домов, отказаться от строительства башенных новостроек, нужно учитывать особенности местных условий, как например, нагревание азиатским солнцем стен, отдаленность жилищных массивов от земли, источников освежающих воздушных течений и т. д.¹⁹⁹.

Однако после землетрясения сложилась ситуация, когда было необходимо строить дома ускоренными темпами, что явилось одной из причин интенсивного строительства многоэтажных домов. Хотя правительство Узбекистана установило лимит на строительство башенных новостроек, ограничив его 4-этажными домами, это не решило проблемы обеспечения населения, живущего в условиях жаркого климата, комфортабельным жильем. Дело в том, что в микрорайонах открытые пространства использовались в 2–3 раза меньше, чем приквартирный дворик-лоджия. В кварталах традиционной застройки 98% населения в теплое время года проводит на открытом

¹⁹⁷ ЦГА Республики Узбекистан, ф. Р-2515. оп. 2. ед. хр.7.

¹⁹⁸ Там же.

¹⁹⁹ Государственный городской архив Ташкента, ф. 10. д. 866а.

воздухе большую часть суток. Придомовой дворик служит семье и столовой, и гостиной, и спальней. Если традиционные дворики составляют около 80% площади открытых недостроенных пространств, то в микрорайонах, в сущности, все открытые пространства общие, а для летнего быта семьи в квартире предназначается лишь веранда– лоджия, которая входит в структуру дома и не влияет на функциональное распределение открытых пространств на земле. Индивидуальные открытые пространства на земле в современной застройке отсутствуют. В этом – ее коренное отличие от традиционной.

В начале XX века в городе Ташкенте не было многоэтажных домов. Как отмечает В.А. Нильсен, причин этому много. Это и климатические условия, в которых традиционные дома оказывались защищенными от солнца зеленью деревьев, и массовое применение сырца, который рассматривался как материал более термостойкий, и сейсмические условия местного строительства, и отсутствие в то время антисейсмических рекомендаций и конструктивных решений, а также водопровода и канализации – необходимых условий для нормальной эксплуатации больших высоких зданий²⁰⁰.

Замена индивидуальных домов многоэтажными явилась результатом урбанизации. Но опрос жителей *махаллей* показал, что они не хотят жить в «многоэтажках». 90% опрошенных изъявило желание жить в индивидуальном одноэтажном доме. На вопрос, по какой причине, 36% ответили, что «привыкли жить во дворе», 30 % – «нет земли для огорода», 24% опрошенных ответили: «из-за того, что негде проводить обряды». 10% представителей молодого поколения изъявили желание жить в многоэтажных домах. В качестве причин они указали следующее: «в квартире есть все удобства», «легче наводить порядок»²⁰¹. Узбеки традиционных *махаллей* Ташкента подчеркивали, что они переезжают в секции только из-за острой необходимости (недостаток жилья). Таким образом, пожилые

²⁰⁰ Нильсен В.А. У истоков современного градостроения. Ташкент, 1988. С.87.

²⁰¹ Социологическое анкетирование группы отдела этнологии Института истории АН РУз. 2000.

люди чаще изъявляют желание жить в доме с двором, молодые – в квартире, предпочитая удобства и разделенную семью.

Эта тенденция связана, как нам представляется, не только с возрастными особенностями восприятия пространства, но и с традиционным менталитетом. Из-за переезда многие семьи превращались из расширенных в нуклеарные, что является нарушением традиции ташкентских узбеков. Л.Г.Ионин отмечал, что общественный процесс связан с утратой культурного компонента отношений, разрывом традиционных связей, непрерывным снижением доли тепла, родственности, взаимной душевной склонности в отношениях людей друг к другу²⁰². Отчасти мы можем согласиться с этим утверждением. Такой процесс как раньше, так и сейчас связан с переселением, например, молодых людей из *махалли*, из близкого родственного окружения.

Исследуемый материал помог сделать следующие выводы: квартирные дома не удовлетворяют жителей *махалли* по следующим причинам: во-первых, нарушается нравственно-моральная атмосфера (общение с соседями, коллективизм и т.д.); во-вторых, нарушаются бытовые привычки, генетически заложенные в народе: здесь нужно подчеркнуть, что дом, построенный на земле, приспособлен к проведению определенных обрядов. Семья, живущая в *махалле*, проводит от 14 до 23 этноконфессиональных обрядов и ритуалов в год. В квартире очень трудно соблюдать те правила, обычаи и обряды, которые связаны с жилищным пространством. Кроме того, нужно обратить внимание на менталитет узбекского народа. Как отмечает узбекский этнолог З.Х.Арифханова, «специфика психологии восточного человека включает в качестве стержневого принципа коллективизм»²⁰³, а пространственные возможности в секциях не предполагают условий для коллективной жизни. В-третьих, изменяются сложившиеся формы повседневного общения с природой.

²⁰² Ионин Л. Г. Социология культуры. М., 1988. С.28.

²⁰³ Арифханова З.Х. Роль махалли в возрождении национальных традиций узбекского народа // ОНУ. 1998. № 7. С.25.

Современная культура городского населения Ташкента представляет собой систему сосуществования так называемых «субкультур»— традиционной и новой, каждая из которых имеет свою историю и свой путь развития.

Традиционная субкультура, которую мы исследовали, развивалась в *махалле* старого типа. Ташкентская *махалли* существовала на протяжении всего изучаемого периода, несмотря на игнорирование и попытки отказа от нее.

Новая (или нетрадиционная) субкультура складывается из культуры жителей, проживавших в таком типе *махалля*, который представлен, например, в районах Рабочего городка, на Чиланзаре, а также не вошедших в систему *махалли*. Это так называемая «европеизированная» часть, подверженная в наибольшей мере русификации и урбанизации.

Несмотря на значительные различия этих типов культуры, без сомнения, существует определенное их взаимодействие и взаимовлияние. Поэтому правомерно говорить, что на сегодняшний день традиционные *махалли*, расположенные в старой части города Ташкента, представляют собой, скорее всего, симбиоз традиционной и новой культур. А.Г. Ионин отмечал: «... любое общество представляет собой сплав традиционных и современных элементов»²⁰⁴.

В ходе экспедиций было установлено, что в конце 20-х – в 30-е годы XX века стали появляться новые *махалли*, представляющие собой синкретизм традиционной, мусульманской и европейской культур. Например, *махалля* Тахтапуль (старое название Сандык *махалля*) возникла на рубеже 1927-1930 годов. Она находится в районе границы «русского» и «азиатского» Ташкента. Раньше на ее территории были *маузы* (пригородные участки земли, принадлежащие горожанам). В 1927 году началось строительство Рабочего городка, связанное с возведением трамвайного парка. Для рабочих, которые прибыли сюда из России (безземельные крестьяне, русские семьи, выехавшие из России во время голода или прибывшие сюда на работу в 20-е

²⁰⁴ Ионин А.Г. Указ.соч. С.42.

30-е годы XX столетия²⁰⁵), здесь строились двухэтажные многоквартирные дома. В эти же годы *маузы*, или *бог ховли*, *дала ховли*, стали заселяться узбеками из районов «азиатского» Ташкента: они строили свои дома в традиционном стиле. Процесс заселения *мауз* получил широкое распространение уже в 20-е – 30-е годы XX века, что было связано с демографическим процессом. Естественный прирост населения вынуждал людей искать новые места расселения, и поэтому *маузы* начали превращаться из временных поселений в городские постоянные жилища.

В 20-х – 60-х годах XX века на месте *мауз* выросло множество *махаллей*. Они составляют большую часть Кукчинской, Себзарской и Бешагачской *даха*. Урбанизация города Ташкента привела к проблеме перенаселения узбекских усадеб, а также к появлению домов новой планировки.

Яркий пример сосуществования жилищ различных типов представляет собой *махалля* Кахрамон (старое название Чузума хур), находящаяся в районе Рабочего городка (в том месте, где раньше располагались ворота древнего Ташкента *Лабзакдарвоза*), которая возникла 200 лет назад. По сообщениям респондентов, в этой *махалле* из коренного ташкентского населения осталось лишь 18 потомков, остальное население – приезжие из Наманганской и Андижанской областей, осевшие здесь в 40-е-50-е годы XX века (годы студенчества сменились постоянным местом жительства).

В настоящее время в этой *махалле* сосуществуют дома трех типов: 1) старые традиционные (конец XIX – начало XX века); 2) двухэтажные, многоквартирные, построенные государством в 20-е– 30-е годы XX века; 3) построенные по индивидуальному плану в 60-е годы XX века.

С конца 90-х годов XX века в *махаллях* Ташкента появляются дома нового типа, построенные в смешанном стиле, где используются элементы традиционной, восточной и западной культур. В настоящее время элитная часть узбеков строит двух-трех-

²⁰⁵ Арифханова З.Х. Социально-демографическая характеристика ташкентских махаллей во второй половине XIX – начале XX века// Узбекистон тарихининг долзарб муаммоларига янги чизгилар. Тошкент, 1999. С.94.

этажные дома. Высота второго этажа такая же, как и первого, тогда как раньше она была на пол-уровня ниже. Стараясь восстановить национальную специфику, традиционную планировку, рядом с входом строят одну комнату (*мехмонхона*). Чтобы подчеркнуть свое социальное положение, узбеки, используя современные материалы (мрамор, мраморная крошка), в то же время подчеркивают национальный стиль, но комбинируют его с европейскими элементами. Это отражается, например, на фасаде дома, где используются такие элементы национального орнамента, как ромб, различные полосы, в планировке дома обязательным остается *айван*, вход в гостиную делается изолированным от общего входа. Продолжает сохраняться *дарвозахона* и внутренний дворик, по фасаду дома до сих пор существуют *айваны*. В *махаллях* сегодня можно увидеть дома с окнами круглой формы, сделанные из темного тонированного стекла. В то же время на ограде дома, сделанной в европейском стиле, обычно всегда вешают перец или траву (*исрик*). Сегодня появилась возможность национального самоутверждения в строительстве дома. Например, в настоящее время можно встретить в продаже на рынке рамы и двери, оформленные в восточном стиле, *дурадгоры* (мастера по выделке орнамента на дереве) продают много орнаментированных изделий. Все это дает возможность выразить этническую специфику в оформлении и строительстве дома, а также ранжировать различные социальные слои, что позволяют сделать теории потребления Т. Веблена и П. Бурдьё²⁰⁶.

Появление богатых домов стало определенной тенденцией. Анкетирование показало, что население *махаллей* Ташкента скорее поддерживает ее, чем осуждает. 45% опрошенных ответили, что построили бы себе такой дом, если бы у них была такая возможность. 24% подчеркнули, что деньги должны быть честно заработанными. 31% ответили, что дом должен быть традиционным, никаких излишеств быть не должно²⁰⁷.

²⁰⁶ Веблен Т. Теория праздного класса. М., 1984; Бурдьё П. Практический смысл. СПб., 2001.

²⁰⁷ Социологическое анкетирование группы отдела этнологии Института истории АН РУз. 2003.

Сегодня происходит обогащение традиционного стиля в строительстве новыми элементами, т.е. наслоение современных элементов на старые традиционные. Но в годы советской власти преследовались те люди, которые старались построить хороший богатый дом, и в то же время в национальном стиле. В тот период строились однотипные дома. Известны случаи, когда пристраивался 2-й этаж, но его заставляли убирать. Одним словом, в советское время ущемлялось индивидуальное строительство, и у населения не было возможностей для национального самовыражения. В 90-е годы XX столетия открылись пути для этого. На этом этапе стали интенсивно развиваться контакты с разными зарубежными странами: если раньше узбеки вынуждены были строить дома в несколько европеизированном стиле, то теперь они в свои дома с большим удовольствием вносят архитектурные элементы зарубежного Востока, близкие узбекам по духу. В настоящее время появился новый стиль домов из добротных материалов: традиционных и нетрадиционных. Например, крыши домов покрывают черепицей, устанавливают модную европейскую сантехнику, двери восточных и европейских образцов. Изменена форма окон (круг, арка).

Гендерное деление жилого пространства. С.А. Токарев подчеркивал, что «жилище, как и любой другой предмет материальной культуры, не существует для этнографа вне своего социального бытования»²⁰⁸. Изучение жилища узбеков Ташкента позволяет проследить некоторые аспекты этого утверждения.

Н.П. Остроумов отмечает: «... самое главное отличие домашней жизни сартов от жизни европейских народов состоит в том, что женщины отделены от мужчин, и это разделение тем заметнее, чем сарт состоятельнее; у состоятельных сартов для женской половины устраивается особенное помещение с двором...»²⁰⁹. В начале XX века усадьба ташкентского узбека делилась на *ташқари* и *ичқари*, т.е. на две половины: внешнюю гостевую (*ташқари*) и внутреннюю интимную (*ичқари*),

²⁰⁸ Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры //СЭ. 1970. №4. С.14-15.

²⁰⁹ Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы. Ташкент, 1896. С.67.

которые различались в домах представителей различных слоев. Подобное разделение дома на внешнюю и внутреннюю (интимную) половины имело в XIX – начале XX века и социальный смысл, так как было связано с положением женщины, сохранением ее традиционной изолированности и запретом показываться на глаза постороннему мужчине²¹⁰.

Исторические корни деления жилища на две части: мужскую и женскую – глубоки. Традиция выделения особого мужского помещения очень древняя. Она восходит к периоду общества, когда в каждой общине имелись дома, предназначенные специально для собраний мужчин. С разделением кровнородственных коллективов и укреплением отдельных семей возникает необходимость выделения специального помещения для мужчин в рамках жилого дома²¹¹. Именно в этом, как считает Г.П. Снесарев, «а не в пресловутом влиянии ислама следует искать причины столь характерного для Средней Азии деления дома на две половины, если учитывать, что принцип изоляции женщин от всего, что было связано с жизнью мужских союзов, является древним, непреложным законом»²¹². Разделение дома на две половины прослеживается в жилище издавна и почти повсеместно, отнюдь не только в странах ислама. Деление на две половины было в Древней Греции и Риме. Ислам лишь узаконил и обострил эти, существовавшие задолго до него, формы, возведя затворничество женщин в одну из основных догм²¹³.

Деление на две части, по крайней мере в узбекском жилище, находится также в зависимости и от принадлежности владельца к той или иной социальной группе: чем больше достаток владельца, тем резче оно выступает²¹⁴. В очень богатых домах *ташкар* и *ичкар* представляли собой равноправные части,

²¹⁰ Нильсен В.А. У истоков современного градостроительства Узбекистана. Ташкент, 1988. С.30.

²¹¹ Архив отдела этнологии Института истории АН РУз // Материалы к книге «Узбеки».

²¹² Снесарев Г.П. Традиции мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии. МХЭ. М., 1963. С.173.

²¹³ Воронина В.Л. Народные традиции архитектуры Узбекистана. М., 1951. С.13.

²¹⁴ Там же.

где помещения располагались вокруг самостоятельных дворов. Но таких домов было относительно немного. Здесь играло роль и то обстоятельство, что изоляция женщины особенно строго соблюдалась в «верхних» слоях населения и смягчалась в «низах», где ей приходилось заниматься трудом, ремеслом. Таким образом, в богатом ташкентском жилище мы видим четкое деление на два двора, причем в *ичкари* можно попасть, только пройдя внешний двор, через узенький проход в пограничной застройке. В средних же слоях населения нередко ввиду тесноты городского участка мужская половина представлена только в виде надстройки над воротами приемной комнаты или выделена в первом этаже близ входа. Иногда несколько дворов, заселенных обычно родственниками, пользовалось общей *мехманхона*. В домах бедняков *ташкари*, как самостоятельной части дома, могло не быть, но в доме при входе обязательно имелась изолированная комната, не имеющая непосредственных выходов на территорию основного дома²¹⁵ – *мехмонхона*, и в случае прихода постороннего гостя женщины уходили к соседям. Наблюдения показали, что и сегодня еще в сознании ташкентских узбеков остаются представления об *ичкари* и *ташкари*. Например, в домах *махалли* Самарканд Дарвоза для того, чтобы оградить внутреннюю часть двора от внешней, посередине усадьбы и в повседневной жизни вешают покрывало или занавесь, которая маркирует границу *ташкари* и *ичкари*. В некоторых домах среднего достатка *ичкари* находится во внутренней части двора, не видимой постороннему взгляду.

Таким образом, стандартной формой узбекской ташкентской усадьбы является ее деление на две части – *ташкари* и *ичкари*. *Ховли* (усадьба, двор) может иметь в своей структуре огород или маленький сад, но он обычно находится на внутренней или внешней территории двора. Нам приходилось наблюдать и усадьбы без деления на две части, посередине которых – сад или огород. Поэтому мы можем заключить, что

²¹⁵ Нильсен В.А. У истоков современного градостроительства Узбекистана. Ташкент, 1988. С.30.

ховли или усадьба ташкентского жилища имеет в основном двухчастную и реже – одночастную структуру.

Бани в усадьбах начала XX века не было, так как её строительство было связано со сложной канализационной системой и необходимостью большого количества воды.

Мехмонхона – гостевая комната – в бедных семьях выполняла две функции: жилое помещение и комната для гостей. Она отражала традиции гостеприимства. В настоящее время в бедных семьях и семьях среднего достатка *мехмонхона* используется как временное жилье для женатых сыновей, выполняющая также роль гостевой для мужской половины дома во время свадеб, похорон. Здесь обычно собираются мужские компании на *гап*. Нужно отметить, что одна и та же гостевая может использоваться и мужчинами, и женщинами в разное время.

Если рассмотреть детальнее функции *мехмонхоны*, то станет ясно, что выделение отдельного гостевого помещения на усадьбе связано не только с желанием хозяев оградить жизнь семьи от посторонних людей, но является традицией, уходящей своими корнями в далекое прошлое²¹⁶.

В конце XIX века в ташкентском оазисе продолжали сохраняться *мехмонхоны*, возводимые в каждом квартале силами всей общины. Обычно они находились обособленно от жилых домов. Там периодически собирались мужские товарищества данного квартала *тулма*, *гап* на которых мужчины беседовали, читали книги, слушали сказителей, певцов, музыкантов. По домам расходились поздно, а холостяки нередко оставались ночевать²¹⁷. В зимнее время для обогрева гостевой комнаты в углублении пола разводили костер, вокруг которого сидели присутствовавшие. А.К. Писарчик в своей статье упоминает сведения жителя *махалли* Сагбон в Ташкенте, родившегося в конце XIX века, который рассказывал, что костер зажигали в *мехмонхона* богатых людей²¹⁸.

²¹⁶ Архив отдела этнологии Института истории АН Республики Узбекистан // Материалы к книге «Узбеки».

²¹⁷ Там же.

²¹⁸ Писарчик А.К. Традиционные способы отопления жилищ оседлого населения Средней Азии в XIX – XX вв. // Жилище народов Средней Азии. М., 1982. С.74.

Огонь-костер играл большую роль в функциях гостевой комнаты. Вокруг него собирались мужчины *махалли*. Безусловно, здесь прослеживается органическая связь этих помещений с древним культом огня, который в его конкретной среднеазиатской форме вполне закономерно связывается с религией зороастризма, игравшей в Средней Азии существенную роль²¹⁹. Об этом говорят и сообщения респондентов, приводимые в статье А.К. Писарчик: «Благодать огня считалась очень большой, поэтому во время *гапов* участники их беседуют, глядя на огонь»; «Огонь – это представитель (заместитель) бога на земле. Поэтому люди, собравшись вместе вокруг костра сидят, беседуют глядя на него»²²⁰.

Разжигание огня в *мехмонхоне* во время собраний мужчин является отражением древних верований, позволяющих проследить генетические связи *мехмонхоны* с общественными «Храмами огня» доисламской Средней Азии²²¹.

Сегодня во многих традиционных домах и квартирах узбеков Ташкента сохраняется *мехмонхона*. В зависимости от достатка семьи и жилищных условий она представляет собой отдельную красиво убранную комнату или временное жилое помещение, которое при необходимости начинает выполнять функции *мехмонхоны*.

Структура усадьбы. В начале XX века на структуре усадьбы отражалась профессиональная занятость хозяев жилого пространства, а также благосостояние хозяев дома. Основным помещением ремесленников являлась мастерская, где часто осуществлялась и продажа готовых изделий. Торговое помещение имело отдельный вход с улицы. Мастерская находилась в изолированном от улицы помещении, т.к. изготовление ремесленной продукции требовало специфических условий, а

²¹⁹ Архив отдела этнологии Института истории АН Республики Узбекистан // Материалы к книге «Узбеки».

²²⁰ Писарчик А.К. Традиционные способы отопления жилищ оседлого населения Средней Азии в XIX – XX в. //Жилище народов Средней Азии. М., 1982. С.74.

²²¹ Снесарев Г.Н. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.,1969.С.192; Толстов С.П. Древний Хорезм. М., 1948. С.315.

также применения женского труда²²². На первом этаже жилого дома обычно находилось входное помещение *дарвозахона*, откуда скрытый двор выводил во внутреннюю часть дома, а по деревянной лестнице можно было попасть на второй этаж²²³. Здесь же была *отхона* – конюшня и крытое пространство, где находилась *арба*. На втором этаже *ташкар* располагались одна-две жилые комнаты, кладовая для домашнего скарба, иногда мастерская и обязательно *мехмонхона* – наиболее крупное и нарядное помещение для гостей²²⁴. Структура ташкентских усадеб была разнообразной и зависела от благосостояния и профессиональной занятости узбеков. В некоторых домах *мехмонхона* располагалась у ворот. *Болохона*, или второй этаж, была в большинстве домов. По мнению В.А.Нильсен, двухэтажный тип строения может рассматриваться как характерный признак ташкентского дома²²⁵. После войны *болохона* получает распространение не как гостевая или мастерская, а как дополнительное жилое помещение.

В структуру усадьбы входил *айван*, который сооружался по всему фасаду дома, но иногда он находился между двух комнат, а передняя лицевая его часть огораживалась решетчатой стенкой с дверью. Такое сооружение называлось *кашгарча*, поскольку было заимствовано из Кашгара²²⁶.

А.Шишов отмечал: «Одной из самых характерных особенностей в постройке туземцев является галерея (*айван*) или навес с колоннами, которая служит во время жаркого лета самым лучшим помещением»²²⁷.

Количество *айванов* в усадьбе зависело от многочисленности и состава семьи. В богатых домах, даже если семья была

²²² Нильсен В.А. У истоков современного градостроительства Узбекистана. Ташкент, 1988. С.32.

²²³ В ташкентской *махалле* Кохота была зафиксирована лестница, выложенная кирпичом.

²²⁴ Нильсен В.А. Указ.соч. С.32.

²²⁵ Там же.

²²⁶ Воронина В.Л. Народные традиции архитектуры Узбекистана. М., 1951. С.16, 23.

²²⁷ Шишов А. Сарты //Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т.ХI. Ташкент, 1904. С.121,122.

невелика, строили несколько *айванов*, в небогатых – один, иногда даже два. В семьях, которые не могли построить *айван*, перед домом, под деревьями и виноградником сооружали глинобитную *суфу*, которая несла те же функции²²⁸. Такая планировка была присуща городскому жилищу Ташкента в начале XX века. В современном жилище *айван* старого традиционного дома выполняет функции дополнительного жилого помещения, в большинстве случаев он застеклен.

Дома в *махалле* в начале XX века были полностью изолированы от улицы. Окна их были направлены внутрь двора.

По мнению В.А.Нильсена «*махалля* – это замкнутый мирок»²²⁹. Для традиционного мировосприятия бескрайний мир не пригоден и не познаваем, а потому опасен. Неотъемлемой и желательной характеристикой своего пространства, родины была стабильность и устойчивость. Залогом такой устойчивости и порядка являлось замкнутое, оформленное, имеющее границу, пространство. Замкнутый характер узбекского жилого пространства был связан не только с психологией жителей *махалли*, но и, по мнению В.Л. Ворониной, существовавшим в средние века (период формирования среднеазиатского жилища) общественным строем. В этот период общественная жизнь была мало развита. В основном в свободное от ремесла и торговли время горожане замыкались в личной жизни, находились дома, где крошечный зачаток общественных функций несла *мехмонхона*. Отсюда резкое обособление жилья, отделение его от улиц, которые рассматривались исключительно как средство связи частей города. В некоторых случаях имело смысл скрывать свое благосостояние от посягателей имеющих власть лиц; не была обеспечена безопасность жителей в ночное время; плохое санитарное состояние города при высоких летних температурах делало необходимым изоляцию участка от улицы с тем, чтобы создать сносный микроклимат и

²²⁸ Архив отдела этнологии Института истории АН РУз // Материалы к книге «Узбеки».

²²⁹ Нильсен В.А. У истоков современного градостроительства Узбекистана. Ташкент, 1988. С.29.

обеспечить чистоту и т. д.²³⁰. Из-за замкнутого характера жилого пространства в начале XX века традиционные дома с внешней стороны ничем не отличались друг от друга. Внешне они представляли собой гладкие, серо-землянистые поверхности сырцовых стен и заборов²³¹.

Изолированный тип усадьбы был связан не только с социальными условиями: глухое ограждение препятствовало проникновению во двор уличной пыли и помогало создавать нормальный микроклимат. Двор играл и играет сейчас роль термического регулятора, удерживая до полудня охлажденный за ночь воздушный слой²³². В сухом климате важна надежная обособленность от внешней среды и защита проемов от солнечных лучей²³³. Сохранению прохлады способствовала ориентация проемов *айванов* и прилегающих к ним комнат в большинстве случаев на юг или восток, вследствие чего фасады домов находились большую часть дня в тени. Относительно прохладную температуру воздуха в жилище узбеков Ташкента помогала сохранять и *болохона*, активизировавшая вертикальный поток воздуха²³⁴.

В советский период дома стали раскрываться к улице, что нарушало не только традиции закрытости, но и экологические условия существования жилища узбеков Ташкента. В период независимости появляются двух-этажные жилища, похожие на дом с *болохой*, дом строится за высоким забором, но виднеющаяся красивая крыша и второй этаж дома никак не соответствуют понятию изолированности.

Традиционное жилище. В начале XX века в жилище ташкентских узбеков были одна или две комнаты с прихожей (*бир дахлез – бир хона*, *бир дахлез – икки хона*). Наиболее почетным местом в комнате считалось то, которое находилось в самой

²³⁰ Воронина В.Л. Указ.соч. С.13.

²³¹ Нильсен В.А. Указ.соч. С.29.

²³² Воронина В.Л. Жилище Средней Азии и климат // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С.51.

²³³ В.Л. Воронина. Указ.соч. С.49.

²³⁴ Нильсен В.А. У истоков современного градостроительства Узбекистана. Ташкент, 1988. С.32, 33.

удаленной от входа части (*тури*). Здесь сидели гости, а в отсутствии гостей – хозяин дома²³⁵. В одном из углов комнаты – в стороне от двери – находились глубокая яма (*хонеу*), покрытая сверху железной решеткой или деревянной настилкой с широкими щелями. Над ямой делалось омовение. Отверстие для слива воды во дворе называлось *ура*. В *дахлез* (прихожая) располагался *коушвандоз*, где снимали обувь.

Тесно связано с устройством традиционного дома отопление. Жилище ташкентских узбеков, как и всего равнинного населения Средней Азии, отражало стремление его обитателей приспособить жильё к защите от долгого периода жары, и было плохо приспособлено к защите от холода. Традиционный *сандал* обогревал не помещение в целом, а только сидящих вокруг него обитателей дома²³⁶. А.К. Писарчик приводит данные об употреблении в Ташкенте в начале XX века *алоудон* (переносные жаровни с углями), а также *ер-учок*²³⁷. Самым распространенным способом отопления традиционных домов в Ташкенте был *сандал* – наиболее совершенная форма обогрева в Средней Азии. В Ташкенте бытует два названия такого рода печи: *сандал* и *танча* (от тадж. танча – «тесненький»). *Сандал* представлял собой деревянный низкий столик высотой в 50 см, длиной 70-80 см. В полу комнаты делали небольшую выемку соответственно размерам *сандала*, а под *сандалом* – более глубокую яму, которую в Ташкенте называли *алоухона*²³⁸. Столик сверху прикрывали специальным большим квадратным одеялом, а сверху накрывали *достарханом*.

Угол *сандала*, называемый *бурчак*, считается не совсем почетным местом. Наиболее почетное его место – удаленное от входа в комнату (*сандални тури* – «верх сандала»). Противоположное ему место называется *сандални пойчаси* (тадж. пойчак –

²³⁵ Воронина В.Л., Писарчик А.К. Стационарное жилище // Узбеки. М., 2011. С.250.

²³⁶ В.Л. Воронина Жилище народов Средней Азии и климат // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С.64.

²³⁷ Писарчик А.К. Традиционные способы отопления жилищ оседлого населения Средней Азии в XIX – XX вв // Жилище народов Средней Азии. М., 1982. С.78, 81.

²³⁸ Писарчик А.К. Указ. соч. С.94.

«место для ног», которым обозначается нижняя, прилегающая к входу часть комнаты²³⁹. По мнению В.Л. Ворониной, пользование *сандалом* вызывало многие простудные и ревматические заболевания, хотя у жителей *махаллей* выработалась привычка к резким перепадам температуры. Помимо простуды бывали случаи угара от недостаточно прогоревших углей²⁴⁰. В 30-е годы XX века начинают появляться печи «голландки», которые топили углем, а с 70-80-х годов XX века – газом. В настоящее время в некоторых домах традиционных *махаллей* еще сохраняются *сандалы*. Можно предположить, что это связано с тем, что пожилые люди предпочитают именно этот вид обогрева, поскольку они чувствуют себя плохо в комнате с нагретым воздухом²⁴¹. Кроме того, установка печей и системы отопления паром доступна не всем слоям населения. Но сегодня в большинстве домов используется паровое отопление.

Крыша домов в Ташкенте сооружалась плоской: поверх стен укладывали балки, которые служили опорой поперечных потолочных балок, расположенных параллельно торцевой стене. Их количество было нечетным (7, 9, 11). Поверх балок плотно, одна к другой настилали очищенные от коры, расколотые вдоль пополам жердочки (*васса*), в результате чего потолок получался ребристым. Сверху стелили камыш, покрывали его толстым слоем земли, трамбовали и обмазывали глиной, смешанной с соломой, куда добавлялась соль, препятствовавшая появлению растительности²⁴². Ежегодно крышу обмазывали (*сувок*), чтобы при обильных осадках она не протекала. Такая балочная крыша с земляным настилом давала превосходную изоляцию²⁴³. Толщина кровли прямо связана с количеством осадков. Так, в

²³⁹ Писарчик А.К. Указ. соч. С.95. Такие же обозначения частей сандала автором монографии были зафиксированы в махаллях Ташкента.

²⁴⁰ Воронина В. Л. Жилище народов Средней Азии и климат // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С.96.

²⁴¹ Там же.

²⁴² Архив отдела этнологии Института истории АН Республики Узбекистан // Материалы к книге «Узбеки».

²⁴³ Воронина В.Л. Жилище народов Средней Азии и климат // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С.49.

Китабе, например, их выпадает за год 519 мм, в Ташкенте – 389 мм и в Самарканде – 325 мм. В этих регионах в начале XX века толщина кровли (не считая балок) нередко превышала 50 см²⁴⁴. О крыше ташкентского жилища конца XIX – начала XX века, А.Шишов писал: «В Ташкенте крыши дают небольшой наклон в одну сторону, а толстый слой камыша, выпущенный в виде навеса над стеной, не позволял сырости, таким образом, проникать в верхнюю часть стены»²⁴⁵.

С проникновением новых строительных материалов в 20-е годы XX века появляются железные крыши (*туника*), которые не сразу вошли в традиционную культуру. В 30-е годы XX века появляется такой материал, как толь кровельный, рубероид²⁴⁶, который использовался как настил на глиняную крышу, т.к. обладал водонепроницаемыми свойствами. Позже его стали применять как дополнительный элемент крыши под железом, шифером, черепицей. В 50-е – начале 60-х годов XX века появляются крыши из шифера, который как строительный материал быстрее входит в традиционную культуру, скорее всего, из-за доступности и большей его комфортабельности. Сегодня в *махалле* почти не сохранилось крыш, характерных для начала XX века. В настоящее время крыши делают двухскатными или четырехскатными, используя в качестве материала для них железо, шифер. В конце 90-х годов XX века для крыш используют черепицу.

В исследуемый период происходила и трансформация потолка. Как отмечает В.Л. Воронина, в начале XX века самым распространенным был потолок открытой конструкции – балки и *васса*²⁴⁷. Кроме того, для утепления жилища делали настил по потолочным балкам, закрытый снизу слоем облицовки. В начале XX века в качестве облицовки использовали глину, смешанную с соломой.

²⁴⁴ Воронина В.Л. Народные традиции архитектуры Узбекистана. М., 1951. С.17.

²⁴⁵ Шишов А. Сарты //Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI. Ташкент, 1904. С.120.

²⁴⁶ ЦГА Республики Узбекистан, ф.88, оп.9, ед.хр. 4468.

²⁴⁷ Воронина В.Л. Народные традиции архитектуры Узбекистана. М., 1951. С.98.

В старых *махаллах* еще в начале 90-х годов XX века сохранялись потолки открытой конструкции. Как свидетельствуют данные, до сих пор в традиционных домах при сооружении крыши используется черный потолок (*думбоз*). В 40-е годы XX века в традиционных домах появляются глиняные потолки (*лой сувок, чим*). Иногда из-за недостатка средств в отдельных семьях, в которых должны были женить сына, потолок покрывали газетами. В это же время появляются потолки из оргалита. После войны большое распространение получают штукатуренные и покрытые краской потолки, которые во многих домах расписывают орнаментом. Иногда для окраски стен и потолка использовали мел. Оштукатуренные потолки появились под влиянием русской строительной техники. В начале XX века они встречались довольно редко, а большое распространение штукатурка потолка получает в 50-е – 60-е годы XX века. В это же время для облицовки потолка используются оргалит и фанера. В конце 80-х – начале 90-х годов XX века потолки украшают лепниной, которую используют и в настоящее время, в зависимости от достатка семьи потолок украшают, белят, покрывают краской.

Стены домов в начале XX века сооружались по каркасному принципу. В народе бытовала пословица: «Синч уйим-тинч уйим», т.е. если стены домов сделаны из каркаса, он будет стоять долго. Ташкент является зоной сейсмической активности, поэтому каркасная конструкция стен здесь очень важна. При двойном каркасе в стенах, на первый взгляд толстых, делаются ниши, углубления, что занимает половину стены. Роль их разнообразна – от шкафа до полочек. При кладке стен каркас обычно заполняли *гуваля*, или битой глиной – *пахса*. Наличие глубоких ниш сводит стены фактически к толщине однорядного каркаса, поэтому конструкция не дает особых преимуществ в смысле теплопотерь. Между тем нетрудно заметить, что стены, изрезанные нишами, обладают пространственной жесткостью и противостоят колебаниям почвы²⁴⁸. Солидная конструкция стен необходима также и для поддержания тяжелой кровли.

²⁴⁸ Воронина В.Л. Народные традиции архитектуры Узбекистана. С.18.

Таким образом, количество осадков, требуя утолщения кровли, косвенно отражалось и на необходимости возведения толстых стен. Но при этом главную роль играли соображения сейсмостойкости, о чем свидетельствует градация толщины стен в разных городах. В Фергане – 60-70 см, в Намангане – 90 см, в Ташкенте – 40-60 см²⁴⁹. Стены такой конструкции из глины сохраняются и сегодня.

Входная дверь в начале XX века была почти всегда двухстворчатой и несколько ниже среднего человеческого роста. Войти приходилось, слегка нагибаясь, отчего вход в комнату сопровождался легким поклоном, за которым следовало установленное религией и обычаем приветствие *ассаламу-алейкум*²⁵⁰. В настоящее время в традиционных домах делают двери в рост человека и выше.

Световые проемы (окна, через которые проникало дневное освещение) традиционных домов, направленные внутрь двора, как отмечал А.Шишов, располагались ниже²⁵¹, чем современные, что было связано с «пониженным горизонтом обитания» жителей *махаллей* Ташкента.

В.Л. Воронина отмечает, что С. Абдулак и П. Пинон связывали отсутствие мебели в странах Востока («пониженный горизонт обитания». – Г.З.) с условиями жаркого климата²⁵². Не соглашаясь с таким объяснением, она приводит в пример обитателей чумов и яранг Заполярья, которые так же, как и среднеазиатские народы, спали и ели на полу²⁵³. По нашему мнению, традиция жителей *махаллей* Ташкента, так же, как и всех среднеазиатских народов, принимать пищу и спать на полу все же была связана с климатическими условиями и занятиями этносов. В постройках из глины летом было прохладно, что со-

²⁴⁹ Воронина В.Л. Народные традиции архитектуры Узбекистана. С.18.

²⁵⁰ Шишов А. Саргы // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI. Ташкент, 1904. С.121.

²⁵¹ Там же.

²⁵² Abdulak S., Pinon P. Maisons islamiques // L'architecture d'aujourd'hui. 1973. №167, p.8.

²⁵³ Воронина В.Л. Жилище Средней Азии и климат // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. Примечание 14. М., 1982. С.69.

ответствовало жарким климатическим условиям, а в ярангах и чумах конической или полуконической форм зимой было тепло, так как они покрывались мехом, утеплялись землей, дерном и т.д. Для сна некоторые народы Севера использовали низкие деревянные нары, которые покрывались мехом или шкурой животных (ненцы называют термином *постель* – шкуру, снятую со взрослого оленя зимой²⁵⁴). Утепленной была и одежда, в которой спали. Ее швы прокладывались пучками подшейного волоса оленя²⁵⁵. Таким образом, «пониженный горизонт» образа жизни в доме узбеков Ташкента был связан с климатическими условиями, и нуждавшийся в дневном освещении сформировал особенности формы и направления окон жилища, что в свою очередь отразилось и на менталитете жителей *махаллей*, предпочитавших скрытое от «чужих» глаз пространство.

Если в конце XIX – начале XX в. окна традиционного жилища были направлены внутрь двора, то в 20-е – 30-е годы XX века появляются дома несколько другой планировки, отличительной чертой которых являлось то, что их окна «смотрели» во внешний мир. В.Л.Воронина отмечала, что в первые годы советской власти замкнутая планировка жилища оценивалась как пережиток старого общественного строя и поэтому архитекторы раскрывали жилище к улице²⁵⁶. Если в 20-е годы XX века окна таких домов плотно занавешивали, то в 90-е годы окна и фасад жилища начинают украшать богатым орнаментом и лепными украшениями. Необычная форма окон и богатый орнамент – это не только дань моде, но и, как нам представляется, – дополнительный оберег, поскольку считалось, что через окно осуществляется символическая связь с неизвестным, таящим в себе опасность внешним пространством. Таким образом, мы видим, что планировка жилища была связана

²⁵⁴ Выживание коренных народов Севера. URL: <http://nepropadu.ru/blog/guestroom/3509.html>

²⁵⁵ Подшейный волос оленя – мех с бороды оленя длиной 20-25 см. См. об этом: Выживание коренных народов Севера. URL: <http://nepropadu.ru/blog/guestroom/3509.html>

²⁵⁶ Воронина В.Л. Жилище Средней Азии и климат // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С.68.

во-первых, с социальными условиями; во-вторых, с климатическими условиями, и в-третьих, с представлениями народа о безопасности, счастье, благополучии (подробнее об этом в разделе «Обряды и обычаи узбеков Ташкента, связанные с жилым пространством: традиционные модели и их трансформация»).

Интерьер. Составляя наиболее близкое внешнее окружение человека, интерьер жилища является той предметной средой, в которой человек живет от рождения до старости, и которое оказывает значительное влияние на социализацию личности. В свою очередь он ярко отражает уровень как материальной, так и духовной культуры народа, его эстетические и духовные воззрения.

Важной составляющей интерьера комнаты ташкентских узбеков в начале XX века был *тахмон* – ниша в стене, куда ставили сундук и складывали одеяла, сшитые из атласа, шелка, бархата. С двух сторон *тахмон* имел две или четыре полочки (*токча*), располагавшиеся также и в стене, противоположной окнам. Ниши предназначались для расстановки фарфоровой посуды, для фотографий. Излюбленными формами посуды, расставляемой на полках, были и остаются чашеобразные *коса*, *тиала*, *ляган*, *чайнак*.

Характерная особенность интерьера традиционных жилых домов Ташкента в начале XX века – членение стен на большое количество ниш. В ташкентском доме ниши делали по четырем стенам. Воронина В. А. отмечает, что в Шахрисабзе делали ниши по трем стенам, в самаркандских домах – по двум стенам, в бухарских – по двум или одной, в хивинском доме ниши отсутствовали. «Количество и разнообразие ниш, в особенности маленьких, служат мерой определения изящества отделки комнат, точно так же, как разрисовка стен и потолка», – подчеркивал А. Шишов в описании народного жилища сартовского населения²⁵⁷. В начале XX века убранство комнат в доме бедняка ограничивалось глиносаманной штукатуркой и открытыми нишами без делений, а в зажиточных домах стены украшались

²⁵⁷ Шишов А. Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. IX. Ташкент, 1904. С.129.

резной алебастровой декорацией и мелкими нишами-ячейками с фестончатой прорезью²⁵⁸. Население *махаллей* и сегодня старается сохранить традиционные *тахмон* и *токча* в доме, закрывая их яркими портьерами и оформляя красивыми дверцами с цветными узорами и цветным стеклом. Узбеки, проживающие в современных квартирах, также отдают предпочтение традиционному *тахмон* и *токча*, что отразилось на выборе сервантов с большим количеством полок для посуды и прозрачными дверцами. Многие узбеки в гостиных комнатах встраивают в стену шкафы для посуды, что является прообразом *тахмон* и *токча*. Проведенное социологическое анкетирование в трех *махаллях* г.Ташкента (Хайробод, Янги шахар, Чархкомолон) среди 120 респондентов показало, что около 70% опрошенных ответило: желательно, чтобы и в современных квартирах были *тахмон* и *токча*²⁵⁹. В зажиточных семьях имеются по две комнаты для гостей, одна из них обставлена в традиционном стиле, другая – в традиционно-европейском, где элементы национального сочетаются с европейскими (мебель, стол на высоких ножках). Размышляя о такой дуальности сознания, как совмещение современного интерьера и элементов традиционного, Ж. Бодрийяр отмечал, что мифологический ... предмет, минимально функциональный и максимально значимый, соотнесен со временем предков или даже с абсолютным прошлым природы. В житейском плане эти две противоречащие одна другой установки уживаются в одной и той же системе как взаимодополняющие, а сосуществованию современной функциональности и старинного «декора» отдают предпочтение в основном состоятельные слои общества²⁶⁰. Мы же считаем, что это является не только маркером принадлежности к высшему сословию, но и критерием этнической идентичности.

Традиционное убранство ташкентского дома дополнялось и дополняется во многих домах развешанными на стене *сюзана*

²⁵⁸ Воронина В.Л. Народные традиции архитектуры Узбекистана. М., 1951. С.14.

²⁵⁹ Социологическое анкетирование группы отдела этнологии Института истории АН РУз. 2003 .

²⁶⁰ Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 2001. С.42.

(темная ткань с вышивкой). Для современного интерьера характерны и вышитые на темной ткани изображения Мекки, а также яркие ковры и паласы. Характерное новшество, прочно вошедшее в быт узбеков, – мебель европейского типа, критерием ее положительного восприятия является то, что она является обязательной частью приданого ташкентской невесты.

В начале XX века стены ташкентских домов различного достатка покрывались глино – саманной штукатуркой или алебастровой декорацией. В довоенные годы в комнатах очень распространены были стены с простым окрасом. Панель – синего или голубого цвета, остальная часть побелена. По представлениям ташкентских узбеков, голубой цвет – любимый цвет пророка. В послевоенные годы появляется другая окраска стен: панель одного цвета (например, темно – желтого с рисунками (ромбы, цветы, кстати, изображение ромба может рассматриваться как символ плодородия, а нанесение его на стены служит обеспечением достатка и богатства в доме), а остальная часть стен – накат (полосы, разводы). Например, в одном из домов, построенном в 60-е годы XX века, стены были окрашены таким образом: панель одной стены разукрашена цветами, остальная часть стены белого цвета на этом белом фоне красивый пейзаж из птиц и цветов, в таком же стиле оформлен потолок, но он выполнен масляными красками, а не техникой наката как стены. В конце 80-х – в 90-е годы XX века было модным стены и потолок украшать лепниной.

Ориентацией дома, являвшейся этнической особенностью, в начале XX века предусматривалось, чтобы *тахмон* был направлен в сторону *кибла*. Под влиянием социально-экономических, демографических и политических факторов дома уже в советский период стали менять свое направление, что отразилось и на расположении ниши *тахмон*, которая перестала нести функции центральной священной стены, маркирующей *кибла томон*. Сегодня для его обозначения используются Коран, который ставится на полку, фотографии Мекки, четки, висящие на стене и т.д.

Несмотря на изменения структуры жилищ, в исследуемый период наблюдалась тенденция сохранения традиционного интерьера, что было связано с устоявшимися веками бытовыми привычками узбекского народа, а также его психологией. До настоящего времени пожилые люди, особенно одинокие, а также в значительной степени жители среднего возраста стараются в своих домах сохранить, насколько это возможно, элементы традиционного интерьера.

Строительные материалы. По мнению В.Л.Вороной, одним из факторов формирования конструкции жилища являются климатические условия. В условиях жаркого сухого климата (характерного и для Ташкента. – Г.З.) было выгоднее строить тяжелые конструкции (из камня, жженого кирпича, глины), обладающие «термической инерцией», т.е. медленно нагревающиеся и охлаждающиеся.²⁶¹ Основным строительным материалом ташкентских узбеков в начале XX века оставалась глина и искусственно выращенные породы деревьев. Традиционный строительный материал определял технику строительства. После завоевания Туркестана Россией расширились возможности использования привозного леса. В 20-е годы XX века в исследуемом регионе начинается проникновение новых строительных материалов, таких как железо. В 60-е годы XX века появляется новый строительный материал – жженный кирпич и бетон. По свидетельству респондентов, несмотря на то, что после землетрясения строительные материалы выдавали безвозмездно потерпевшим от трагедии, тем не менее, в ряде случаев не все могли даже купить их. Для этого нужно было разрешение с места работы. Стройматериалы покупали на базах, лесоскладах, кирпичных заводах. В связи с тем, что новый строительный материал был более прочным, жители *махалли* начинают использовать в строительстве кирпич и бетон, что изменило и традиции строительства: традиционные каркасные стены заменяются прочными сплошными конструкциями из

²⁶¹ Воронина В.Л. Жилище Средней Азии и климат // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С.51.

кирпича и бетона. Таким образом, в годы советской власти и в период независимости под влиянием иноэтнического окружения, градостроительной моды и других факторов жители *махаллей* в домостроительной практике начинают использовать нетрадиционные строительные материалы, такие, как железо, рубероид, шифер, черепица, ковролан и другие, что привело к изменениям строительных приемов.

Таким образом, изменения в домостроительстве, трансформации в планировке усадеб и жилища ташкентских узбеков происходили в два основных периода: в годы советской власти и в годы независимости. Трансформация жилища узбеков была связана с появлением домов «русского типа» и с их реконструкцией, которая выражалась в адаптации «советского» жилища (будь то плановый дом или квартира) к условиям традиционной жизни. Дома, построенные в *махаллах* по государственному проекту в 20-е – 60-е годы XX века не были традиционными. Однако многие жильцы таких домов старались приблизить их к традициям собственной культуры: занавешивали «нетрадиционные» окна плотной тканью, старались перепланировать двор и дом, насколько это возможно, приблизив его к традиционному стилю. В некоторых домах после входа через десять метров строится глиняная стена, как бы обозначающая границу *ичкари* и *ташкари*, в других домах такую границу обозначало покрытие, вывешенное посередине двора. Комнаты ближе к входу с улицы переоформлялись в гостевую. Иногда вход в комнаты делают снаружи. В годы независимости начинается строительство помпезно украшенных домов. В то же время дом строится внутри двора, чтобы окна его не выходили на улицу. В 90-е годы XX века при строительстве нового дома и оформлении интерьера стали вносить национальный колорит, например, в оформлении крыши, край которой оформляют деревянным орнаментом с элементами национального узора. В национальном стиле украшаются ворота, окна, двери комнат. Преобразование жилища в исследуемый период проходило по нескольким направлениям. Во-первых, в плановых домах часто пристраивались веранда

и *мехмонхона*; во-вторых, каждое хозяйство старалось обозначить внешнее и внутреннее пространство двора; в-третьих, традиционный интерьер менялся незначительно: как в доме, так и в квартире, узбекский интерьер маркировался яркими цветными коврами, мебелью (столик на низких ножках, курпачи, если было возможно, делались встроенные шкафы по образу и подобию *токча* и *тахмон*). В домах состоятельных жителей города, слоя интеллигенции и нуклеарных семей традиционный интерьер стал дополняться европейскими элементами (мебель, картины и т.д.). Традиционные дома также подвергались трансформации в связи с новыми социально-экономическими условиями. Дом ташкентских узбеков сегодня обогатился новыми элементами, представляя собой как бы симбиоз европейской и узбекской культуры, но сохраняя при этом свою специфику, особенно в интерьере и планировке жилища.

В строительстве домов наблюдается сегодня процесс не только возрождения старых традиций, но и использование искусства домостроения других народов, наделяемого ташкентскими узбеками «положительными» знаками.

Как уже отмечалось выше, дома, при строительстве которых используются новые материалы и конструкции, строит элитная часть населения. Но через какое-то время на другую часть населения распространится тенденция строительства домов нового стиля. То есть сегодня с помощью материально обеспеченных людей идет проникновение новых элементов, которые впоследствии будут восприняты остальным населением, поскольку восприятие является добровольным и отвечает менталитету узбекского населения. В то же время появление таких домов и ограждение их высокими заборами ведет к проникновению индивидуалистических тенденций, не свойственных традиционному узбеку.

Таким образом, на трансформацию усадьбы и дома узбеков Ташкента в исследуемый период оказали влияние следующие факторы: тип поселения; этнический состав населения; семейный состав и уровень традиционных отношений; климатические

условия; социально-экономические и политические условия.

В результате происшедших изменений в настоящее время в *махаллях* Ташкента существуют дома четырех типов: 1) старые традиционные (конец XIX – начало XX века), преобладающие в некоторых *махаллях* (Самарканд Дарбоза, Укчи, Чукир Куприк, Обиназир, Сузукота, Каттаховуз, Сагбан, Алока); 2) новые с традиционными постройками и новыми элементами в структуре (участки). Впервые такие дома стали появляться в 1920-е – 1930-е годы на новых участках Туркургон, Комолон, Янгиабат, Тахтапуль, Оклон, Кукча; 3) государственные одно- и двухэтажные дома 1920-1930-х годов, а также многоэтажные дома 1960-х – 1990-х годов; 4) элитные дома «новых узбеков», построенные на рубеже двух столетий в начале 90-х годов XX века – 2000-е годы.

В исследуемый период под влиянием социально-экономических, политических, демографических и других факторов один тип жилища сменял другой. Если посмотреть на этот факт сквозь призму исторического материализма, который, как отмечалось выше, сохраняет свое значение²⁶², то смену одного типа жилища другим можно объяснить законом отрицание – отрицания. При смене типов жилищ очень ярко проявляется триада тезис, антитезис, синтез. Первоначально человек жил в традиционном жилище, сделанном из природных материалов, затем на смену ему приходит жилище, построенное из искусственных строительных материалов, сегодня во всем мире, так же, как и среди элитных слоев узбеков, проживающих в *махаллях* Ташкента, наблюдается стремление жить в экологически чистой среде, проявляющееся в приобретении дорогих природных строительных материалов. Отталкиваясь от понятий тезис, антитезис, синтез, можно заключить, что пока узбеки Ташкента в строительстве домов задержались на уровне антитезиса, но они неизбежно придут к синтезу, так как в мире уже существует такая тенденция. И если мы наблю-

²⁶² Арутюнов С.А. От спокойной к ускользящей материальности: о проблемах этнографического изучения материальной культуры (интервью Н.В.Богатырь)// ЭО.2011. №5. С.9.

даем в настоящее время в некоторых *махаллях* дома различных типов, то это означает, что на данном этапе еще не закончилась смена одного исторического периода развития другим. Поэтому сегодня можно говорить о новой тенденции в строительстве традиционных домов и трансформации жилища, происходившей как эндогенным, так и экзогенным путями.

2. Обряды и обычаи узбеков Ташкента, связанные с жилым пространством: традиционные модели и их трансформация

Жилище в системе традиционного мировосприятия – один из ключевых символов культуры, средоточие «своего». Дом давал человеку необходимое чувство безопасности, защищенности от внешнего, часто враждебно настроенного, мира. С понятием «дом» в той или иной степени соотнесены все важнейшие категории картины мира и человека²⁶³. Являясь концентрированным выражением очеловеченного пространства, дом оказал существенное влияние на формирование бинарного противопоставления внутри – снаружи, человеческий – нечеловеческий. Мир за пределами дома воспринимается как антитеза обжитому, упорядоченному миру. С известной долей условности можно сказать, что дихотомии «культура – природа», «свой – чужой» кодируются через оппозицию дом – не-дом. Стратегия поведения строилась принципиально различно, в зависимости от того, находился человек дома или вне его пределов. (Общественное мнение махалли очень строго регулировало поведение людей: вне дома, вне махалли ограничительные нормы как бы ослабевали). Жилище имело особое структурообразующее значение для выработки традиционных схем пространства.

«Наряду с практическими функциями, которыми обладает деревенский дом и его детали, – отмечал П.Г.Богатырев, – мы обнаружили здесь и ряд других функций – эстетическую, магическую, функцию региональной и сословной принадлежности

²⁶³ Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С.3-15.

и другие. Крестьянский дом является не только вещью, но и знаком. В некоторых областях уже издали, только на основании внешнего вида дома, мы можем определить национальность его владельца, его экономическое и социальное положение и т.д.)²⁶⁴. В работе П.Г. Богатырева разработана основополагающая теория, которую можно соотнести с изучением жилища любого региона.

Дом отделил человека от космоса, вырос между ними и в связи с этим приобрел характерные черты медиационного комплекса. Важной содержательной доминантой дома является его связь с социальной организацией²⁶⁵. Здесь имеется в виду отражение структуры семьи в организации домашнего пространства (деление жилища на мужскую и женскую части, определение места хозяина, а также возрастных групп).

При изучении жилища необходимо принимать в расчет то обстоятельство, что первоначально слово дом (*domas, domus*) в ряде индоевропейских языков означало общественную организацию, семью²⁶⁶. В этой связи можно говорить и о редко учитываемой психотерапевтической функции дома.

Постепенная утрата символического подтекста традиционного жилища привела к тому, что ко времени появления этнографических классификаций жилище было отнесено к сфере материальной культуры²⁶⁷. Это обстоятельство можно было бы игнорировать, если бы оно не выдавало существенных пробелов в изучении жилища (С.Токарев считает, что в работах, посвященных материальной культуре, разрабатывается устойчивый круг сюжетов, затрагивающих в основном аспекты, связанные с его материальной сущностью, при этом игнорируется не менее важная «идеология» жилища)²⁶⁸.

²⁶⁴ Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С.363.

²⁶⁵ Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С.11, 12.

²⁶⁶ Benvenist E. Le vocabuaire des institutions Indo-europeennes. Т. 1. Paris, 1969. P.293.

²⁶⁷ Байбури А.К. Указ. соч. С.14.

²⁶⁸ Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // СЭ.1970. № 4. С.3-5.

Между тем, по-видимому, именно сбалансированность утилитарных и символических функций определила ту исключительную роль, которая дает возможность говорить о жилище как о феномене культуры²⁶⁹. В связи с этим нельзя не согласиться с французским этнологом А. Леруа – Гураном, который писал, что лишь в том случае, если придать жилищу символическое значение, можно говорить о нем как о специфически человеческой форме освоения пространства (в отличие от «периметра безопасности», который есть у животных)²⁷⁰.

Рассмотрим жилище в контексте обрядовой деятельности человека, попытаемся проследить изменения, произошедшие в обрядовой сфере домостроительства в исследуемый период. Ритуалы, сопровождающие строительство дома, можно рассматривать как систему значений, правил, предписаний, реализации которых требует жилище. Они воссоздают не только идеальный образ дома, но и идеальный образ семьи (социальной группы), проживающей в нем. Жилище и семья в обряде представляются неделимым целым. Одновременное создание культурного символа и социальной структуры наложило отчетливый отпечаток на ритуальную «технологию», придав ей дополнительный смысл, позволяющий рассматривать этот процесс в самом широком социальном контексте²⁷¹.

Строительство у узбеков, как и у других народов, связано с ценностно-семиотическим планом, где дом как целое предстает в оппозиции «дом – природа», разделяющей мир на свой, освоенный, внутренний мир, принадлежащий дому, и чужой, опасный, нечеловеченный, внешний. В зависимости от того, куда человек помещает себя – вовнутрь или вовне, он по-разному оценивает окружающий мир. Поскольку дом образует самостоятельное замкнутое пространство в пространстве, он начинает восприниматься сам как внутренность пространства. На лексическом уровне это отражается, в частности, в том, что оппозиция «внутри–снаружи» заменяется оппозицией «дома – снаружи»²⁷².

²⁶⁹ Байбурун А.К. Указ.соч. С.14.

²⁷⁰ Leroi – Gourhan A. Le geste et la parole. T.2. Paris, 1965. P.139.

²⁷¹ Байбурун А.К. Указ. соч. С.15.

²⁷² Байбурун А.К. Указ.соч. С.11.

С этой точки зрения, вселенная как бы находит свое продолжение в доме, который представляется ее сгустком, одной из предельных форм ее уплотнения. Дом становится моделью Космоса, репрезентативуя представления о его устройстве. «Дом – макет мироздания, национальный Космос в миниатюре; здесь земля – пол, небо – крыша, страны света – стены и т.д.»²⁷³.

Поверья, связанные с выбором строительного материала. Строительство дома у узбеков, как и у других народов мира, начиналось с выбора материала для строительства, что было связано с различными поверьями. Как отмечалось выше, основным строительным материалом ташкентских узбеков была глина. Она была удобна не только из практических соображений, ей приписывались и магические свойства. Считалось, что глина обладает охранной силой, силой оберега от злых духов. В строительстве в начале XX века ташкентские узбеки использовали и древесину. Она была двух видов: привозная и искусственно выращенная. Наиболее распространенным в строительстве Ташкента был искусственно выращенный лес. Деревья различались по сортам. А. Шишов писал: «Главная особенность Туркестанского края заключается в том, что на громадной его территории отсутствует естественный строевой лес и для строительных работ прибегают к искусственно разведенному лесу на усадебных участках. Для деревянных работ наибольшее значение имеют тополь и ветла»²⁷⁴. Тополь (*терак*), применялся для изготовления открытых балок потолка, дверей, ставен, деталей каркасной конструкции, он хорошо поддавался обработке, но как отмечал А.Шишов, – *терак* быстро усыхает и дает продольные трещины и поэтому необходимо «обращать особое внимание на своевременную срубку дерева (зимою) и на то, чтобы высыхание его происходило постепенно»²⁷⁵. Тополь до сих пор имеет широкое распространение в строительстве ташкентских узбеков. Ветла (*тол*) ис-

²⁷³ Гачев Г. Национальные образы мира. М., 1995. URL: http://book-read.ru/lib-book_99156.html

²⁷⁴ Шишов А. Сарты //Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т.ХI. Ташкент, 1904. С.112.

²⁷⁵ Там же.

пользовалась «для переборок каркасной стены»²⁷⁶ (деталей каркасной конструкции. – Г.З.). В зажиточных семьях в начале XX века использовалась сосна, являвшаяся привозной. Она используется и сейчас в строительстве домов, так как хорошо поддается обработке, но считается дорогим строительным материалом. Поэтому в строительстве ташкентские узбеки использовали и используют до сих пор искусственно выращенный лес.

Согласно полевым материалам, в Ташкенте так же, как в Ферганской области, существовал обычай, который жив до сих пор, когда в честь рождения сына отец рядом с домом сажал саженцы тополя, которые через несколько лет становились большим подспорьем в строительстве дома. О посадке строевого леса жителями Ташкента писала и А.К. Писарчик²⁷⁷. Для строительства дома использовались любые высохшие деревья, находившиеся в пределах усадьбы, стволы которых использовались в качестве балок для каркаса.

Кроме утилитарной функции дерева и саженцы, можно предположить, имели и семантическую нагрузку. Посадка деревьев являлась также ритуальным действием, которое помогало стать будущему дому прочнее и устойчивее. Мировоззрение, связанное с деревом, объединяло такие понятия, как земля и небо, жизнь и смерть, и заключало в себе все многообразие явлений и таинств окружающего мира. У многих народов при строительстве на месте дома зафиксировано установление дерева, что «безусловно связано с той концептуальной схемой, которую принято называть «мировым деревом»²⁷⁸. На наш взгляд, этот ритуал отражает представление наших предков о собственном времени и месте пребывания в мире. Архаический смысл обряда мог означать, что именно здесь, в пространстве будущего дома, будут происходить все самые

²⁷⁶ Шишов А. Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI. Ташкент, 1904. С. 112.

²⁷⁷ Писарчик А.К. Строительные материалы и конструктивные приемы мастеров Ферганской долины // Среднеазиатский этнографический сборник. ТИЭ. Т. I. М., 1954. С. 243-246.

²⁷⁸ Байбурин А.К. Указ соч. С. 59.

значимые для хозяина дома события, протекать его жизнь, жизнь его детей и, возможно, внуков и правнуков. Со временем ритуальное дерево заменилось живым, посаженным возле дома. Оно несло сакральный смысл древа мирового, а кроме этого, человек, посадивший дерево, показывал, что пространство вокруг дома – не дикое, а культурное, освоенное им.

Несмотря на то, что дерево было менее распространенным материалом для строительства, чем глина, при строительстве узбекских домов использование дерева приветствовалось. Кроме тополя, ветлы, сосны в строительстве использовалась древесина тутового дерева. А. Шишов отмечает, что *тут* (шелковица) лучше всех пород деревьев выдерживает влияние сырости и поэтому используется как строительный материал в более дорогих сооружениях²⁷⁹. Тутовое дерево, отличающееся большой твердостью и стойкостью к сырости, употреблялось при изготовлении толстых деревянных подушек под колонны и шло на низкие обвязки каркаса, соприкасавшиеся с землей, но считалось плохо поддающимся обработке²⁸⁰ и поэтому в строительстве ташкентскими узбеками использовалась редко. В настоящее время древесина тутового дерева используется для различных деталей дома в строительстве богатыми слоями населения.

Древесина орешины используется для изготовления ворот, ставен, дверей, лестниц. Респонденты отмечали, что древесина орехового дерева, качественная, но очень дорогая, поэтому она применяется в домостроительстве средних и бедных слоев населения, лишь в том случае, если дерево, находящееся в пределах усадьбы, высухло и его пришлось срубить.

Вместе с тем, существовали некоторые ограничения на применение деревьев тутовника и ореха. Например, у оседлых народов Средней Азии отношение к тутовому дереву двойственное. Плоды очень почитаются, вместе с тем древесина считается

²⁷⁹ Шишов А. Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI. Ташкент, 1904.

²⁸⁰ Архив отдела этнологии Института истории АН РУз // Материалы к книге «Узбеки».

«святой», как и само дерево, и поэтому его не рекомендуются срубить. Одно из преданий, объясняющее такое отношение к тутовнику, описано А.К.Писарчик²⁸¹. Легенда гласит, что один из пророков, преследуемый неверными, укрылся от них в тутовом дереве, которое расступилось, а потом опять сомкнулось. Кто-то выдал пророка преследователям, дерево срубили, пророка убили, и его кровь окрасила древесину в красный цвет. Хотя А.К.Писарчик называет тутовое дерево в связи с этим «нечистым», тем не менее, с нашей точки зрения, это утверждение неверно. Из легенды следует, что дерево наоборот приобрело статус святости. В мусульманской культуре окропленное кровью пророка место считается святым. Е.М.Пещеровой в Фергане был зафиксирован запрет на срубание тутового дерева²⁸². Нами также получены данные, свидетельствующие о существовании этого запрета в Ташкенте. Считается, что внутренняя часть ствола дерева имеет характерную красноватую окраску из-за крови пророка, которого предала сорока (*ала карга*), когда он хотел спрятаться от врагов в тутовнике. Поэтому прежде чем срубить тутовое дерево, необходимо провести *эксон* (поминальный обряд). Такой же обряд обязателен и перед тем, как срубить орешину. В народе этот вид дерева считается опасным, и если, по преданию, его срубить без соблюдения ритуальных правил, можно заболеть²⁸³.

Такие представления имели глубокие корни, связанные с идеологией раннего родового общества. Д.Зеленин связывал их с феноменом «строительной жертвы». В частности, он писал: «С точки зрения примитивной тотемистической идеологии рубка деревьев влекла за собой смерть жильцов, которые одновременно были и строителями дома. Жильцы и стали обманывать демонов-тотемов, подсовывая им вместо себя

²⁸¹ Писарчик А.К. Народная архитектура Самарканда. Душанбе, 1975. С.65.

²⁸² Пещерова Е.М. Некоторые дополнения к описанию праздника тольпана в Ферганской долине // Иранский сборник. М., 1963. С.214–218.

²⁸³ Несмотря на то, что ореховое дерево использовалось в строительстве, существовало поверье, согласно которому запрещалось спать под орешинной. Считалось, что во время сна человеку могут причинить зло «духи», обитающие в кроне дерева (Г.З.).

детей, пленных, а затем рабов и животных»²⁸⁴.

В строительстве широко применялся искусственно выращенный лес, который наделялся «положительными» признаками. Для мелких строительных работ применялись фруктовые деревья (такие, как абрикос, урюк, груша и другие, встречающиеся в исследуемом регионе), из которых использовались только случайно сломавшиеся ветви. Ташкентские узбеки не использовали для строительства растущие в пределах усадьбы, деревья, особенно фруктовые. Считалось, что если такое дерево срубить, это принесет несчастье в дом. Если же по каким-то объективным обстоятельствам его приходилось срубить (дерево высохло и т.д.), то оставшиеся пни, по обычаю, выкорчевывали, так как они, по поверью, могли негативно влиять на благополучие в доме. По представлениям восточных славян фруктовые деревья также запрещалось использовать в строительстве.

Восточные славяне в качестве строительного материала не используют так называемые «приметные деревья», рубка, которых, по поверью, влечет за собой смерть человека. Такие деревья, как правило, отмечены внешне (например, растут на горе, в них ударила молния и т.п.) либо находятся в пределах усадьбы. В последнем случае, по мнению исследователей, находит отражение оппозиция «культурное-природное»: так как дом (новый предмет культуры) «требует» непременно природного материала²⁸⁵. Лес для строительства в ташкентских *махаллях* предпочитался сухой, но так как нигде не было больших его запасов, то приходилось применять и сырой, который обычно использовали для изготовления внутренних частей деревянных конструкций, остающихся под глиной (*лой-устун*).

Согласно представлениям народов Кавказа, лес необходимо было рубить до начала сокодвижения весной, а осенью, как только оно прекращалось. Рубке леса карачаевцы и балкарцы приписывали магическую силу, ибо, по народным поверьям,

²⁸⁴ Зеленин Д. Топемы – деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М., 1937. С.20.

²⁸⁵ Байбурын А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С.34.

дерево считалось живым существом. Потому-то и рубили его, когда оно «спит»; если же рубить дерево в росте, рубщика могли покарать демоны леса (*агъач киши*)²⁸⁶. По поверью удмуртов, дерево, предназначенное для постройки, обязательно должно было быть «живым» («дерево с душой»). Живой не означало сырой, а имелось в виду, что дерево не мертвое. Подобные представления существовали и у хантов²⁸⁷.

Ташкентские узбеки в строительстве использовали также камыш, известь, алебастр, относительно свойств которого узбекские мастера рассказывали легенды. В одной из них говорится, что когда-то один из бухарских правителей поручил своему придворному мастеру возглавить постройку медресе. Мастер был прекрасным специалистом, но, как водится, у него имелись завистники и недоброжелатели, которые, желая опорочить его в глазах правителя, донесли, что мастер якобы готовит негодный алебастровый раствор для кладки. Правитель сам прибыл для проверки. Как раз в этот момент каменщик сорвался с воздвигаемой стены, и, падая, ухватился за только что положенный на алебастровый раствор кирпич. Алебастр был приготовлен так хорошо и схватился так быстро, что смог выдержать вес человеческого тела. Правитель был убежден в правоте мастера и наградил его²⁸⁸.

На протяжении исследуемого периода традиции домостроительства менялись, как и традиции использования того или иного материала, что зависело от социально-экономических, политических, религиозных и других факторов общественного развития. В 20-е годы XX века в Средней Азии появляются новые строительные материалы. Зажиточные хозяева начинают использовать в качестве строительного материала для крыши кровельное железо. Однако жители *махаллей* Ташкента предпочитали по-прежнему сооружать крыши из глины, как это было

²⁸⁶ Конаков Н.Д. Строительная обрядность народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С.22.

²⁸⁷ Там же.

²⁸⁸ Писарчик А. К. Строительные материалы и приемы мастеров Ферганской долины // Среднеазиатский сборник. М., 1954, С.269.

принято предками, так как, по поверью, считалось, что в доме с железной крышей может поселиться «нечистая сила». Люди психологически боялись появления нового. Тормозом положительного восприятия этого элемента материальной культуры являлся и страх. В годы коллективизации из-за репрессивной политики советской власти многие сельчане, да и представители городского населения были объявлены «кулаками» и сосланы в Сибирь. Кровельная же крыша означала высокое материальное положение хозяина дома, что могло стать причиной ссылки и депортации. Поэтому, боясь попасть в «кулаки», люди не покрывали свои дома металлической крышей. В то время существовало несколько вариантов легитимации негативного отношения к крышам из нового материала. Одни считали, что она доступна только богатым слоям населения. Другие – что под такой крышей находиться душно, что в доме с крышей из нового материала не будет счастья и достатка. Другими словами, всё, что было нетрадиционным, принималось с трудом. Кроме того, это было связано еще и с тем, что этнокультурные контакты в тот период были не очень широкими. Еще одной причиной медленного внедрения в жизнь нового строительного материала являлась их дороговизна и вследствие этого – недоступность. Такой строительный материал, как жженный кирпич, начали использовать в строительстве уже в 30-е годы XX века. Население не наделяло его негативными качествами, так как он был похож на кирпич из глины (*хом гишт*), который традиционно использовался в строительстве ташкентских узбеков. Но он был очень дорогим, считался дефицитом. В 60-е – 80-е годы XX века в ташкентских *махаллях* в строительной технике без ограничений стали использовать шифер, бетон, стекло, так как практика использования показала, что это легкие и доступные материалы.

В 90-е годы XX века, когда среди узбекского населения ярко проявилось социальное расслоение, в ташкентских *махаллях* наряду с домами из новых строительных материалов стали появляться жилища, построенные из *гуваля* и *хом гишт* (сырцового кирпича) с применением каркасной техники строительства. Возвращение к старым традиционным строительным материа-

лам более всего связано, на наш взгляд, с дороговизной новых. Появившуюся тенденцию возврата к традиционным *гуваля* и *хом гишт* в большинстве случаев можно объяснить также и традицией, возрождением национальных культурных символов. Интересно сравнить точку зрения людей, живших в начале XX века и точку зрения хозяев, строящих дом на современном этапе. В начале века глина как строительный материал наделялась только положительными качествами, а сегодня, несмотря на положительные характеристики, которые даются глине («летом в доме из сырцового кирпича прохладно, а зимой тепло»), отмечается, что ее применение в строительстве трудоемко, потому что этот кирпич делается вручную.

Таким образом, для строительства своих домов население выбирает такие стройматериалы, которые прошли символическую классификацию и получили статус пригодных и такие характеристики, как пластичность, водонепроницаемость. Об их прочности и надежности, высоком качестве свидетельствовали различные легенды. В поверьях и легендах о народных мастерах отразилась сакрализация процесса строительства. Народные умельцы наделялись тайными способностями и знаниями, применение которых могло сделать дом не пригодным для жилья. Выбор материала для строительства жилища показывает, что ограничения нельзя/можно; счастливый / несчастливый имеют чисто символический характер, и в то же время на определенном этапе в связи с проникновением в исследуемый регион новых строительных материалов стали учитываться и их практические утилитарные аспекты.

Выбор места и определение времени для строительства. Каждый этап строительства дома был подчинен определенному ритуалу. Большую роль играл также выбор места для строительства и время начала работ.

Стратегия выбора места для строительства имеет три этапа. На первом отбираются те места, которые считаются пригодными из практических соображений – обводненные, с плодородной землей.

Второй этап связан с общим делением пространства на счаст-

ливое и несчастливое. Определителем выступают либо постоянные признаки, относящиеся в универсальной модели мира к категории отрицательных (например, дорога), либо события, зарегистрированные коллективной памятью (например, место, где кто-то когда-то поранился, где когда-то был пожар, где случилась поломка или пролилась кровь) и также расцениваемые как отрицательные²⁸⁹. То единственное место, на котором будет построен дом, должно было обладать наивысшей ритуальной (символической) ценностью²⁹⁰. Среди узбеков Ташкента считалось, что место, где планировалась постройка дома, должно отличаться ритуальной чистотой, т.е. нельзя было строить дом на месте бывших кладбищ, которые считались не пригодными для постройки дома в силу таких обстоятельств, как культовое почитание мест захоронения и одновременно представление об их опасности. В качестве «счастливых» признаков для строительства дома выступают постоянные величины – покой, устойчивость, связанные в первую очередь с практическими установками.

На третьем этапе выбора места был необходим ответ на вопрос: является ли выбранное место счастливым, именно для того, чтобы на нем стоял новый дом? В данной ситуации выражается идея неотторжимости судьбы нового дома от судьбы коллектива. Прогнозируется не столько будущее конструкции, сколько будущее семьи, связанное в конечном итоге с представлениями о доле, счастье, богатстве или их противоположностях²⁹¹. Факт строительства должен был быть введен в событийную цепь в соответствии с представлениями о наиболее благоприятном моменте временного цикла, причем определяющим является соотнесение с двумя временными системами: календарной (обладающей религиозным и хозяйственно-экономическим содержанием) и системой представлений о жизненном цикле²⁹². Поэтому правильный выбор времени на-

²⁸⁹ Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 1983. С.45.

²⁹⁰ Там же. С.35.

²⁹¹ Там же. С.46.

²⁹² Там же. С.48.

чала строительства считался существенным условием успешной постройки жилища. Лучшим сезоном для возведения построек в Ташкенте, по словам местных мастеров (*уста*), считалось начало лета, а точнее месяц – *саратон* или время летнего *чилла*, соответствующее периоду с 22 июня по 2 июля, поскольку жилища, построенные в это время, успевают хорошо просохнуть, в то время как осенние постройки остаются к зимнему времени сырими.

При строительстве дома, согласно старинному обычаю, возведение стен жилища полагалось заканчивать за один день, поэтому, закладывая фундамент, подготавливали весь необходимый для возведения стен материал.

Обычай, связанные с началом строительства. Перед началом строительства приглашался старый уважаемый и умудренный опытом человек, которому доверяли положить первый кирпич при закладке фундамента и первую балку дома. Начало строительства маркировалось тем, что на одну из подготовленных балок дома символично накидывали кусок белой ткани, который означал благополучное начало и окончание строительства (о семантике ткани см. в разделе об одежде). Этот обычай назывался *ок солиши*. Белый цвет, как показывают полевые записи, означает чистую, светлую дорогу, путь, по которому и дальше должно идти строительство дома. От этой традиции и сегодня стараются не отступать, во всяком случае, на первом этапе строительства всегда присутствует уважаемый человек (*аксакал*), который должен благословить начало строительства.

В строительной обрядности узбеков Ташкента можно выделить предваряющие строительство обычаи, которые связаны с жертвоприношением. М.А. Хамиджанова, отмечая обычай таджиков Матчи, пишет, что они избегали разрушать старые дома и на их месте строить новые. Считалось, что если есть хоть малейшая возможность сохранить дом отцов и дедов, то следует это сделать. Если все же приходилось его разрушать, то накануне устраивали жертвенное угощение, куда приглашались старики и люди, имеющие духовный сан (*муллы*). За *достарханом* читали молитву в честь умерших предков (*арвох*) и

просили у них помощи. Затем зажигали в доме лучину, обернутую смоченной в масле ватой, и только после этого приступали к сносу дома²⁹³. Ташкентские узбеки перед началом строительства также проводили обряд жертвоприношения. Проблеме «строительной жертвы» посвящен ряд специальных работ, среди которых богатством собранного материала и интересной трактовкой выделяется исследование Д.К. Зеленина²⁹⁴. Строительная жертва – одна из этнографических реалий. Она зарегистрирована у народов всех материков²⁹⁵. И если жертвенные символы, процедурные моменты и другие средства выражения ритуала были различными у разных народов, то глубинная семантическая модель ритуала была, по-видимому, сходной²⁹⁶.

У узбеков Ташкента ритуал принесения строительной жертвы назывался *кон чикариш*. Жертвоприношение должно было совершаться по определенным правилам. В качестве строительной жертвы зафиксированы баран, петух. Кроме того, в жертву приносили крупный рогатый скот и коней. Но приношение в жертву последних было редким явлением, так как это могли позволить себе очень обеспеченные семьи. Одним из правил жертвоприношения являлось то, что голова животного в момент его принесения в жертву должна была быть направлена на запад (*кибла томон*). Над жертвой читается молитва.

Согласно обычаю, существовавшему в начале XX века, мясо жертвенного животного должно было в этот же день приготовлено и роздано соседям. В день жертвоприношения приглашались гости, главным действующим лицом этого обряда (*кон чикариши*) был *мулла*, который читал молитву, посвященную духам предков. В молитве, обращенной к Аллаху, он просил помощи в строительстве дома, чтобы процесс домостроения прошел благополучно. После окончания этого обряда *мулле*

²⁹³ Хамиджанова М.А. Материальная культура матчинцев до и после переселения на вновь орошаемые земли. Душанбе, 1974. С.49.

²⁹⁴ Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах восточноевропейских народов. М.– Л., 1937.

²⁹⁵ Hartland E.S. Foundation, foundation rites // Encyclopedia Religion and Ethics. Vol.VI. Edinburgh, 1913, p.109-115.

²⁹⁶ Байбуторин А.К. Указ.соч. С.55.

дарили две или четыре лепешки, сладости, завернутые в ситцевый платок, а также некоторую сумму денег.

Обычай строительной жертвы существует и сегодня. Правда, под влиянием времени некоторые его элементы трансформировались, но схема ритуала остается прежней. В большинстве случаев на современном этапе символом ритуального жертвоприношения является плов. Все чаще в качестве жертвенного животного выступает петух или курица. С другой стороны, качество и количество строительной жертвы зависит от социального слоя, к которому принадлежит хозяин дома. На обряд обязательно приглашается *мулла*, схема его одаривания остается прежней. Хлеб, как и прежде, остается главным ритуальным блюдом на столе.

Таким образом, «строительная жертва» мыслилась очень важной и если на определенном этапе она была заменена животными, то в исследуемый период она наряду с животными (баран, бык) приняла форму птицы (петух, курица), а также пищи (плов), что было связано с обрядом «ис чикариш» (кормление духов запахом пищи).

Хашар. Одним из обычаев строительной обрядности является *хашар*. Постройка нового дома – большое событие в жизни каждого человека, и поэтому, прежде чем начать его строительство, хозяин обсуждал этот вопрос со всеми своими ближайшими родственниками, входящими в одну с ним патронию – коллектив людей, ощущавших свою особенно тесную близость и солидарность. Организационно это выражалось, прежде всего, в наличии общего главы, «старейшины», с которым полагалось советоваться во всех важных случаях жизни семей данной группы.

Узбекская традиция держать совет перед строительством дома со всеми родственниками является очень древней и, вероятно, сохранила следы того времени, когда судьбой выделившейся семьи интересовались все члены рода. Впоследствии же этот порядок приобрел форму народного обычая и в этом виде сохранился до наших дней. Во всех циклах работ, связанных со строительством дома, самое активное участие принимали

все родственники и соседи. Приходить на взаимопомощь при строительстве нового дома и теперь считается делом чести и долга каждого члена традиционной общины. Нарушение этого обычая влечет за собой не только обиду со стороны хозяина, но и порицание родственников и соседей.

До начала строительства хозяин готовит необходимые стройматериалы, минимум продуктов для того, чтобы накормить мастеров-строителей и их помощников, а также безвозмездных помощников – участников *хашара*²⁹⁷ (*хашарчилар*). На *хашар* приходит родня, соседи, друзья, он проводится обычно в субботные и выходные дни. *Хашар* необходим при работе, связанной с поднятием стен дома, засыпкой крыши землей, другой работы, требующей одновременно большого количества рабочих рук. По свидетельству респондентов, в процессе строительства дома *хашар* созывается трижды. Количество приглашенных колеблется от 20 до 50 человек. Считается, что чем больше родственников, близких у семьи, тем легче ей построить дом.

Обычно до начала строительства устраивается *гуваля хашар* для изготовления кирпича круглой формы из глины. В среднем на один дом уходит 17–18 тыс. *гуваля*. Надо сказать, что *гуваля хашар* устраивает не каждый хозяин дома, так как большая семья в течение недели – месяца может сама подготовить этот строительный материал. Как свидетельствуют этнографические данные, постройка жилища в начале XX века не требовала специальных знаний и была под силу почти каждому взрослому мужчине.

Методом *хашара* и сейчас строятся дома в *махалле*. Однако значимость и распространенность *хашара* стала терять популярность в связи с тенденциями к более изолированной жизни, а также с тем, что теперь многие семьи сами могут без общественной помощи справиться с этой работой. Нет необходи-

²⁹⁷ Подробнее о хашаре см.: Шаниязов К.Ш., Исмаилов Х.И. Этнографические очерки материальной культуры узбеков конца XIX – начала XX века. Ташкент, 1981. С. 40; Исмаилов Х.И. О народных трудовых традициях узбеков // СЭ. 1990. №6. С. 115–122; Бўриев О., Шоймардонов И. Ҳашар – элга ярашган удум // Иқтисод ва маънавият. 1996. № 8. Б. 69–73.

мости делать *гуваля* и сырцовый кирпич²⁹⁸. В последние годы для строительства дома покупают новые строительные материалы: жженный кирпич, стекло, черепицу и т.д. Использование новых материалов потребовало пополнения строительных инструментов (стамески, буравы, долото, стеклорез и т. д.). Не каждая семья располагала раньше набором таких строительных инструментов. Приходилось приглашать специалистов – столяров, кровельщиков. Все это внесло свои коррективы в практику взаимопомощи при строительстве дома.

Таким образом, изменение обряда строительства дома связано с применением в домостроительной практике новых строительных материалов, с начавшимся процессом индивидуализации сознания жителей *махалли*, а также с изменением социально-экономических факторов. *Хашар* как коллективная форма работы, возникшая в далеком прошлом, потерял свое значение. Необходимость во взаимопомощи обуславливалась слабым развитием производительных сил, большой зависимостью человека от природных условий, особенностями уклада жизни. Под влиянием же цивилизационного процесса изменился уклад жизни, что повлекло появление новых форм взаимопомощи, взаимоотношений.

Окончание строительства. Согласно обычаю, после окончания строительства дома проводится обряд *уста рози* (дословно: «согласие мастера»). Хозяин приглашает всех мастеров, работавших на стройке, несколько стариков (*оксоколлар*) и *муллу*, который читает суры из Корана. После чтения молитвы подается плов. По окончании обряда *муллу* одаривают лепешками и деньгами, стариков – лепешками и сладостями, с мастерами производится расчет. В ходе угощения подается несколько блюд (сладости, *самса*, лепешки, шурпа и в заключение – плов). Во время угощения идет разговор между мастером (*уста*) и хозяином, а посредником выступает *мулла*. Хозяин спрашивает мастера: ты согласен на такую-то сумму? Если мастер согласен,

²⁹⁸ Арифханова З.Х. Современная жизнь традиционной махалли. Ташкент, 2000. С.14.

он кивнет головой (*ха*), если нет – говорит – мало (*кам*), добавьте еще, и так до тех пор, пока мастер и хозяин не договорятся друг с другом, т.е. идет торг за столом (*достархан*). Интересно, что у таджиков, если мастер был почему-либо недоволен оплатой, говорить об этом было не принято, поскольку считалось, что, выражая недовольство, мастер может оскорбить своего покровителя ремесла – пира²⁹⁹. Но такой обычай проводился в начале XX века, сегодня в ташкентских *махаллях* мастер и хозяин договариваются заранее и обычай *уста рози* проводится чисто символически. Корни этого обряда, как нам представляется, лежат в том же поверье, связанном с идеей защитить дом от «злого», «плохого». Если мастер не согласен с оплатой за его труд, то это «несогласие», считается, может принести дому непоправимый вред. Д.Зеленин отмечал, что у европейских народов были схожие обряды, связанные с задабриванием плотников и строителей, которые могли в случае недовольства хозяевами дома накликать на них беду³⁰⁰.

Все вышеперечисленные обряды выполняли функцию освоения нового дома. Одной из цепей этого процесса является новоселье. По обычаю, в новый дом перед новосельем заходят старые уважаемые люди. Скорее всего, это было связано с представлениями о пределе жизни. Причем существуют различные мнения этнологов по поводу возрастного предела³⁰¹. Древние авторы пишут, что такое представление было известно многим народам, в том числе народам Бактрии и Согдианы³⁰². Люди, достигшие предела жизни, умерщвлялись, и такой конец счи-

²⁹⁹ Хамиджанова М.А. Материальная культура магчинцев до и после переселения на вновь орошаемые земли. Душанбе, 1974. С.53.

³⁰⁰ Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах восточноевропейских народов. М.–Л., 1937. С.34-36.

³⁰¹ Задыхина К.А. Пережитки возрастных классов Средней Азии. ТИЭ. Новая серия. Т.14.М., 1951.С.157-159; Снесарев Г.П. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // МХЭ. Вып.4. М., 1960. С.140; Он же. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // МХЭ. Вып.7. М., 1963. С.155; Раппопорт Ю.А. Из истории религии Древнего Хорезма. М., 1971. С.33.

³⁰² Древние авторы о Средней Азии (VIв. до нашей эры – III в. н.э.): Хрестоматия. Ташкент, 1940. С.141-145.

тался счастливым³⁰³. Следуя этой идее, мы позволим себе предположить, что по представлениям членов традиционной общины старый человек символически забирает на себя все плохое в доме, с одной стороны, своей «святостью» очищая и благословляя новый дом, а с другой – здесь прослеживается идея о том, что пусть лучше на старого человека перейдет все негативное, если такое имеется, чем пострадает новорожденный.

Новоселье. Новоселье имеет подчеркнuto социальный смысл – включение дома в сферу взаимоотношений с соседями, и таким образом, закрепляется соотнесенность семьи с новым жилым пространством³⁰⁴. В Ташкенте новоселье называют *уй туйи*, в его честь устраивают *худойи*. На новоселье гости ташкентских *махалля* обязательно идут с каким-нибудь блюдом, с лепешками, сладостями (*тогора, достархан*). Хлеб и сладости – символ пожелания благополучия, счастья, богатства.

Дом считается полностью «освоенным», когда в нем совершен один из обрядов жизненного цикла (родильный, свадебный, похоронный)³⁰⁵, дом как бы проходит определенную «социализацию».

С архаическими традициями строительства жилища у узбеков Ташкента связан обычай, когда каждый четверг или воскресенье готовится плов в честь духов умерших предков. Среди узбеков исследуемого региона существует поверье, что духи предков всегда возвращаются туда, где проживали раньше их родственники и поэтому плов (*ис чикариши, худойи*) полагается готовить как в честь своих умерших родственников, так и в честь тех, которые проживали ранее на месте, где построен дом. С древними представлениями, как мы предполагаем, ассоциируется и то, что дом нельзя продавать чужим людям, можно только родственникам и знакомым. Здесь прослеживается идея взаимосвязи будущего дома и судьбы нового коллектива («Выбирай не дом, а соседей», – говорят в *махалле*). По мнению

³⁰³ Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С.79.

³⁰⁴ Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С.117.

³⁰⁵ Там же. С.118.

Н.Х.Азимовой, право первого покупателя дома, принадлежащего соседу, связано и со стремлением сохранить земельный участок в системе родственников – соседей *махалли*³⁰⁶.

Ориентация жилища. Строительство дома и пространственные представления о жилище тесно связаны с проблемой ориентации – соотношением сторон жилища со сторонами света, включением в целую систему пространственно-временного, социального, космологического и хозяйственно-бытового характера³⁰⁷. Дом ташкентских узбеков обычно был направлен на юг, но главное в планировке было то обстоятельство, что входящий человек не должен был при входе поворачиваться спиной к Мекке. На наш взгляд, это связано с арабскими представлениями о мире, где утверждалось, что Кааба в Мекке представляет собой центр Вселенной, поскольку находится прямо под Полярной звездой, которая располагается в центре небес³⁰⁸. Сакральный центр, таким образом, оказывался наиболее близким к небесам, он образовывал место встречи земного и небесного, позволял установить контакт между мирами. Как показывают наши материалы, со временем ориентация многих жилищ Ташкента изменилась, что было связано с демографическими, социально-экономическими и политическими факторами (См. об этом в разделе «Поселения, усадьбы, жилища: особенности и динамика изменений»).

Символические представления узбеков исследуемого региона о числах. У узбеков Ташкента с четным целым связывается удача, а с нечетом и отсутствием целого – неудача, несчастье. Четные и нечетные числа ярко представлены в за-

³⁰⁶ Азимова Н.Х. Система традиционного воспитания детей в узбекских сельских семьях (на примере Андижанской области). Автореф. дисс... канд. ист. наук. М., 1987. С.8.

³⁰⁷ Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С.77.

³⁰⁸ Ибрагимов И.А. Формирование архитектуры христианства и ислама как выражение понятия системы в визуально-ориентационно-смысловом пространстве. URL: http://archvuz.ru/2009_2/6; Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. URL: http://www.gumer.info/Buks/comparative_bogoslov/eliade/10.php; Узенёва Е. С. Магия строительства в славянской традиции // Живая старина. 2000. №2. С.9-10.

стольном этикете. В строительстве дома количество балок на потолке обычно должно быть нечетное – 7, 9, 11 и т.д. При этом всегда обращается внимание на то, что последняя нечетная балка – это дар или жертвоприношение Аллаху, на которого полагались в защите дома от несчастий. В научной литературе также существует мнение, что нечетное число может быть воплощением некоторого хаоса (нечет), из которого возникает в будущем порядок (чет) ³⁰⁹.

Проблема числа существенное место занимает во многих учениях и духовных традициях, видевших в числе либо проявление божественных сил, либо уровни и аспекты Природы, либо символ глубинной структуры человека. С точки зрения Пифагора, числа подразделялись на два вида: чётные и нечётные. Чётность и нечётность понимались как признаки, относящиеся к делимости и женскому и мужскому началу. Любое чётное число всегда можно разделить на две чётные или нечётные части, которые будут равными. Любое нечётное никогда нельзя разделить на две равные части – при любом делении одна часть всегда будет четной, а другая нечетной. Поскольку свойству деления метафорически соответствует свойство проявления, то делимость нечетных чисел никогда не предполагала раздробление самой основы чисел – Единицы, которая считалась абсолютно определенным числом и отождествлялась с мужским началом. Напротив, чётные числа, начиная с Двойки, относились к женскому и неопределенному началу, и их деление не затрагивает саму Единицу. Поэтому пифагорейцы отмечали, что «нечётное число приятно Богу» ³¹⁰.

В традиции узбеков Ташкента лишняя единица, прибавляемая к четному числу, рассматривается как дар всевышним, потусторонним силам, превращая, таким образом, любое нечетное число в четное счастливое. По этой причине, возможно,

³⁰⁹ Красноперова А.В. Символика крестьянского быта в культуре Древней Руси// *Studia culturae*. Вып. 2. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., 2002. С.130-146.

³¹⁰ http://new-numerology.ru/boods/kl_5.htm: Цит.по: Ключников С.Ю. Священная наука чисел. М., 1996.

А.К.Писарчик рассматривает нечетное число балок потолка как благоприятное, приносящее благополучие, влияющее на умножение богатства и увеличение семьи, поголовье скота и т.п.³¹¹ Говоря о дополнительной балке потолка в доме, жители *махаллей* отмечали, что последняя нечетная балка – это дар Аллаху. Поэтому, если по размеру комнаты в ней следовало уложить четное количество балок потолка, то их укладывали чаще или реже нормы, но старались добиться нечетного числа. Узбеки, строившие жилой дом, к этому относились очень строго.

В Ферганской области существует предание, связывающее первое применение открытых балочных потолков с *чильтанами*. Согласно этому преданию, *чильтан* был сначала один (*яктан*) и жил в построенной им самой маленькой комнате с трехбалочным перекрытием. По мере того как число *чильтанов* возрастало, им приходилось строить комнаты большего размера с пяти, семи, девяти и, наконец, одиннадцатibalочным перекрытием. Следуя им, и люди начали делать такие перекрытия. Это предание, связывающее *чильтанов* со строительным искусством, особенно интересно в свете выявленного М.С. Андреевым представления о *чильтанах* как о каменщиках³¹².

В традиционном узбекском доме Ташкента и сегодня придерживаются такого же принципа в строительстве.

«Защитные границы» жилища. Человек всегда старался защитить себя и свой дом от внешнего непрогнозируемого мира. Как справедливо замечает Т.В. Цивьян, «открытость, неограниченность внешнего мира связана с неопределенностью, хаосом и опасна для человека; он находит себе защиту на небольшом, ограниченном и потому контролируемом пространстве дома...»³¹³. С.А.Токарев отмечал, что оппозиция «дом – вне дома» нередко подчеркивается добавочными, сверх чисто

³¹¹ Писарчик А. К. Строительные материалы и приемы мастеров Ферганской долины // Среднеазиатский сборник. М., 1954. С.269.

³¹² Андреев М.С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // Сб. В.В. Бартольд. Ташкент, 1927. С.348.

³¹³ Цивьян Т.В. Дом в фольклорной модели мира // ТЗС. Вып. 10. Тарту, 1978. С.72.

вещественных, приемами ограждения жилища как «периметра безопасности»³¹⁴.

Ташкентские узбеки для защиты жилища в качестве суеверной защиты от нечистой силы и вредоносной магии используют магические знаки-обереги, которые вешаются на окна, двери, прибиваются к порогу дома. Во время экспедиций были зафиксированы такие обереги, как трава гармала (*исрик*), красный перец, череп барана, подкова. Причем *исрик* и красный перец встречаются значительно чаще, чем другие обереги. В одной из легенд рассказывается, что однажды злой завистливый человек пришел в дом и попросил напиться воды. Затем незнакомец ушел, а дом через несколько дней разрушился. Про этого человека стали говорить, что у него плохой глаз, так как он может сглазить то, что увидел. С тех пор, – считают, – и берет начало обычай подвешивать на дом оберег от сглаза.

Сегодня суть оберегов почти не изменилась, но несколько трансформировалось их эстетическое оформление. Многие ташкентские узбеки вкладывают в значение оберега не только традиционные магические свойства защиты от «злых духов», но и свойство украшать дом, а также отличительный критерий узбекского дома. Наблюдения показывают – в последние годы обереги на калитках традиционных домов встречаются реже. Жители *махаллей* отмечали, что представители фундаментального ислама считают их частью доисламских представлений о мире.

Функциями обеспечения безопасности дома наделялись ворота, дверь, порог, которые обеспечивали «жилой» статус дома и символизировали его границы. Особенность символики дверей объясняется, по-видимому, тем, что содержание, приписываемое им как граничным объектам, осложняется специфическим назначением: обеспечивать проницаемость границ³¹⁵. Такое противоречивое сочетание признаков обеспечило им статус особо опасных точек связи с внешним миром и, соответствен-

³¹⁴ Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // СЭ. 1970. № 4. С.3-5.

³¹⁵ Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях славян. Л., 1978. С.135.

но, их семантическую напряженность. Вход/выход в культурах разных народов, так же, как и у узбеков, наделялся особым значением, потому как пространство за пределами дома в определенные отрезки времени непосредственно наделялось признаками «иностраничного», опасного для человека мира, выход в который был если не запрещен, то, по крайней мере, не рекомендован. Отсюда и столь высокая степень ритуализации действий, совершаемых перед отправлением в путь – покидая «свой» дом и попадая в «чужой» (внешний) мир, человек лишается покровительства первого³¹⁶. Не случайно узбеки Ташкента, отправляясь в дальнюю дорогу, всегда с собой берут лепешку, выполняющую функции оберега. Характерным способом маркирования начала (входа) и конца (выхода) является остановка перед порогом дома, которая часто сопровождалась молитвой³¹⁷. Женщины, пришедшие в дом, бросали черную паранджу у порога, так как черный цвет символизировал несчастье, а в дом шли с пожеланиями добра³¹⁸. Покойника выносили в окно или в отверстие в стене, поскольку считалось, что если его вынесли в дверь, то дух покойника возвратится за живыми родственниками. Таких примеров в научной литературе много³¹⁹.

Узбекский этнолог А.Аширов отмечает, что порог у узбеков считался святыней. Вместе с тем, отмечает автор, среди носителей культуры были распространены пословицы («если на порог сядет девушка, то она не будет счастлива в семейной жизни»; «через порог не здороваются, так как можно поссориться» и др.), в которых выражалось особое отношение к порогу³²⁰, что, скорее всего, было связано с его пограничным характером.

³¹⁶ Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1988. С.499-500.

³¹⁷ Шишов А. Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI. Ташкент, 1904. С.121.

³¹⁸ Бикжанова М.А. Одежда узбеков Ташкента XIX-начала XX века // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.140.

³¹⁹ Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002. С.108; Писарчик А.К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып.3. Душанбе, 1976. С.133.

³²⁰ Аширов А. Узбек халкининг қадимий эътиқод ва маросимлари. Ташкент, 2007. С.168; Хамдамова С. Фурқат лирикасида остана образи // Узбек тили ва адабиёти. 2003. №5. Б.63.

Если в обыденной жизни многие предписания имеют факкультативный характер, то в обрядовой ситуации они становятся обязательными. Вход и выход приобретают особый смысл³²¹. В свадебной обрядности ташкентских узбеков порог накрывают белой тканью, когда невеста переступает порог дома. Белый цвет символизирует счастье, светлую и чистую жизнь.

Следует отметить, что, несмотря на то, что дверь была защитой от чужого мира, тем не менее ситуации порогового характера (например, смерть) вынуждали заносить в «свой» дом предметы, ему не принадлежащие, имеющие иной, потусторонний статус³²². В таких случаях с помощью определенных манипуляций (ритуальные действия, молитвы) создавалась ситуация инобытия, сам дом временно приобретал «иной» статус³²³. Жители *махаллей* Ташкента показывают, что когда человек находился в предсмертной агонии, открывали окна, с одной стороны, для того, чтобы «душа» улетела без осложнений, а с другой – это как бы маркирует то, что дом из «своего» временно переходит в статус «чужого», «непохожего». После выноса покойника за ворота льют воду, разбивают *косу*, чтобы несчастье не повторилось. Здесь семиотической нагрузкой наделяется вода, символизирующая реку, которая в представлениях ташкентских узбеков маркирует границу земного и потустороннего миров. Ей приписываются предохраняющие, очищающие, оплодотворяющие действия. В Ферганской долине за порог бросают кусок глины. Семиотической нагрузкой в начале XX века в Ташкенте наделялась балка в доме. Если умирал человек, то, по обычаю, меняли одну из балок дома. Всеми этими действиями также подчеркивалось символическое «выбрасывание», «уничтожение» всего того, что касалось «чужого», «потустороннего» мира.

Таким образом, дверь «встречает» каждого входящего в дом, т.е. «контролирует» вход и выход. Пересечение этой границы как в ту, так и в другую стороны было сопряжено с соблюдени-

³²¹ Байбуурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях славян. Л., 1978. С.137.

³²² Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.41.

³²³ Там же.

ем ряда народных правил, которые вошли как составная часть в узбекский этикет, в культуру общения.

По представлениям узбеков *махаллей* окна также считались границей внешнего и внутреннего пространства. По их поверью, через окно осуществляется символическая связь с миром мертвых. Опасно, считалось, на ночь оставлять окно открытым – могут проникнуть злые духи. Такое представление об окнах становится более понятным, если, следуя семантической логике, предположить, что окно в переводе на узбекский язык означающее зеркало (*ойна*), возможно, мыслилось как зазеркалье или мир мертвых. Б.А. Литвинский отмечает, что термины для обозначения зеркала во многих средне- и новоиранских языках, в том числе и таджикском *оина*, по В.И.Абаеву, восходят к реконструируемому *a-dayana* от *di, day* «глядеть» (древнейшее иранское название зеркала должно было, следовательно, иметь значение «гляделка»)³²⁴. Всем известны представления о смерти (или сне) как о закрывании глаз³²⁵. Б.А. Литвинский также отмечает, что сохранившееся у многих народов суеверие, согласно которому разбитое зеркало предвещает несчастье, иногда смерть близких, известное и среднеазиатским народам, в частности таджикам, возможно, является следствием существовавшего в прошлом обычая намеренно разбивать зеркало в случае смерти близких³²⁶. По мнению Б.А. Литвинского, в зеркале якобы отражалась душа умершего, и разламывание зеркала символически отражало смерть человека³²⁷. Возможно, покрытие зеркал и других отражающих поверхностей после смерти человека в определенный период времени у ташкентских узбеков является отголоском этих архаических представлений. Таким образом, эти примеры подтверждают представления о непосредственной связи

³²⁴ Литвинский Б.А. Зеркало в верованиях древних ферганцев // СЭ. №3. 1963. С.103; Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т.1. М.-Л., 1958. С.41.

³²⁵ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях славян. Л., 1978. С.142.

³²⁶ Литвинский Б.А. Зеркало в верованиях древних ферганцев // СЭ. №3. 1963. С.99.

³²⁷ Там же. С.100.

окон с потусторонним миром, содержащиеся в мировоззрении ташкентских узбеков.

Функция границы присуща не только двери, порогу, но и замкам, которые призваны регламентировать связь с внешним миром. Здесь очень важна мысль о закрытости и в переносном смысле. Несмотря на то, что *махалля* – дружный коллектив, именно здесь проявляется особый менталитет: в среде узбеков существует этикет закрытости внутренней жизни семьи, люди ведут себя так, чтобы никто не подумал и не сказал что-нибудь плохое об их семье. Идея закрытости видится и в делении двора на *ичкари* и *ташқари*, в требовании к женщине закрывать лицо и т.д.

Идеей защиты сакрализывалось и внутреннее пространство дома. Своеобразной охранной функцией обладала, по представлениям ташкентских узбеков, священная центральная стена жилища, на которой нередко вешают изображения Мекки или вышитые изречения из Корана. Именно в этой стене располагался *тахмон*, условно обозначающий сторону, в направлении которой мусульмане обращают взор при пятикратной молитве *намаз*. Поэтому центральная стена жилища считается священной. Она маркировала место хозяина или почетного гостя. Важная ритуальная часть жилища – верхний угол правой стороны стены от входа. Здесь во время свадьбы устраивали *чимилдик* (свадебное место для молодоженов). Угол отгораживали от остальной части комнаты занавеской. С внешней стороны рядом с ней сидели близкие родственницы, символично охраняя молодых от злых духов. Этот обычай сохранился до середины 50-х годов XX века. Сегодня *чимилдик* остается, но только как символ, обозначающий место для молодоженов.

Все вышеперечисленные обряды, ритуалы, ограничения и культурные символы и определяли статус дома как жилого пространства человека.

Жилое пространство как модель социальных отношений. Наряду с традициями, имеющимися в системе симво-

лических представлений о доме, необходимо выделить и действия, связанные с застольным этикетом.

Порядок рассаживания за столом является, по сути дела, пространственной моделью социальных отношений, действующих в семье. Противопоставления хозяин дома – остальные члены семьи, старшие – младшие, мужчины – женщины оказываются переведенными на язык «застольного» пространства: хозяин во главе стола, справа – мужчины постарше, слева помоложе, женщины и дети находятся за другим столом³²⁸.

В начале XX века полоразделительная традиция особенно ярко проявлялась в выделении специального помещения для приема гостей, что одновременно отражало и древнюю восточную традицию обособления парадной части дома. Комната для гостей была лучшим помещением усадьбы. В нее приглашались только мужчины. Женщин, пришедших в гости, принимали в жилой комнате, на это время мужчины – члены семьи уходили в *мехмонхону*. Когда мужчины принимали гостя в *мехмонхоне*, то женщины в нее не входили. Однако если в холодное время года совершался семейный обряд, в котором нельзя было участвовать мужчинам (например, *мушкулькушод*, *бибисешанба*, *курпа хашар* и др.), то хозяйка дома пришедших в гости женщин размещала в *мехмонхоне*.

Здесь мы видим проявление возрастной и полоразделительной традиций, значимых до сих пор. Они ярко проявляются не только при проведении обрядов жизненного цикла, но и в повседневной жизни: даже при отсутствии посторонних за столом мужчины в семье рассаживаются «по рангам». Категории места связаны с упорядочением распределения людей в пространстве, наделенном иерархическим смыслом. Таким образом, пространство дома играет немаловажную роль в определении социальной стратификации коллектива.

Согласно данным исследования, жилище наполнено не только практическим, но и ритуальным смыслом. Оно является собой систему элементов, с одной стороны, защищающих

³²⁸ Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях славян. Л., 1978. С.116.

жилое пространство от «вредоносных сил», а с другой – притягивающих благополучие и счастье.

Анализ семиотических аспектов традиционного жилища ташкентских узбеков, его пространственно-ритуальной соотнесенности, а также изменений в обрядовой сфере, связанной со строительством дома ташкентских узбеков показал, что:

– для узбекской семьи дом имел очень важное значение, поэтому его строительство окружалось различными обрядами и обычаями, поверьями, которые призваны были обезопасить дом, сохранить и защитить его и его жителей;

– в ритуалах, связанных с процессом домостроения, происходили изменения, но определить точные их границы не всегда представляется возможным. В рамках исследуемого периода определены некоторые изменения середины XX века. В конце XX – начале XXI века происходили перемены в обозначении семиотических аспектов жилища, прежде всего в ориентации большинства традиционных домов, не всегда совпадающей с идеальной, например, из-за особенностей планировки усадьбы, тем не менее, условно символическая сторона оставалась и остается неизменной. В советский период стали постепенно трансформироваться традиции *хашара*, что было связано также с появлением новых строительных материалов, например, кирпича, в связи с чем потерял свою значимость *губаля хашар*, к которому прибегают в настоящее время при строительстве дома только бедные и средние слои населения. Люди состоятельные, строя дом, нанимают рабочих со стороны;

– согласно представлениям ташкентских узбеков, жилое пространство не только сопоставлялось с внешним миром, но и противопоставлялось ему, поскольку важнейшей характеристикой дома является его изолированность от остального мира. Особое значение при этом имеют входы/выходы, принявшие на себя семантическую напряженность категории границ. Понятия о ритуалах, связанных с входом/выходом жилого дома до сих пор остаются значимыми в обрядах жизненного цикла;

– по-прежнему значимыми остаются представления таш-

кентских узбеков о внутреннем пространстве жилища, характерные для начала XX века, включающем в себя знаковую характеристику стола (*достархан*) и западной стены *мехроб*, *тахмон*, а также определение социального статуса человека в связи с его поведением в семантически насыщенном пространстве;

– на определенном этапе исследуемого периода многие обряды и поверья, ассоциирующиеся с домом, стали восприниматься более упрощенно, что, в первую очередь, было связано с социально-экономическими и другими изменениями. Если к началу XX века для психологии члена соседской общины была характерна сакрализация процесса строительства и придания строительным материалам положительных и отрицательных качеств, с точки зрения оппозиции «свой»/ «чужой» (т.е. новый), то в конце XX – начале XXI века строительный процесс меньше подвергается сакрализации, а новые строительные материалы воспринимаются охотнее, так как больше внимания уделяется их практическим аспектам. Упрощению и сокращению ритуальных обрядов подверглись все этапы строительства дома. Этому способствовали процессы унификации и модернизации узбекской культуры во время советской власти. В 90-е годы XX века стали возрождаться отдельные обычаи, связанные со строительством дома. Часть населения использовала глину как основной строительный материал, возрождалась традиционная планировка и ориентация дома. Период независимости Узбекистана не коснулся возрождения сакрализации процесса строительства. Но состоятельные слои населения ритуалы, связанные с домом, стали проводить с большим размахом. В 90-е годы XX века – 2000-е годы стали появляться новые элементы семантической маркировки дома, почерпнутые в культуре стран мусульманского Востока, воспринимаемые как исчезнувшие в советское время, но вновь возродившиеся (например, обозначение *мехроб*, *тахмон* покрывалом, на котором вышиты Мекка и изречения из Корана на арабском языке).

Таким образом, жилище, поселения, процесс домостроения в исследуемый период, с одной стороны подверглись изменениям, а с другой – представления ташкентских узбеков о доме, его безопасности почти не изменились.

На процесс трансформации ташкентского жилища оказывали влияние такие факторы, как русская домостроительная культура, которая в конечном итоге привела к восприятию и адаптации к традициям новой планировки домов, чему способствовало появление нетрадиционных строительных материалов, которые постепенно входили в домостроительную узбекскую культуру, меняя при этом и технику строительства. В годы советской власти по идеологическим причинам ташкентские узбеки вынуждены были отказаться от таких особенностей традиционной планировки своих домов, как *болохона*, изменение направления окон. В годы независимости коммерческие связи Узбекистана со странами Востока и Запада позволили ташкентским узбекам строить дома в комбинированном стиле: национальном и европейском. Если раньше внутреннее оформление дома было скрыто от глаз посторонних, то с середины XX – начала XXI века внешняя роскошь дома становится одним из критериев маркировки высокого социального статуса его хозяев. Происходит изменение традиционного сознания, когда оппозиции внешнее/внутреннее уравниваются.

Специфика современного ташкентского дома сегодня частично сохраняется в интерьере и обстановке комнат. Дома, построенные в годы независимости, лишь приблизительно отражают особенности традиционного дома узбеков Ташкента. При их строительстве использованы новые стройматериалы, при декорировании внешняя и внутренняя стороны дома украшаются элементами архитектуры зарубежного Востока и Европы, а высокая ограда подчеркивает тенденцию к индивидуализации сознания.

Поселения ташкентских узбеков, которые представляют собой *махалли*, сегодня отличаются от тех, которые были в на-

чале XX века. В результате демографического процесса в 50-е годы XX века стали появляться *махалли* с многоэтажными домами. Интенсивное строительство многоэтажных домов началось в 60-е годы XX века после землетрясения. В исследуемый период Ташкент значительно расширил свои границы за счет включения *мауз*. В связи с недостатком места многие усадьбы ташкентских узбеков сегодня представляют собой один двор, который только символично (с помощью занавеси) делит его на *ичкари* и *ташкари*. Таким образом, структурирование усадьбы менялось и материальные границы (стена, дверь и т.д.) между внутренним и внешним пространством исчезали. Но в духовно-психологическом, ритуально-символическом плане такая граница продолжает существовать, хотя само пространство в реальном мире остается непрерывным. Причина этому – традиционный менталитет носителей культуры, который пока еще прочно придерживается гендерной стратификации в семье.

Трансформация обрядовой стороны в строительстве жилища, которая выразилась в ее сокращении и упрощении, показывает, что в исследуемый период строительный процесс стал в меньшей степени подвергаться сакрализации. Сокращение ритуалов, ассоциируемых с домом, связано не только с процессами унификации, урбанизации, индустриализации и модернизации, но и с влиянием представлений о ритуалах и обрядах служителей фундаментального ислама. Тем не менее отличительной чертой многих домов ташкентских узбеков остаются обереги на воротах жилища, что подтверждает тезис о том, что, несмотря на некоторые изменения в матрице менталитета ташкентских узбеков, старые представления, в частности о значимости жилища, остаются неизменными у большинства слоев населения.

Ранжирование факторов и векторов, влиявших на трансформацию жилища в исследуемое время по периодам, показывает, что изменения в жилище проходили в основном в два периода: в советский и в годы независимости. В советское вре-

мя на трансформацию жилища в первую очередь влияли политический фактор, вектором которого являлась идеология, и во вторую очередь инациональное влияние, основным направлением которого была русификация и советизация, выражавшиеся в процессах унификации, а также развитие индустриализации. В годы независимости основным идеологическим вектором, повлиявшим на трансформацию жилища, явилось возрождение национального самосознания, возможность свободного выбора строительства того или иного типа жилища, возрождение традиционных его форм.

Анализ, с точки зрения концепции потребления, показал не только каким образом представители разных социальных групп идентифицировали и дистанцировали себя друг от друга (например, строительство домов с использованием дорогих и доступных природных строительных материалов разными слоями населения), но и выявил этнические особенности модели потребления.

Системный анализ помог сделать вывод о том, что жилище выполняло как витальные, так и социогенные³²⁹ потребности, связанные с функционированием семейного коллектива. Эта дифференциация двух функций помогла вычленить ядро, включающее мировоззрение людей, связанное с обрядово-ритуальной стороной жилого пространства, а также периферию, где находится биофизическая сфера. Исследование показало, что ядро в исследуемый период так же, как и периферия, подверглось изменениям. Но «идеология» жилища трансформировалась медленнее.

³²⁹ Термин «социогенные» вводится авторами монографии «Культура жизнеобеспечения и этнос». См.: Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983. С.37.

ГЛАВА III. ИЗМЕНЕНИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ ОДЕЖДЕ УЗБЕКОВ ГОРОДА

1. Женская национальная одежда и мотивы ее трансформации

Среди различных аспектов и проявлений традиционной культуры важное место занимает костюм. На его формировании отразились природно-хозяйственные и социально-экономические условия жизни людей, их вековые традиции, образ жизни, религиозная принадлежность, а также культурные взаимодействия с другими народами. Поэтому национальной одежде присущи не только свои особенные черты, но и общие элементы с культурой соседних народов, с которыми узбеки Ташкента общались.

Факторы, влиявшие на формирование и трансформацию одежды. Географическое положение, рельеф местности, климат, сформировавшие хозяйство, определили наличие тех или иных материалов, которые можно было использовать для изготовления одежды. Природные материалы определяли технологию обработки, четкую конструкцию, цвет и форму предметов народной культуры. В Ташкенте традиционными являлись хлопчатобумажные и шелковые ткани, которые использовались для пошива одежды различных сезонов. Для зимней одежды применялся овечий мех и кожа. Окраска тканей производилась натуральными красками, но самым распространенным был белый цвет, использование которого легитимировалось различными положительными характеристиками. Наиболее доступными были хлопчатобумажные ткани, а до-

рогими – шелк, мех и кожа. Поэтому по одежде можно было определить социальный статус человека. Форма одежды отражала и образ жизни. Так, свободный покрой одежды позволял не только защищать человека от жары, но и помогал не стеснять движений в пространстве. Костюм, являясь наиболее близкой защитной оболочкой человека, имел первоначально только утилитарные свойства, но на определенном этапе люди стали наделять его знаковыми свойствами. В костюме узбеков Ташкента религиозную принадлежность, отражающую доисламские и мусульманские идеи о закрытости тела человека, подчёркивали его отдельные элементы, например, такие, как головные уборы. Женщины закрывали волосы платком или покрывалом, мужчины постоянно носили тубетейки, а когда шли молиться, надевали чалму.

В процессе формирования одежды изучаемого этноса немаловажную роль играли экономические изменения: рост ремесленного производства, сложение крупных центров по пошиву одежды и обуви.

В Ташкенте имелись все благоприятные условия для развития костюма, которые сложились издавна как во всяком крупном, богатом городе с развитым ремеслом и торговлей, связанным с другими районами, откуда поступали различные ткани для одежды. Кроме того, Ташкент имел полиэтничный и поликонфессиональный характер. Всё это наложило отпечаток на формирование одежды в исследуемый период, а также на особенности костюма, которые зависели от кроя изделия, материала, цветовой гаммы и орнаментальных мотивов.

Одним из значимых факторов, изменившим некоторые традиционные формы одежды ташкентских узбеков, явилось завоевание Средней Азии Россией во второй половине XIX века. На внешний облик одежды стали оказывать более активное влияние межэтнические процессы. Так, под влиянием русских в быт узбеков стали входить такие новые ткани, как лен, платья нетрадиционного покроя. В культуру среднеазиатских народов (в том числе и узбеков Ташкента. – Г.З.) во-

шло такое понятие, как мода, не свойственная более раннему периоду³³⁰.

Фасоны одежды в городах стали стремительно меняться. С конца XIX до начала XX века костюм узбеков претерпел целый ряд изменений. Советский период можно характеризовать как исторический этап в развитии одежды, который более всего под влиянием политических, экономических, социальных и других факторов повлиял на возникновение инноваций в комплексе традиционной одежды ташкентских узбеков. В числе важных векторов этого периода, в русле которых происходили изменения в традиционном узбекском костюме, были индустриализация и товарообмен. С развитием промышленности и активизацией процесса обмена товарами дмотканые изделия стали активно вытесняться фабричными. Использование новых материалов для пошива и введение новых технологий изготовления в целом значительно повлияли на трансформацию одежды. В период независимости происходит всплеск национального самосознания, на фоне которого развивается процесс возрождения национального костюма. Вместе с тем в это время появляются новые формы мусульманской одежды, характерные для стран Востока.

На изменения в одежде повлиял и процесс урбанизации. Один из его результатов – социальная дифференциация, которая отразилась и на костюме. Появление городских форм одежды в Ташкенте вызвало интерес состоятельных слоев населения, которые, как известно, легко воспринимают новшества и формируют моду. Бедные слои не интересуются модой и живут в замкнутом мире. Активное участие в восприятии изменений принимают средние слои, стремясь повысить свой социальный статус. Т. Веблен подчеркивал, что «представление о ... престижности..., ее демонстрация даже там, где нет достаточных средств для действительно праздного образа жизни,

³³⁰ Старостина О.В. Обувь в традиционной культуре народов Средней Азии и Казахстана (XIX – первая треть XX в.) // Автореф. дисс... канд. ист. наук. СПб., 2009. С.3.

сохраняет свою силу и для семей со средним достатком»³³¹. В формировании моды немалую роль играл и возрастной фактор, проявлявшийся в синхронном и диахронном характерах вхождения традиций.

Комплекс традиционной одежды ташкентских узбеков в начале XX века состоял из рубахи, штанов и халата. Их покрой был одинаков для обоих полов и всех возрастов. Одежду сшивали в основном из прямых кусков ткани и ее можно было «раскроить» без помощи ножниц, разрывая ткань по прямой нитке на куски нужного размера. О.А.Сухарева отмечала, что наиболее архаический туникообразный крой отличался отсутствием приема скашивания ткани, его можно было осуществить без применения режущих предметов, путем разрыва ткани по нитке³³².

Обеспечение себя одеждой зависело от ее вида, возраста человека и расстояния от места поселения до крупных торговых центров. Некоторые виды одежды изготавливались только в домашних условиях, другие, напротив, покупались у специалистов, работающих по заказам на «базар». Среди ташкентских узбечек распространена была продажа тубетеек. На базаре узбеки-ремесленники выдвевали сапожки-махси из овчины. Некоторую часть одежды (в виде мерного куска ткани) каждый человек получал в разные периоды своей жизни в виде подарка³³³.

Запасы одежды хранили в сундуках, стоявших в больших нишах торцевой парадной стены (*тахмон*). На колышки (между нишами) вешали нарядную верхнюю одежду мужчин, прикрывая ее вышитыми поясами – платками (*белбог*). В чистую одежду обязательно вкладывали различные пахучие травы,

³³¹ Веблен Т. Теория праздного класса. М., 1984. С.118.

³³² Сухарева О.А. Опыт анализа покровов традиционной туникообразной среднеазиатской одежды в плане их истории и эволюции // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.80.

³³³ Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (XIX-XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.141.

считая их охранными средствами³³⁴ (гармала – *исирик*, базилик – *райхон*, мята – *ялтиз*, листья грецкого ореха – *ёнгок*).

Костюм узбечек Ташкента в начале XX века состоял из платья и шаровар и нескольких видов верхней одежды типа халата (*мурсак*, *тун*, *камзол*), одежды для улицы (*паранджа с чачваном*). Головными уборами служили носившиеся по-разному платки; обувь состояла из сапог (*ичиги*, *махси*) и калош, кожаных или резиновых. Для определенных возрастов были обязательны многочисленные украшения, особенно к праздничным и свадебным костюмам.

Традиционное платье. Женскую одежду шили на заказ портнихи, у которых были свои традиционные правила покроя и пошива костюма. Портнихи (*чевар*) пользовались мерками *карич*, *суям* (расстояние от большого пальца руки до мизинца). Мерки делались только на ткани. Человека никогда не измеряли, так как по традиции, мерки снимали только с покойников, чтобы сшить саван. Считалось хорошим тоном, если девочки с детства учились шить. Поэтому в *махалле* почти каждая женщина владела этим искусством.

В начале XX века традиционное платье имело туникообразную форму, оно считалось практичным и удобным в условиях среднеазиатского климата. Традиционное принятие пищи сидя на полу подтверждает это. Н.П. Лобачева отмечала, что туникообразный покрой – очень древний и самый несложный, исходящий из размеров ткани и пропорций человеческого тела³³⁵. По мнению В.Л. Ундеровой, трапециевидное расширение многих женских узбекских платьев произошло под влиянием прагматической функции, отвечающей за соответствие костюма предметно-бытовому окружению и хозяйственному укладу³³⁶.

³³⁴ Рассудова Р.Я. Указ.соч. С.142.

³³⁵ Лобачева Н.П. О некоторых чертах региональной общности в традиционном костюме народов Средней Азии и Казахстана //Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.9.

³³⁶ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX–XX в. Ташкент, 1994. С.9.

Женские платья имели прямой вертикальный разрез ворота до талии: по форме ворота женские рубахи назывались *олди очик-куйнак* (платье, открытое спереди). Вертикальный ворот скреплялся завязками (*богыч*) из шнура или из материи; считалось, что последнее осталось от дочери Пророка (Фатимы), которая, после убийства ее сыновей Хасана и Хусейна, оторвала от их рубах полоски и сделала завязки к своему платью³³⁷. Для девушек и детей обоих полов платья-рубахи делали с горизонтальным воротом – от плеча до плеча, поэтому их называли *кепти*, *кеп-такли куйнак* (плечевое платье – от тадж. кифт; лит. китф – плечо)³³⁸.

В Ташкенте девичье платье сменялось на женское после совершения брачного обряда в отчем доме. К жениху невесту привозили уже в женском платье с вертикальным разрезом ворота.

По свидетельству М.А.Бикжановой, в 80-е годы XIX века в среде торговой буржуазии Ташкента появляются платья со стоячим воротником (*ногай ёка* – «татарский ворот»), или, как иногда его называли, *ит ёка* – «собачий ворот» (т. е. ошейник). Новый фасон ворота вызывал осуждение, но уже к началу XX века «татарский ворот» получает большое распространение, а платье без воротника выходит из употребления³³⁹. Его теперь можно видеть только на женщинах, приезжающих из отдаленных сельских районов.

В начале XX века в гардеробе ташкентских узбечек прочное место заняли платья с отрезной кокеткой (*кукракбурма куйнак*). Платье такого фасона сегодня представляет собой национальный узбекский костюм. Оно появилось в Ташкенте в 1900-х годах, и было встречено неодобрительно со стороны старшего поколения, хотя потом получило большое распространение. Н.П. Лобачева отмечает, что ему предшествовало отрезное по талии платье (*бельбурма куйлак*), заимствованное от татарок,

³³⁷ Бикжанова М.А. Одежда узбечек Ташкента XIX-начала XX века // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.134.

³³⁸ Там же.

³³⁹ Там же. С.140.

которое вошло в моду узбечек в 80-е годы XIX века, но продержалось недолго, хотя, видимо, было переходной ступенью к платью на короткой кокетке³⁴⁰.

В 20-е – 30-е годы XX века фасон традиционного платья не изменяется, продолжая оставаться таким же, как в начале XX века, хотя в это время появляются новые российские ткани, меняется техника изготовления одежды, появляются швейные машины (*nonnon*). В 1924 году была построена фабрика «Красная заря». В 1936 году начал работать Ташкентский текстильный комбинат³⁴¹. Все эти факторы отразились и на пошиве платьев. Но, тем не менее, в этот период традиционные платья шьются портнихами на заказ. В конце 30-х годов XX века появляются платья с отрезной талией и поясом, что явилось результатом межэтнических контактов с русским населением. Но жители *махалли* очень трудно воспринимают его, и оно не получает большого распространения в этот период. В военные годы основная масса населения не имела даже сменной одежды. В это время мужчины, женщины, дети надевали любую одежду независимо от традиции. Ташкентские узбеки и узбечки начинают носить телогрейки одинакового покроя. Многие красивые национальные украшения, *паранджа*, *чопоны* продавались или обменивались на продукты.

После войны швейная и текстильная промышленность начинает восстанавливаться, модернизируется фасон воротника традиционного платья: появляются вшивные отложные воротники (по типу воротников на деловых костюмах), получают широкое распространение отрезные по талии платья с поясом и рукавом фасона «фонарик». Их носят со штанами *лозим*.

В конце 40-х – 60-е годы XX века гардероб женщин – узбечек постепенно пополняют платья европейских фасонов (*татьянка* и др.). Отрезные по талии фасоны становятся популярными под влиянием все расширяющихся контактов с представите-

³⁴⁰ Лобачева Н.П. Особенности костюма народов Среднеазиатско-казахстанского региона // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. С.87.

³⁴¹ Ташкентский текстильный комбинат // Большая Советская Энциклопедия. Т.25. М., 1976. С.923.

лями других этнических групп и в связи с появлением в продаже платьев фабричного производства различных фасонов и расцветок.

Консервативно относившееся ко всему новому старшее поколение в силу более высокого религиозного и этнического самосознания на первых порах отрицательно восприняло такой элемент одежды, как пояс для повседневного ношения, поскольку подпоясывание одежды, по традиции, имело ритуальный смысл. Женщины надевали на себя пояс (*белбог*) в случае смерти кого-то из близких. Считалось грехом носить платье с боковыми швами, так как только на покойника надевают полотно с вырезом для головы, сшитое с двух боковых краев, табуируется и цвет, черный и темно-синий тона – символы похоронно-поминальных обычаев. Но в силу того, что платье такого фасона становится модным, его начинают носить все слои населения. Некоторая часть узбечек надевает его со штанами *лозим*, другая (интеллигенция) начинает носить его с чулками. Среди интеллигенции в это время большое распространение получают деловые костюмы (кофта и юбка). В качестве одежды среди ташкентских узбечек продолжает бытовать и традиционное платье *кукрак бурма*.

В 70-е -80-е годы XX века среди женщин-узбечек Ташкента получают распространение женские брючные костюмы. Но старшее поколение было против женской одежды, похожей на мужскую, которая по поверью, могла накликать смерть мужа или близкого родственника. Поэтому брюки, используемые в качестве одежды молодыми девушками и женщинами, до сих пор воспринимаются отрицательно населением старшего возраста. Несмотря на это, женщины-узбечки сегодня носят брючные костюмы, платья с поясом и боковыми швами. В моде среди ташкентских узбечек также платья европейского покроя из тканей, привозимых из Турции, Объединенных Арабских Эмиратов. Женщины *махалли* носят и брючные костюмы, сшитые из трикотажных и других тканей. Но, выбирая наряд, узбечки стараются не отступать от норм мусульманской морали: длина

платья должна быть ниже колен, фасон без глубокого выреза и с рукавами. Характерно также, что верхняя часть брючного костюма должна быть почти до колен. Сегодня в моде платья из ярких тканей, сшитых без кокетки, хотя платья с кокеткой продолжают существовать, но с модернизированным воротником и рукавом.

Ташкентские узбечки из интеллигенции носят модные брючные костюмы и юбки с блузами. В этой среде традиционное платье может быть надето только в домашней обстановке и в ритуальной сфере.

Таким образом, в исследуемый период покроем традиционного платья несколько изменился, что выразилось и в изменении фасона кокетки или ее полном отсутствии, в трансформации формы воротника и рукава, способах покроя и применении украшений. Платье стало немного короче. В исследуемый период появились новые нетрадиционные формы платьев и костюмов, которые были заимствованы у других народов и адаптированы к традиционной культуре.

90-е годы XX века и начало XXI века О.В. Горшунова называет «кризисом европейского стиля»³⁴². Но, по нашему мнению, в этот период продолжается процесс адаптации европейского костюма к традиционному, появляются модернизированные формы национального костюма.

Ткани для традиционных платьев употреблялись разные. По сведениям М.А. Бикжановой, в конце XIX – начале XX века будничная одежда большинства жительниц Ташкента была преимущественно из хлопчатобумажных тканей местного кустарного производства: полосатой калями, белой маты (*боа*) и из более тонкой, чем мата, белой ткани, похожей на кисею (*хоса*), употреблявшуюся главным образом на свадебное платье новобрачной, *чалмы* и на женские платки. Богатые одевались в шелк-канаус (*шоуи*), полушелк (*атлас, адрас*) и другие дорогие ткани местного производства, а отчасти – и в привозные ткани

³⁴² Горшунова О.В. Внешний облик узбекской женщины: эволюция эстетических представлений (конец XIX – конец XX в.) // ЭО. №5. 2001. С.22.

(английские, французские, индийские, турецкие). В этот период из России стали ввозиться в огромном количестве русские хлопчатобумажные фабричные ткани. Женщины из богатых семей шили платья из фабричного бархата (*махмал*), шелка, *атласа* и *адраса*³⁴³.

Но несмотря на спрос на привозимые из России товары, распространение их на первых порах было в силу разных причин ограничено. Для большей части населения они были недоступны из-за высокой (по сравнению с местными товарами) цены³⁴⁴. Кроме того, более интенсивному вхождению в быт предметов европейской культуры, в том числе и тканей, препятствовали предубеждения против европейской одежды и предметов быта. Малейшее нововведение расценивалось как посягательство на обычаи и традиции предков³⁴⁵. Все это порождало разнообразные суеверия по поводу использования тех или иных элементов одежды. Так, когда в 20-е годы XX века в моду стали входить льняные ткани, привозимые из России, узбекское население первоначально не воспринимало это новшество. В связи с этим возникали различные поверья. Узбеки верили, будто бы Аллах проклял коноплю, и если кто-то решится «одеваться в льняную пряжу, то будет страдать постоянно ломотой и другими болезнями»³⁴⁶. В старину не употребляли для пошива одежды и пеньковые ткани, которые так же, как и льняные, привозили из России. Все эти факты свидетельствуют о том, что новое приживалось медленно.

Но желание женщин одеваться в соответствии с модой влияло на выбор одежды новых фасонов и из новых тканей, что определяло модель потребления состоятельных и средних слоев, о чем писал П. Бурдые³⁴⁷. Говоря о мотивах восприятия

³⁴³ Бижжанова М.А. Одежда узбеков Ташкента XIX-начала XX века // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.135.

³⁴⁴ Там же.

³⁴⁵ Горшунова О.В. Внешний облик узбекской женщины: эволюция эстетических представлений (конец XIX – конец XX в.) // ЭО. №5. 2001. С.20.

³⁴⁶ Шишов А. Саргы // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI. Ташкент, 1904. С.43.

³⁴⁷ Бурдые П. Практический смысл. СПб., С.274.

моды, Т.Веблен отмечал, что модная одежда создает им репутацию³⁴⁸. Таким образом, одежда, так же как и ткань отражала социальное положение человека. По концепции Т. Веблена, дорогая одежда идентифицировала определенные социальные группы³⁴⁹. Состоятельные слои населения использовали для пошива платьев такие ткани, как *атлас*. *Атлас* считался более дорогим шелком, чем другие его виды. Но не все слои населения могли себе позволить дорогие ткани в 20–30-е годы XX века. Многие из женщин *махалли* продолжали, как и в начале XX века, использовать кустарные хлопчатобумажные ткани для пошива платьев. В 40-е годы XX века женщины узбечки использовали для пошива платьев скатерти. И только в 50–60-е годы XX века в связи с восстановлением текстильной промышленности вновь появляется доступ к таким тканям, как шифон, крепдешин, креп-жоржет, шерсть, парча, нейлон, кремплин. Нейлон и кремплин были недорогими тканями, поэтому они получили повсеместное распространение. Многие выпускницы шили выпускные платья из парчи, они были длинными и с рукавами. Такие платья многие из них использовали и как свадебное. *Атлас* стоил дорого, поэтому для пошива свадебного платья в большинстве случаев использовали парчу.

В 70–80-е годы XX века появляются такие ткани, как кристалл, майя, ворсолан, ангорка. В силу своей невысокой цены они получают широкое распространение. Модными продолжают оставаться национальные парча, бархат, атлас и другие шелковые ткани. Многие узбечки в это время стараются использовать для пошива платьев шелк плотного качества, чтобы он не просвечивал. Это – одна из форм адаптации заимствованного элемента чужой культуры к своей традиционной.

В 90-е годы XX – в начале XXI века начинают возрождаться традиции использования тканей традиционных типов и расцветок (*атлас*, *адрас*) для пошива как национальных платьев, так и современных костюмов. В то же время появляется боль-

³⁴⁸ Веблен Т. Теория праздного класса. М., 1984. С.193.

³⁴⁹ Там же. С.179.

шое разнообразие тканей, ввозимых из стран Востока, которые получают большую популярность среди женщин ташкентских *махаллей*.

Цвет. Цвет традиционно наполняется морально-психологическим смыслом, служит метафорой определенных культурных значений³⁵⁰. Одежда ташкентских узбечек с помощью цвета ранжировала возрастные отличия в ней. В начале XX века молодые женщины, девушки и девочки преимущественно носили платья красных и розовых тонов. Будничные платья шили из ситца ярких цветов – по большей части с крупным узором. Предпочтение красного цвета можно объяснить триадой архаического ядра древнейшей символической системы цветов, о которой упоминает В.У.Тернер³⁵¹. Традиционно объяснение этого «первородства» красного цвета связывается с тем, что он ассоциировался в сознании людей с кровью, огнем, солнцем, осенними листьями. Древнейшие мифы связывали с красным сотворение человека. Поскольку и жизнь, и плодородие ассоциируются с любовью и браком, то красный цвет – знак всего, что сопровождает эти явления. Красный цвет считался целебным. В народной медицине носителей культуры отвар из кожуры граната, имеющий красный цвет, является противовоспалительным средством. Красный цвет наделяется и свойствами оберега. Многие представители незаконной магии (фолбин, кинначи) используют красные нити в своей практике.

Платья для женщин среднего возраста, к которому в начале XX века относили женщин 30-35 лет, были более скромных цветов: голубого, светло-синего, серого. В.У.Тернер отмечал, поскольку опыт, представленный тремя цветами (белый, черный, красный. – Г.З.), является общим для всего человечества, объяснение его распространения вовсе не требует привлечения гипотезы о культурной диффузии, как это необходимо, напри-

³⁵⁰ Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 2001. С.15, 16.

³⁵¹ Тернер В.У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала ндембу) // Семиотика и искусствоведение. М., 1972. С.76.

мер, для объяснения роли других цветов³⁵² в ритуалах отдельных культур. Для объяснения расхождений в смысловой интерпретации основных цветов в разных регионах также приходится обращаться к процессам культурных контактов³⁵³. Голубой и синий цвет в китайской и тюркской мифологии был символом священного неба, мужской силы. Любимым цветом узбечек любого возраста являлся белый цвет. Возможно потому, что с психологической точки зрения «белизна» отражала немаркированность положения и в то же время благонравность³⁵⁴ и чистоту.

В древности бесцветные или просто светлые вещества называли белыми. Белой считалась и вода, так как белый цвет связывался и с теми благами, которые она дает. Отсюда значение белого как символа чистоты, безгреховности, безмятежности. Белый – цвет божества и добрых духов, противостоящий черному как цвету демонических и злых сил. В настоящее время так же, как и в начале XX века, молодые женщины-узбечки Ташкента надевают платья ярких цветов, а женщины постарше – более приглушенных пастельных тонов. Но под влиянием моды молодые узбечки сейчас стали отдавать предпочтение одежде черных и серых тонов. Но она непременно должна быть украшена нарядными деталями, искусственными камнями, люрексом. Ж. Бодрийяр отмечал, что «цвет (одежды. – Г.З.) диктуется внешними факторами – событием, церемонией, социальной ролью... черное, белое и серое составляют не только нулевую степень красочности, но также и парадигму социального достоинства, выгесненности желаний и морального «стэндинга»³⁵⁵. «Черное (серое) еще и по сей день обладает значением изысканности, культурности, противостоя всей гамме вульгарных красок»³⁵⁶. В то же время нужно отметить, что предпочтение тому или иному цвету одежды было связано и с природно-климатическими

³⁵² Тернер В.У. Проблема цветовой классификации // Семиотика и искусствоведения. М., 1972. С.80.

³⁵³ Там же.

³⁵⁴ Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 2001. С.38, 39.

³⁵⁵ Там же. С.15, 16.

³⁵⁶ Там же. С.17.

условиями исследуемого региона, природа которого отличается яркими красками. Поэтому предпочтение черного цвета в одежде можно объяснить не только модой, но и «разрывом старого порядка вещей»³⁵⁷, трансформацией традиций (черный, темный цвет в традиции наделяется негативными характеристиками, ранжирует похоронно-поминальную одежду), а украшение черного золотым узором, камнями и т.д. – неспособностью менталитета уйти от ярких красок.

Ранжирование возрастных отличий в одежде. Различные элементы одежды подчеркивали возрастные отличия. Особенно ярко это проявилось в женской одежде начала XX века. Как отмечалось выше, переход женщин из младшей возрастной группы в старшую обязательно фиксировался на одном из элементов костюма и нередко сопровождался пышной ритуальной церемонией. Например, замена девичьего платья с горизонтальным вырезом горловины на платье с глубоким вертикальным вырезом на груди. В.Л. Ундерова отмечала, что на возрастное деление в одежде большое влияние оказывал психологический фактор, который выражался в том, что молодежь обычно тянулась ко всему новому и быстро осваивала его, среднее поколение относилось к нему с осторожностью и перенимало его лишь частично, старики отказывались от новомодной одежды совсем. Поэтому один и тот же фасон одежды сначала утверждался как самый модный элемент в молодежном костюме, затем переключивался в ранг второстепенных и использовался населением среднего поколения, в самом конце своего пути он оседал в костюме стариков. До сих пор в одежде престарелых людей можно встретить наиболее архаичные виды одеяний, бытовавших еще в XIX веке (например, туникообразный покрой платья, безрукавка (*нимча*) и др.). В современный период возрастная дифференциация костюма узбеков на основе психологического фактора является основной причиной его стилистического разнообразия³⁵⁸.

О возрастных различиях в начале XX века свидетельство-

³⁵⁷ Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 2001. С.15, 16.

³⁵⁸ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX–XX в. Ташкент, 1994. С.19, 20.

вала и длина платьев, у старых женщин она была до пят, у молодежи – немного короче. Несмотря на то, что длина современного традиционного платья укоротилась, тем не менее возрастные различия по длине платья остаются.

По мнению В.П. Богатырева, «... костюм подлежит цензуре коллектива, коллектив диктует, что в костюме можно изменить, а что нельзя»³⁵⁹. В нашем случае индикатором, «цензурой» национальной одежды является общественное мнение *махалли*. Кроме того, существуют определенные нормы мусульманской этики, на которых и основывается общественное мнение носителей культуры.

Лозим. В комплексе с платьем в начале XX века узбечки Ташкента носили шаровары (*иштон, лозим*). Они были неотъемлемой частью одежды женщин всех возрастов, начиная с младенческого, чуть не с первых месяцев жизни и до самой смерти. Отсюда и их второе название – *лозим* (араб. – «необходимое»)³⁶⁰. Ходить без шаровар считалось не только неприличным, но и греховным. Шаровары не снимали даже на ночь. М.А. Бикжанова отмечала, что в XIX веке их шили очень длинными, они спускались на ступню так, что не были видны щиколотка, подъем и пятка; считалось неприличным, если у женщины, обутой в *кауши* (кожаные калоши), видны босые ноги³⁶¹. Традиционные *лозим* девушки и молодые женщины носят до сих пор, но их длина укоротилась – стала немного ниже колен. По сведению М.А. Бикжановой, низ штанин обшивался черной полоской материи или черной тесьмой, у молодых – пестренькой, тканной в узор, у женщин 35– 49 лет – черной, вышитой цветным шелком. Тесемки заканчивались кисточками. Верхний край шаровар отворачивается кнаружи – чему придавали значение оберега – и подвертывается широким рубцом (*липла*) для продевания завязки (*иштон бог*)³⁶².

³⁵⁹ Богатырев В.П. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С.300.

³⁶⁰ Бикжанова М.А. Одежда узбечек Ташкента XIX-начала XX века // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.140.

³⁶¹ Там же.

³⁶² Там же.

В начале XX века молодые состоятельные женщины носили шаровары из ситца, полушелка (*адрас*) или шелка (*атлас* и др.), бедные – из грубой местной хлопчатобумажной ткани разной расцветки, соответствующей возрасту. Молодухи ходили в шелковых штанах, чаще из пестрого кустарного *атласа*, женщинам средних лет и пожилым полагалось носить шаровары скромной темной расцветки. Нередко, особенно в малосостоятельных семьях, шаровары шили из двух сортов ткани: верх – из дешевой хлопчатобумажной, низ (штанины) – из более дорогой ткани яркой расцветки³⁶³. Этот прием, порожденный стремлением экономить более ценную цветную ткань, превратился позже в прочную традицию, охраняемую суеверием: считалось, что шить штаны из одной ткани – грешно, а белой вставке придавалось значение магического средства обеспечить плодородие – белый цвет считался привлекающим счастье.

Шаровары – *лозим* украшали тесьмой *жсияк*, шили из цветной атласной ткани или других дорогих материалов только для замужних женщин. Девушки надевали шаровары из простых тканей, не украшенных тесьмой. Среди женщин-узбечек *махалли* существовало поверье, запрещавшее девушкам надевать *лозим* замужних женщин, связанное с ношением чужой одежды³⁶⁴. Считалось, что хозяйка одежды через дыхание или пот может магически передать свою болезнь или несчастья. Поэтому раньше бесплодные женщины или те, у которых дети не выживали, стремились дать свою вещь другой, чтобы передать ей свои болезни и несчастья (*зиян*). Этот факт ярко иллюстрирует пример контактной магии, о которой пишет Дж. Фрезер³⁶⁵.

В начале XX века молодые женщины носили длинные шаровары, сейчас их носят старые женщины. В конце 50-х – 60-х

³⁶³ Сухарева О.А. Опыт анализа покровов традиционной «туникообразной» среднеазиатской одежды в плане их истории и эволюции // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.97.

³⁶⁴ См. об этом: Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (XIX-XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.139.

³⁶⁵ Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С.19.

годов XX века шаровары-лозим женщины все чаще стали носить только дома, появляясь в общественных местах в одежде европейского типа.

Таким образом, традиционные платье и шаровары ташкентских узбечек сегодня осели в домашнем быту, в одежде людей старшего поколения и в ритуальной сфере. Внешний вид этих принадлежностей женского костюма претерпел изменения, главным образом из-за того, что в обиход вошли ткани фабричного производства. Существенно изменился вид традиционного платья: туникообразный покрой заменился выкройным. Платье XIX столетия дополнилось кокеткой, воротником, другими деталями, заимствованными из европейской одежды. Как раньше, так и сейчас, традиционные узбекские платья шьются как из простых тканей (*буз, чит*) для повседневного ношения, так и из более дорогих (*атлас, товар, нарча*), предназначенных для праздничных событий. Хотя современная народная одежда изменилась, тем не менее по отношению к ней продолжают сохраняться определенные этические требования. Низ современного национального платья обязательно закрывает колени. Длина рукавов платья зависит от времени года. В летнее время молодые женщины и девушки носят платья с короткими рукавами. Эмансипированные горожанки носят платья без рукавов, хотя, с точки зрения стереотипных взглядов, это считается неприличным³⁶⁶. Но, несмотря на изменения, произошедшие в традиционном платье и шароварах, они сохранили свой национальный колорит, характеризующийся яркой расцветкой и свободным покроем.

Верхняя одежда. В начале XX века в качестве верхней одежды носили *мурсак, тун*, позже появились *камзол* и безрукавка (*нимча*), а в советское время вошли в употребление жакет (*кастум*) и пальто (*палта*).

Халат *мурсак* был специфической женской одеждой. В старину это была обычная выходная женская одежда. Ее шили из

³⁶⁶ Горшунова О.В. Внешний облик узбекской женщины: эволюция эстетических представлений (конец XIX – конец XX в.) // ЭО. №5. 2001. С.22.

атласных, парчовых и шелковых тканей, стараясь подчеркнуть праздничность одеяния. В Ташкенте уже с начала XX века *мурсак* перестали носить, но он должен был быть почти у каждой женщины, потому что им покрывали умершую. Для этой цели он употребляется и сейчас в Ташкенте. К верхней женской одежде относились стеганные ватные халаты *чопон* и *пешмат* своим покроем отличавшиеся от мужских халатов. Ворот женского халата более открытый и широкий, его не застрачивали и не вышивали, борта женского халата почти не сходились. С 1900 годов появляются однотонные темные фабричные ткани (черные, синие, серые, коричневые), из которых стали шить новые виды верхней одежды (пальто, жакеты – *кастим*). Когда *мурсак* перестали носить даже в качестве ритуальной одежды, его место занял халат, на который и перешло в сознании многих членов традиционной общины название *мурсак*³⁶⁷. Кроме халатов женщины из состоятельных семей носили шубы из натурального меха.

Женские халаты (*мурсак*, *чопон*) начали полностью выходить из употребления еще в 50-е годы XX века, когда в качестве верхней одежды стали носить макинтош и пальто. В советское время были модными бельгийские пальто с меховым воротником. В конце XX и начале XXI века вместо традиционных халатов появилась зимняя и демисезонная одежда: пальто, плащи, шубы фабричного производства. Популярными стали пальто турецкого производства. Но традиционный женский халат (*мурсак*, *чопон*) сохранял и до сих пор сохраняет свое ритуальное значение.

В конце XIX – начале XX века появляется новая форма женской одежды – *камзол*³⁶⁸ – немного прилегающий к талии халат с короткими и узкими рукавами с вырезной проймой и отложным воротником, иногда с хлястиком, карманами на боках. Этот фасон был заимствован из России и являлся первоначально муж-

³⁶⁷ Бижжанова М.А. Одежда узбеков Ташкента XIX – начала XX века // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 140.

³⁶⁸ Там же. С. 141.

ской принадлежностью. Чаще всего *камзолы* шили из темных одноцветных тканей (бархат, плюш)³⁶⁹. Но они вызывали осуждение, возможно из-за нетрадиционного кроя³⁷⁰ и стали вытесняться ватными халатами. В тот же период среди ташкентских узбечек стали распространяться короткие безрукавки – *нимча*, которые носили и под *камзолом*, и просто на платье. Безрукавку шили преимущественно из темного бархата или плюша. Она стала необходимой принадлежностью национального женского костюма начала XX века. Сегодня она нашла применение в домашнем быту, в одежде старых женщин и детей. На современных базарах в продаже появились безрукавки, сшитые по типу *нимча* из ангорки и других тканей (трикотаж, шерсть).

Паранджа. Разновидностью женского халата была и особая (городская) одежда, надеваемая на голову – *паранджа*. Эта накидка скрывала лицо и фигуру женщины от посторонних глаз. Нивелирующий характер этой одежды, назначение которой состояло в том, чтобы сделать женщину неотличимой от других, был причиной того, что женщины к ней относились небрежно³⁷¹. По сведению М.А. Бикжановой, приходя в гости, женщины бросали *паранджу* на пол в прихожей. Когда *паранджу* приносили с кладбища, ее вешали в комнате на деревянный гвоздь (*козык*) вместе с другой одеждой покойной. При жизни не принято было вешать *паранджу*: считалось, что это может навлечь смерть. В парандже не входили в дом. Нельзя было больше оскорбить хозяев дома, чем войти к ним в жилище, не сняв *паранджи*, что означало пожелание смерти. Лишь женщины, обмывающие покойников, входили в дом, не сняв ее. Ни с кем не здороваясь, они шли в *парандже* туда, где лежал покойник. Обычно женщины, войдя во двор, снимали (*чачван*)

³⁶⁹ Бикжанова М.А. Одежда узбечек Ташкента XIX – начала XX века // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.140.

³⁷⁰ Этимология слова *камзан*, *камзул* – «недостаточный», «шитье с изъяном». См. Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (XIX-XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.149.

³⁷¹ Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX-XX в.в) М., 1982. С.45.

и ждали выхода хозяйки, которой полагалось снять с пришедшей *паранджу*. Если бы она этого не сделала, то это означало бы неуважение к хозяйке дома и вызвало бы большую ее обиду к обладательнице *паранджи*³⁷².

До того как появился обычай делать нарядные *паранджи*, эта одежда мало что говорила о своей хозяйке, её социальном положении, возрасте, внешности³⁷³. К началу XX века появляется обычай украшать *паранджу* кисточками, цветной тесьмой, а также вышивкой.

Как отмечает М. А. Бикжанова, в конце XIX начале XX века для пошива *паранджи* использовались различные ткани. Бедные слои населения использовали недорогую кустарную синюю хлопчатобумажную и полупелковую ткань *парпаша* в узенькую полоску синего, черного и серовато-белого цветов. Молодые женщины из состоятельных семей употребляли полупелковую ткань *банорас* серебристо-серого цвета. К началу XX века появляются *паранджи* из бархата фиолетового, зеленого, желтого и других цветов³⁷⁴. *Паранджа* была обязательной для женщин всех возрастов. Девочки, достигшие зрелости (*балогатка эткан*), т.е. по исламу с 9 лет, тоже, выходя из дому, набрасывали на голову *паранджу*. Им шили специальные девичьи красные *паранджи* (*киз паранджса*) из недорогой хлопчатобумажной ткани.

По мнению М.А.Бикжановой, *паранджа* была обязательной частью одежды жительниц Ташкента только в последние десятилетия XIX века. В это время в Ташкенте было то же положение, которое до 1917 года существовало в большинстве кишлаков: лишь жены представителей власти и духовенства имели возможность купить себе *паранджу*, остальные довольствовались накинутым на голову халатом³⁷⁵. На позднее рас-

³⁷² Бикжанова М.А. Одежда узбеков Ташкента XX – начала XX в. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.143, 144.

³⁷³ Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – XX вв.). М., 1982. С.45.

³⁷⁴ Бикжанова М.А.. Одежда узбеков Ташкента XIX-начала XX в. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.140.

³⁷⁵ Там же.

пространение *паранджи* в Ташкенте указывает и то, что в похоронные обряды она была введена только в начале XX в.

Ношение *паранджи* являлось одной из важных норм мусульманской этики. Н.П. Лобачева отмечает, что *паранджа* раньше была ритуальной одеждой, которую женщины одевали в день свадьбы или в день похорон кого-то из мужчин³⁷⁶. Этот обычай затем сменился обычаем постоянного ношения *паранджи* при выходе на улицу. Г.А. Пугаченкова связывает паранджу с одеждой богини плодородия³⁷⁷. Подводя итоги, своей статьи, Н.П. Лобачева пишет, что *паранджа*, скрывающая фигуру женщины-мусульманки – накидка, связана с исламом лишь на последних этапах своей истории, и не арабы принесли её в Среднюю Азию в таком качестве. Она развилась из местных форм одежды в соответствии с идеологическими и социальными нормами жизни среднеазиатского общества. В истории паранджи отразились характерные черты среднеазиатского ислама в его бытовых формах сочетания и переплетения ортодоксальных положений этой религии с остатками древних традиций, воспринимаемых сегодня как исламские³⁷⁸.

В советское время *паранджа* постепенно теряет функции ежедневной одежды и переходит в ритуальную сферу, чему способствовала целенаправленная политика государства, предусматривавшего раскрепощение женщин³⁷⁹. Однозначного отношения населения к ликвидации *паранджи* не было. Многие женщины не отрицали, что это негативно влияло на психологический климат в семье и вело к бракоразводным процессам. Это, вероятно, объясняет тот факт, что обычай носить *паранджу* сохранялся в Ташкенте до 60-х годов XX века, когда она еще прочно сохраняла свои позиции и в ритуалах свадебной обрядности: в день свадьбы невесту везли в дом жениха под *паранджой*, а на другой день в *парандже* ее вели на поклон (*салом*) к родным жениха. Когда через несколько дней родители невесты устраивали

³⁷⁶ Лобачева Н.П. К истории паранджи // ЭО. 1996. №6. С.83.

³⁷⁷ Пугаченкова Г.А. К истории паранджи // СЭ. 1952. №3. С.191-195.

³⁷⁸ Лобачева Н.П. Указ. соч. С.90-91.

³⁷⁹ Там же. С.78-79.

угощение (*чаллар*), приглашая к себе дочь с ее новой родней, молодая иногда шла туда в *парандже*. После обряда *чаллар паранджу* клали в сундук до самой смерти ее обладательницы³⁸⁰.

В Коране есть указание, относящееся к поведению женщин вне дома: это необходимость скрываться от посторонних взглядов, чтобы избежать оскорбления³⁸¹. Кроме того, *паранджа* наделялась защитными свойствами отпугивания «нечистой силы». Наступление на старый быт, сопровождавшееся отказом от *паранджи*, во многом определило существенные изменения в костюме узбечек Ташкента. С этим связано, вероятно, то, что позже свойствами оберега стали наделяться такие виды местной косметики, как *сурьма* и *усьма*. Таким образом, в данном случае перенос защитных свойств с определенного вида одежды на некоторые виды косметики показывает способ легитимации, к которой носители культуры вынуждены были прибегнуть после запрета закрывать лицо паранджой. Конечно, косметические средства имеют непосредственное отношение к сексуальной культуре. Но это отнюдь не означает, что ее цели ограничены сферой секса. Например, среди узбеков Ташкента бытует поговорка: “Ўсма – кошни қорайтирар, сурма эса кўзни равшан қилади” (дословно: усма делает брови черными, красивыми (черное означает не только красоту, но и здоровье. – Г.З.), те, кто красит глаза сурьмой – будут хорошо видеть). В этом контексте одним из конструктивных свойств *сурьмы* и *усьмы* является способность давать здоровье, оберегать. Поэтому, следуя семиотической логике, можно предположить, что архаика значения косметики заключалась именно в защитных, отпугивающих свойствах. В наделинии вещей символическими значениями, в семантизации их «природных» свойств прослеживается закономерность³⁸², особенно когда на помощь приходит народная поговорка.

³⁸⁰ Бикжанова М.А. Одежда узбечек Ташкента XIX – начала XX в. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.143.

³⁸¹ Коран. Баку, 1990. Суры 24, 31, 35, 59.

³⁸² Баранов Д. Образы вещей. (О некоторых принципах семантизации) // Антропологический форум. 2005. №2. С.225.

В 20-е годы XX века в результате борьбы за равноправие женщин, известной в литературе под названием *худжум*, часть женщин начинает появляться на улице только в платке или в тубетейке.

Многие женщины-узбечки были психологически не готовы к такому резкому шагу в политике. Тем более, что в начале XX века волосы, не покрытые головным убором, считались символом похоронно-поминальной обрядности³⁸³.

В годы советской власти *паранджа* стала считаться элементом старого, борьба с ней шла различными путями, и женщины вынуждены были ходить без *паранджи*. Одной из форм была идеологическая пропаганда среди женщин о том, что они не «тьень» мужчин и могут показать своё лицо. Другим методом явилось то что, по рассказам респондентов, женщинам, появившимся в продовольственном магазине в *парандже*, устраивалась «экономическая блокада»: им не продавали хлеб и другие продукты. *Паранджу* заставляли снимать хитростью и обманом. Но постепенно конфликты, связанные со снятием *паранджи*, ушли в прошлое.

Головной убор был предметом особой заботы ташкентских узбечек. Он, как и другие составные части традиционного костюма, считался средством защиты человека от неблагоприятных влияний окружающей среды, и, согласно поверью ташкентских узбечек, обладал магической силой. М.А. Бикжанова

³⁸³ Вероятно, это связано с суеверием против завязывания узлов на одежде и на волосах. (Закон подобия о котором пишет Дж.Фрэнгер). Народы во многих частях света питают предубеждение против завязывания узлов на своей одежде в определенные критические моменты и периоды в жизни, особенно при родах, бракосочетании, погребении. В состоянии святости и табуированности находятся мусульманские паломники в Мекке, который запрещается завязывать узлы. Упоминание о «злокозненности тех», кто похваляется узлами, встречается в Коране. В арабском комментарии к этому отрывку говорится, что слова эти относятся к женщинам-колдуньям, которые завязывают узлы на веревках. В комментарии также рассказывается о некоем иудее, который пытался околдовать Пророка Мухаммеда тем, что завязал на веревке девять узелков и спрятал её. Но верный Али нашел веревку и спас пророка. (Фрэнгер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С.230). Таким образом, обычай, предписывающий участие в религиозном обряде с распущенными волосами, также основывается на описании, что наличие узла или чего-либо стягивающего на голове отрицательно скажется на проведении обряда.

отмечала, что основным женским головным убором до 20-х годов XX столетия были платки, которые носили девочки 9-10 лет. Они были разные по качеству, цвету и способу ношения. Наиболее часто употреблялись кисейные платки. Кисея поступала из России. Головной убор женщины состоял из двух платков. Большой платок складывали пополам по диагонали и набрасывали на голову, опуская концы на грудь (молодые женщины) или перекрестив их под подбородком и забросив концы на плечи, за спину (пожилые). Поверх кисейного платка, особенно при выходе в гости, повязывали налобную повязку из небольшого цветного платка (*дурра*, *дуррача*, *нешанабог*), складывая его по диагонали несколько раз. До начала XX в. *дурра* были кустарные ситцевые, потом вошли в моду шерстяные (*шол дурра*), а еще позже – шелковые (*латта дурра*). И те, и другие – фабричной работы, привозные³⁸⁴.

В XIX столетии головной убор пожилых женщин был сложнее. Он состоял из нескольких частей. В Ташкенте он назывался *култа*, или *кулута*, а иносказательно – *киемат-куйлаги* (платье для страшного суда). Поверх платка с отверстием для лица на лоб повязывали небольшой платок, на который наверхывался третий в виде *чалмы*. Женская *чалма* в Ташкенте имела не круглую форму, как мужская *салля*, а высокую, продолговатую, более изящную. Ее конец (*печ*) либо свободно свисал сзади, либо закладывался за складки *чалмы*. Чалму не перематывали каждый раз, а снимали с головы и надевали уже в готовом виде³⁸⁵.

А. П. Шишов, наблюдавший народный быт в конце XIX в., пишет, что «одежда старух отличается от одежды женщины только тем, что старухи наверхывают на голову, подобно мужчинам, небольшую чалму»³⁸⁶. В начале XX века женщины семей духовенства еще носили чалмообразный головной убор. Часть этого убора – платок с отверстием для лица – до настоя-

³⁸⁴ Бижанова М.А. Одежда узбеков Ташкента XIX – начала XX века // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.140.

³⁸⁵ Там же. С.142-143.

³⁸⁶ Шишов А. Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI. Ташкент, 1904. С.142.

щего времени надевают умершим женщинам всех возрастов при завертывании тела в саван. После того, как чалмообразный убор вышел из употребления, в Ташкенте женщины стали носить два платка. Благодаря расширению торгового обмена с Россией на местный рынок начали поставляться различные товары, в том числе и платки. Пуховые и шерстяные платки с тех пор стали частью народной одежды узбеков. В послевоенные годы появляются крепдешиновые, хлопчатобумажные платки фабричного производства.

Традиционные нормы в отношении головного платка устойчиво сохраняются до сих пор. Их продолжают носить женщины среднего и пожилого возраста, а также молодые женщины из старой части города Ташкента. Правда, следует отметить, что городская интеллигенция и учащаяся молодежь не придерживается этих норм. Молодежь, нарушающая эту традицию, надевает платок, подходя к своей *махалле*. Часть городской интеллигенции, возвращаясь с работы домой в традиционную *махаллю*, снимает профессиональную «униформу»³⁸⁷ и надевает традиционную одежду. В целом нужно отметить, что платок сегодня устойчиво остается как необходимая принадлежность женского костюма в ритуальной жизни ташкентских узбеков.

Если этические нормы по отношению к платку как к необходимому атрибуту женской одежды частично еще сохраняются в повседневной жизни, то сам платок видоизменился. Вернее, ткань, из которой он сделан. В повседневной жизни часть узбеков преклонного возраста носит большие полушерстяные, крепдешиновые, синтетические или шелковые платки. В домашней обстановке обычно пользуются маленькими хлопчатобумажными и шерстяными платками. Среди девушек наиболее популярны блестящие косынки из легких прозрачных тканей — шифона, капрона и др. Модными в силу своей практичности остаются пуховые платки. Некоторые женщины — узбечки в качестве головного убора сегодня носят шляпы, шапки, береты.

³⁸⁷ Горшунцова О.В. Внешний облик узбекской женщины: эволюция эстетических представлений (конец XIX — конец XX в.) // ЭО. №5. 2001. С.21.

С середины 1920-х годов широкое распространение получают тюбетейки, их начинают носить и девушки, и молодые женщины, сначала повязывая поверх тюбетейки платок, а вскоре и без него. Возможно, тюбетейки носили благодаря традиции XIX столетия, когда женщины после рождения двух-трех детей надевали особую шапочку, которую в Ташкенте, как и мужскую тюбетейку, называли *дуппи*. Женская шапочка была похожа на описанную в литературе *кулута*³⁸⁸, только без наосника. В Ташкенте женское *дуппи* (тюбетейка) надевалось так, что волос не было видно. Такие шапочки вышли из употребления еще в конце XIX века. До 1920-х годов тюбетейка была исключительно мужским головным убором и лишь в советский период стала составной частью женского головного убора. М.А.Бикжанова отмечала, что до этого времени ее носили женщины, особого типа, называвшиеся *саманг* (находясь в женском обществе, они подражали в поведении и одежде мужчинам), а также женщины легкого поведения. Поэтому, когда появился обычай ношения тюбетеек, отношение к этому явлению на первых порах было резко отрицательным³⁸⁹.

О.А. Сухарева приводит в своей статье классификацию тюбетеек Средней Азии, разделив их на 5 групп. Ташкентские тюбетейки она относит к первой группе³⁹⁰, которую, по нашему мнению, можно назвать «ферганско-ташкентским» типом. Наиболее распространенным мотивом орнамента тюбетеек этой группы является орнамент в виде миндалины или стручка красного перца, который, как показало исследование генезиса этого мотива³⁹¹, восходит к изображению птицы. Потеряв в результате стилизации головку и ножки, оно слилось с изображением стручка красного перца или миндалины. Общей

³⁸⁸ Сухарева О.А. Древние черты в головных уборах народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1954. С.306-307.

³⁸⁹ Бикжанова М.А. Одежда узбеков Ташкента XIX – начала XXв. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.148.

³⁹⁰ Сухарева О.А. Древние черты в головных уборах народов Средней Азии. С.306-307.

³⁹¹ Григорьев В.Г. Тус-гуппи. К истории народного узора Востока // Искусство. 1937. № 7. С.121-124.

для всех тюбетеек этого типа является композиция орнамента, одинаковая и в Чусте, и в Самарканде, и в Ургуте, и в Ташкенте, и в Коканде. Наибольшее распространение в старину имела коническая форма, свойственная тюбетейкам Ташкента, Самарканда, Шахрисабза, Карши, Бухары. Помимо перечисленных выше типов тюбетеек, которые составляли пять групп, во многих регионах существовал целый ряд разновидностей. Например, ташкентские тюбетейки, шитые крестом, а также появившиеся здесь под влиянием татарских шапочек низенькие бархатные тюбетейки³⁹².

В советское время были распространены женские тюбетейки типа *цроки*, *тургульдоб* и другие. Техника изготовления тюбетеек непростая. Чем сложнее вышитый узор, тем дороже стоило изделие. Поэтому в 1930-е годы появляется тюбетейка, которая у населения *махалли* Ташкента называлась *курвока нуха*. Такое название в народе утвердилось потому, что узор на этом виде головного убора был похож на лапку лягушки. Узор на таких тюбетейках печатался на ткани, а не вышивался. Стоили они недорого и были доступны всем слоям населения. Оформление тюбетеек все время менялось, появлялись новые рисунки, новая техника их выполнения.

Для обозначения тюбетейки в Средней Азии употребляется несколько терминов различных корней – тюркского, иранского и арабского. Наиболее распространен термин *тупи*, который употребляется в Ташкенте, Ферганской долине, Ходженте и других регионах.

Л. Будагов производит это слово от тюркского *тюбе*, *тупе* (верхушка, холм) и приводит его в двух вариантах – *тюбетай* и *тупи* со значением: «шапочка, надеваемая на верхушку головы»³⁹³.

В 1960-е годы в связи с начавшимся процессом унификации народного костюма, с тем, что мода на женские тюбетейки ста-

³⁹² Сухарева О.А. Древние черты в головных уборах народов Средней Азии. С.306-307.

³⁹³ Будагов Л. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. СПб., 1869-1871.

ла проходить, они перешли в разряд празднично-обрядовых. На смену тюбетейкам пришли небольшие косынки или сложенные углом платочки. В это время стала меняться мода на прически. Женщины-узбечки стали предпочитать новую прическу (две косы, обернутые вокруг головы) тюбетейке. Отмечается, что в годы советской власти девочкам в школу запрещалось ходить с мелкими косичками, и поэтому стали заплетать одну или две косы.

Обувь. В комплект одежды ташкентских женщин-узбечек входила и обувь, которая была весьма разнообразной. В городе в начале XX века на выход обычно надевали кожаные калоши и сапожки (*махси-ичиги*) с мягкой подошвой и высокими голенищами, в которые заправляли шаровары. *Ичиги* были очень удобными и легкими для среднеазиатских условий. Богатые люди обычно носили такие виды сапог, как *уроки махси*, *ичиги*, вышитые туфли *кавуш*. Но уже с конца XIX века стали носить резиновые, так называемые азиатские, калоши с острым носком, привозимые из России. Но они прижились не сразу, носить их считалось грехом, так как на их подошве стояла фабричная марка, а всякие письма священные, и топтать их ногами было запрещено³⁹⁴. Зато впоследствии они стали частью узбекского национального костюма. Чтобы калоши не перепутать, на них наносились самодельные отметки: кто-то пришивал пуговицу, кто-то крепил на внутреннюю часть обуви кнопку. С 20-х годов XX века национальную обувь стала вытеснять обувь фабричного производства – туфли, ботинки, сапоги различных фасонов. Но резиновые калоши и *махси* еще продолжают бытовать среди женщин среднего и преклонного возрастов. Интересно отметить, что сегодня ташкентские узбечки при выборе будничной обуви предпочтение отдают туфлям в форме лодочек и шлепок, поскольку они удобны в использовании и напоминают отдаленно традиционную обувь. Что касается выбора цвета, то женщинам нравится обувь блестящего золотого, серебряного,

³⁹⁴ Горшунова О.В. Внешний облик узбекской женщины: эволюция эстетических представлений (конец XIX – конец XX в.) // ЭО. №5. 2001. С.21.

красного и черного цветов, украшенная искусственными камнями. В качестве выходной молодыми узбечками обычно выбирается обувь на высоком каблуке.

Таким образом, к концу исследуемого периода отдельные виды европейской одежды получили широкое распространение среди ташкентских узбечек, вытеснив некоторые принадлежности традиционного костюма. Но основная часть узбекского костюма сохранилась. Представительницы исследуемого этноса до сих пор подразделяют одежду на «русскую» и «национальную»³⁹⁵. Анализируя изменения в национальной женской одежде, можно утверждать, что это – не однозначный процесс, на который повлияли различные факторы, в том числе социальные. В поведении женщин *махалли* сегодня можно наблюдать «двойной стандарт». Несмотря на то, что они выходят на улицу с непокрытой головой, многие, идя на работу, не надевают штаны *лозим*, дома в семье перед мужем, свекровью и свекром, соседями женщина продолжает ходить в платке, штанах и платье широкого покроя. Время как бы трансформировало, поменяло местами понятия об *ичкари* и *ташкари*. В замкнутом мире *махалли* женщина остается традиционной, выходя на улицу, вдали от дома под влиянием среды становится современной. В данном случае можно утверждать, что «у себя дома», в *махалле*, общественное мнение регулирует поведение женщины, вне своей среды ограничительные меры как бы ослабевают. С другой стороны, ношение традиционной одежды в стенах дома обусловлено удобством.

Стремление выглядеть современной и необходимость придерживаться традиционных норм, иногда порождает, по выражению О.А. Горшуновой, «компромиссные варианты»³⁹⁶.

Начало и середина 1990-х годов характерны тем, что в это время происходит некоторый всплеск религиозного самосознания. В одежде это выразилось появлением на улицах Ташкента женщин, одетых в *хиджаб*, который на данном этапе имеет боль-

³⁹⁵ Горшунова О.В. Указ.соч. С.21.

³⁹⁶ Там же. С.2.

шое разнообразие, выражающееся как в разных фасонах, так и в тканях. Различные стилистические формы *хиджаба* и психологическое восприятие его как формы одежды скромных и религиозных людей помогает девушкам и женщинам использовать его как одну из форм стратегий выбора брачного партнера.

Появление такой формы одежды многими объясняется как причастность к исламу и возрождение традиционной культуры, хотя она не была характерна для узбеков в прошлом. Но нужно сказать, что это не общепринятое явление. Социологический опрос, проведенный нами среди узбеков г. Ташкента, показал, что отношение узбеков к *хиджабу* отрицательное. На вопрос: «Как вы относитесь к *хиджабу*?» большинство ответило отрицательно, и лишь единицы высказали положительное отношение к нему³⁹⁷. Наблюдения показывают, что в являющейся традиционной старой части города Ташкента женщин, одетых в *хиджаб*, можно встретить чаще, чем в его современной части, населенной не только узбеками, но и представителями других национальностей.

На формирование традиционной одежды наложили отпечаток коммерческие торговые связи Узбекистана со странами Востока и Запада. Поэтому сегодня правомерно говорить о женской национальной одежде, вобравшей в себя элементы традиционной, мусульманской и европейской одежды в целом.

Социологический опрос среди жителей махалли г. Ташкента, показал, что население *махалли* по-разному относится к этим процессам: 40 % ответили, что если одежда западных образцов соответствует мусульманской морали, то они ничего не имеют против, 13% сказали, что в Узбекистане должны ходить в национальной одежде, 49% высказали мнение, что каждый человек вправе выбирать ту одежду, которая ему нравится. На вопрос, как вы относитесь к тому, что девушки-узбечки носят брюки: 40% ответили – отрицательно, 60% – положительно³⁹⁸.

³⁹⁷ Данные этносоциологического исследования 2000-2001 гг. отдела этнологии Института истории АН РУз.

³⁹⁸ Современные этнокультурные процессы в махаллях Ташкента. Ташкент, 2005. С.86.

По отношению к головному убору (тюбетейка) и причёске (мелкие косички) население обследованных *махаллей* также дало неоднозначный ответ: 49% ответили, что изменение головного убора и причёски неизбежно под влиянием времени. 51% – что они хотели бы, чтобы девушки ходили в тюбетейке и с мелкими косичками³⁹⁹.

Анализ полевых материалов, связанных с одеждой ташкентских узбеков, свидетельствует о том, что:

1. Особенности формирования одежды были связаны с географическим положением, климатом, занятиями, религиозными представлениями, межэтническими связями.

2. В основе одежды ташкентских узбеков лежал туникообразный покров, характерный для всех среднеазиатских народов.

3. Одежда подчеркивала не только этнические особенности, но и возраст и социальный статус человека.

4. Несмотря на то, что на протяжении XX века в одежде ташкентских узбеков происходили заимствования, они тормозились властью традиций, которые должны были соблюдаться неукоснительно, а отклонение от них считалось нарушением основ общества, хотя все эти изменения касались внешних сторон культуры.

5. Заимствования проникали первоначально в одежду зажиточных слоев населения. Этот процесс шел избирательно: некоторые новые элементы и виды одежды постепенно входили в народный костюм, преобразовываясь под влиянием местных традиций. В процессе заимствования новые элементы, формы и ткани одежды подвергались легитимации и адаптации к традиционной культуре.

Развитие и трансформация национальной одежды связаны с этническими, социально-экономическими и историческими процессами, происходящими в обществе, они отражают изменения стереотипов мышления женщин – узбеков.

Народный костюм выполнял многообразные социальные задачи на протяжении XX века. Он удовлетворял потребности

Современные этнокультурные процессы в махаллях Ташкента. Ташкент, 2005. С.86.

прагматического характера, кроме того, являлся выражением миропонимания и идеологических воззрений общества⁴⁰⁰. Вместе с тем одежда в определенные моменты истории становилась как бы барометром общественного мнения. Мнение семьи, родственников, соседей, жителей близлежащих *махаллей* являлось регулятором поведения, оказывающего постоянное непосредственное воздействие на формирование и сохранение традиционных воззрений и соблюдения традиционных норм. Сегодня общественное мнение *махалли* стало терпимее к появлению европейских стандартов в национальной одежде узбеков, «цензура», требовавшая четкого соблюдения норм мусульманской морали в одежде, стала постепенно ослабевать. И поэтому женщины, особенно молодые, стали смелее в выборе фасонов одежды. Кроме того, ограничительные нормы поведения, как нам кажется, ослабевают по мере удаления от *махалли*, от среды, в которой воспитывался член общины. Урбанизация города Ташкента является причиной того, что многие женщины – узбечки, живущие в *махалле*, работают далеко от дома в многонациональных коллективах. Их сознание положительно воспринимает элементы европейской культуры, которые затем проявляются в одежде. Часто это происходит на эмоциональном уровне, когда в коллективе складываются дружеские, теплые отношения.

Сейчас правомерно говорить о национальной одежде ташкентских узбеков, являющейся как бы синтезом культур, вошедшим в себя не только элементы традиционного узбекского костюма, но и европейских стандартов и фасонов одежды мусульманского мира.

Возвращаясь к европейскому стилю, отметим, что его распространение в одежде в советское время было связано, прежде всего, с развитием экономики и промышленности, урбанизацией, усилением славянской миграции, вовлечением женщин в сферу производства, изменением положения жен-

⁴⁰⁰ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX – XX вв. Ташкент, 1994. С.7, 8.

щин в семье. О.В. Горшунова отмечает, что определенную роль играл и «идеологический» момент: среди местного населения пропагандировались «советские» эталоны⁴⁰¹.

Таким образом, трансформация женской одежды ташкентских узбечек, начавшись в XIX веке, продолжилась и в советское время, и в годы независимости. Основные изменения заключались, прежде всего, в европеизации костюма, постепенной замене его традиционных комплексов общеевропейскими стандартами. В этот период одни виды одежды вообще вышли из употребления или перешли в ритуальную сферу (мурсак, паранджа, женская тюбетейка), другие изменили крой (платья, штаны), распространение третьих сократилось (женская тюбетейка). В конце 90-х годов XX – начале XXI века произошел некоторый поворот к возрождению традиционных типов одежды. В годы независимости появляются и новые формы традиционной одежды или воспринимаемые как традиционные мусульманские (*хиджаб*, трикотажные и велюровые брючные костюмы, верх которых спускается ниже колена).

На трансформацию традиционной одежды в колониальный период в первую очередь влияли иноэтнический фактор и начало индустриализации региона, вектор которых развивался в русле товарообмена с Россией. Основным фактором, повлиявшим на изменения в одежде в годы советской власти, была идеология, векторами которой явились атеизм и унификация, а также индустриализация.

В период, охватывающий независимость Узбекистана, под влиянием возрождения национального самосознания происходила модернизация традиционной одежды узбеков Ташкента, отразившаяся в оформлении одежды национально– современными элементами, заимствованными из стран Востока. Многие европейские и восточные формы одежды стали восприниматься как национальные.

Для большинства людей исследуемого этноса приемлемы

⁴⁰¹ Горшунова О.В. Внешний облик узбекской женщины: эволюция эстетических представлений (конец XIX – конец XX в.) // ЭО. №5. 2001. С.21.

лишь те виды европейской одежды, которые отвечают нормам мусульманской морали. С другой стороны, анализ трансформации женской одежды показывает, что процесс адаптации многих новых элементов одежды к традиционной, особенно в среде интеллигенции, был связан с эмансипацией женщин и раскрепощением их сознания. Если для традиционного общества в начале XX века было характерно скрытие форм (паранджа, широкое туникообразное платье, платье на кокетке), то в годы советской власти – начале XXI века под влиянием фактора атеизма, индустриализации, русификации, советизации, иноэтнического влияния и европейской моды начинает развиваться тенденция появления приталенных форм одежды. Сравнение трех этапов исследуемого периода, свидетельствует о том, что традиционному социуму начала XX века была характерна замкнутость системы, где были predeterminedены будущие брачные связи, в советское время и в годы независимости традиционное общество под влиянием процессов глобализации и цивилизации становится открытым, и женщины, так же, как и мужчины, выходят на авансцену. Для них важным становится подчеркнуть внешний вид. Можно сказать, что происходит, с одной стороны, уравнивание внутреннего и внешнего, а с другой – внешнее получает более высокую оценку, т.е. меняются традиционные жизненные ценности.

2. Синтез традиций и новаций в мужской одежде

Деление одежды на мужскую и женскую определялось характером труда и быта, образа жизни, социальными ролями, выполняемыми мужчинами и женщинами. Патриархальная система, характерная для образа жизни мусульман, предполагала более открытые виды одежды только для мужчин. Мужской костюм был функциональным и удобным для работы.

Для мужской национальной одежды характерен одинаковый покрой независимо от возраста. Одежда мужчин, в общем, менее разнообразна. Поэтому локальные особенности, архаичность выражаются здесь слабее.

В комплекс традиционной ташкентской мужской одежды входила мужская рубаша (*яхтак*), штаны (*иштон*), мужской халат (*чопон*), головной убор (*туппи*), обувь (*махси, кавуш*).

Мужская наплечная одежда ташкентских узбеков в начале XX века состояла из нательных рубах и верхней утепленной одежды. У ташкентских узбеков, так же, как и у узбеков всей Ташкентской области, была широко распространена распашная мужская рубаша *яхтак*. Как отмечала Н.Садыкова, 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 с появлением швейной машинки стали застрачивать плотными швами⁴⁰². Сегодня традиционную рубашу *яхтак* в Ташкенте в основном носят старики.

В первый четверти XX века, по сравнению с концом XIX века (в исследуемом регионе. – Г.З.), у представителей молодого и среднего поколения общая длина рубахи сократилась до уровня бедра, у престарелых людей – до колена. С середины XX столетия люди старшего поколения стали носить рубахи, подол которых граничил на уровне бедра⁴⁰³.

На рубеже XIX – XX в. отмечается появление новой рубахи небольшой длины, отличавшейся от старого ее типа стоячим воротником и вертикальным разрезом ворота – *ногай ека, бугма ека куйнак*. Впервые такая рубаша появилась среди небольшого круга торговцев, местной интеллигенции – преподавателей новометодных школ, служащих печати и государственных учреждений и т.д. С 1920-1930-х годов рубаша стала типичной почти для всего населения Ташкента (за исключением служителей культа и стариков)⁴⁰⁴.

⁴⁰² Садыкова С. Традиционная одежда // Узбеки. М., 2011. С.272.

⁴⁰³ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX – XX в. Ташкент, 1994. С.28.

⁴⁰⁴ Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (XIX–XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.146.

В 1920-1930-е годы начинают происходить постепенные изменения в традиционной одежде узбеков, которые выражаются в технике пошива и разнообразии тканей. В это время население начинает широко использовать готовые изделия: одежду, обувь, головные уборы. Эта тенденция, наметившаяся еще в начале XX в., особенно усилилась с конца 1930-х годов, охватывая все группы населения. Вместе с тем, особенно в 1920-е годы, действовал принцип избирательности: приобретались готовыми те предметы одежды, которые в большей степени отвечали сложившимся ранее традициям.

В 30-40-е годы XX столетия рубаху *яхтак-куйнак* стали вытеснять рубахи фабричного производства, европейского стиля. Трансформация костюма была прервана в годы Второй мировой войны, когда из-за недостатка фабричных тканей возродилось домашнее их изготовление. В эти годы у большинства ташкентских узбеков продолжала бытовать традиционная рубаха, наряду с ней мужское население стало носить гимнастерки, телогрейки. Послевоенные годы характерны тем, что среди ташкентских узбеков продолжает бытовать традиционная рубаха *яхтак* и рубашка фабричного производства. В 50-е годы XX века среди ташкентских узбеков большое распространение получила белая косоворотка, наряду с которой бытовала рубашка «украинча» – рубаха с отложным воротником и вышивкой крестом у грудного разреза. Из-за вышитого украинского орнамента этот вид рубахи получил название «украинча». Интересно, что фасон этой рубахи напоминал *яхтак* минимальным наличием пуговиц и покром выреза, а вышитый орнамент воспринимался населением как оберег. Традиционная рубаха *яхтак* к этому времени стала выполнять функции домашней, а также осела в ритуальной одежде и одежде стариков.

В послевоенные годы в моду входят костюмы фабричного производства. Дефицитом становятся импортные костюмы, которые были доступны только состоятельным слоям населения. В 60-80-е годы XX века продолжает развиваться тенденция европеизации мужской одежды. Но на рынках Ташкента можно

сегодня встретить несколько модернизированный традиционный *яхтак*. Ташкентские узбеки молодого и среднего возраста отдают предпочтение одежде европейского стиля: свитерам, рубашкам и пиджакам, манера ношения которых остается в чем-то сходной с манерой ношения традиционного *яхтак* и верхнего халата. Если европейская традиция предполагает более длинный рукав рубахи, нежели у пиджака, но не закрывающий запястья, то согласно мусульманской традиции, положено, чтобы рукав верхней одежды спускался до середины кисти.

Возвращаясь к традиционной рубахе узбеков Ташкента (*куйнак*, *яхтак*, *яхтак-куйнак*), отметим, что ее цветовая гамма выделялась отсутствием какого-либо узора или цветного пятна, а также устойчивой приверженностью к белому цвету⁴⁰⁵. Декоративный облик мужских традиционных рубах узбеков Ташкента, в котором белый цвет брал на себя смысловую нагрузку, в сочетании с широко распахнутой на груди конструкцией кроя должен был, очевидно, олицетворять широко распространенный у многих народов образ мужской силы, доблести и мужества⁴⁰⁶. Рубаха типа *яхтак* до сих пор имеет некоторое распространение среди старшего поколения жителей *махаллей* традиционной части Ташкента. Молодые узбеки в выборе цвета рубашки и сегодня отдают предпочтение белому цвету, в то же время цветовая гамма рубах ташкентских узбеков может отличаться яркостью (красный, желтый и т.д.).

Можно предположить, что предпочтение, например, красного цвета в мужской одежде связано с цветовой триадой В.У.Тернера, который отмечал, что красные вещи обладают силой; кровь – это сила⁴⁰⁷.

В прошлом в Ташкенте широкое распространение получили ткани белого цвета. Вероятно, это было связано с тем, что выра-

⁴⁰⁵ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX – XX вв. Ташкент, 1994. С.66.

⁴⁰⁶ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX – XX в. Ташкент, 1994. С.66; Тернер В.У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах // Семиотика и искусствоведение. М., 1972, С.62-66.

⁴⁰⁷ Тернер В.У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах // Семиотика и искусствоведение. М., 1972, С.58.

ботка из хлопка была технически наиболее простой, не требовалось окрашивания пряжи, что представляло известные трудности, особенно при домашнем производстве. Конечно, в городе были доступны не только ткани кустарного производства, но и ткани фабричные, а также привозные. Фактурные качества всех этих тканей определяли привозные ткани типа бязи или ситца, реже – аналогичные местные кустарные ткани (буз, мата)⁴⁰⁸.

Второй частью мужского костюма были нательные штаны, обычно белого цвета, ношение которых было настолько обязательным, что это слово стало их обозначением – *лозима* (необходимый)⁴⁰⁹. Тюркоязычное население называло штаны *иштон*, *аяктон*, т.е. «внутренняя ножная одежда»⁴¹⁰. Среди узбеков Ташкента утвердилось название *иштон*. Шаровары шили из хлопчатобумажной ткани. В настоящее время их носят старики традиционной части Ташкента.

Причиной того, что мужские штаны шились широкими и длинными, по мнению местного населения, было то, что их предкам часто приходилось в качестве транспорта использовать лошадь или осла. Такой покрой штанов был связан также с климатическими и бытовыми условиями: длинное жаркое лето и «низкий бытовой горизонтальный уровень» (принятие пищи сидя на полу и т.д.). Л.В. Ундерова отмечала, что специфическая конструкция кроя мужских штанов с «широким шагом» вырабатывалась под непосредственным воздействием прагматической функции, стремящейся обеспечить комфорт при верховой езде, в которой учтены не только антропоморфная пластика, но и поперечные параметры лошади⁴¹¹.

⁴⁰⁸ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX – XX вв. Ташкент, 1994. С.66.

⁴⁰⁹ Материал для нательной одежды продавался одним куском (*джура*, *джуфт*), так как ткался с расчетом на рубашку и штаны. Однако нательные штаны изготавливали только дома (Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (XIX–XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. Примечание 35. М., 1989. С.156).

⁴¹⁰ Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (XIX–XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.149.

⁴¹¹ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX – XX в. Ташкент, 1994. С.9.

Мужская рубаша и штаны были летней одеждой горожан. В осенне-весеннее и зимнее время летняя одежда выполняла функции нижнего белья. Поэтому в традиционном социуме существовал свой национальный этикет появления в обществе. Когда мужчины выходили из дома, они даже в летнее время надевали верхнюю одежду (*чопон, тун*). Появляться на людях только в рубаше и штанах считалось незтичным.

В холодное время года в начале XX века носили шаровары *шим* с подкладкой и без из толстой хлопчатобумажной или шерстяной ткани. Они надевались поверх тонких шаровар. Р.Я. Рассудова отмечала, что с 20-х – 30-х годов по 60-е годы XX века среди мужского населения фергано-ташкентского региона были распространены верхние штаны типа галифе. Они считались удобными, так как были просторны в верхней части. В середине XX века признание получают брюки (*шим, бурук*), штанины которых были широкими⁴¹². В советское время среди узбеков Ташкента получают распространение также пиджаки с брюками, которые до сих пор не потеряли своей популярности среди мужчин. Качество кроя и ткани определяет потребление костюмов разными социальными слоями. Сегодня ташкентские узбеки носят брюки различной формы, в том числе джинсы. Но наблюдения показывают, что предпочтение отдается брюкам более свободного покроя.

Верхняя одежда в узбекском языке обозначалась термином *уст-кийим* или *устки кийим* и включала одежду, надеваемую поверх нательной одежды – *ички кийимлар*. В данную группу входила вся верхняя одежда. В зависимости от фасона, способа шитья, ношения и других признаков она имела свое название. По традиции, летом одевали легкий, а в остальное время года стеганный на вате халат. Одежда, стеганная на вате, называлась *чопон*, или его синонимом *тун*⁴¹³. Термин *чопон* был широко распространен в прошлом по всему Узбекистану, а также в дру-

⁴¹² Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (XIX–XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.150.

⁴¹³ См. об этом: Садыкова С. Традиционная одежда // Узбеки. М., 2011. С.272.

гих регионах Средней Азии. Н.Садыкова отмечала, что в начале XX века в Ташкенте, так же, как и в Фергане, были 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 полупелюшечного полосатого *бекасам*, кустарной или фабричной выделки, такой *чопон* назывался *бекасам тун*. Подкладкой *астар* обычно служил ситец⁴¹⁴. В прошлом во всех регионах Средней Азии наибольшее распространение имели полосатые ткани. Но если в Ферганском регионе халаты *чопон* отличались строгостью сочетания красок употреблявшихся тканей, то в Ташкенте носили халаты несколько диссонансных расцветок⁴¹⁵, хотя в полосатых халатах фергано–ташкентского региона нередко доминировала одна ведущая тональность, чаще сине-зеленая гамма⁴¹⁶.

Зеленый цвет в народной культуре соотносится с растительностью, изменчивостью, молодостью. Отмечено восприятие зеленого цвета как блестящего, сияющего, сходного с золотым. В культуре ислама зеленый цвет очень почитаем и любим. С этим цветом ассоциируются все блага, которые исходят от растений: пища, тень, прохлада, красота. Этот цвет имеет и негативное значение. Например, настой из трав может являться не только лечебным, но и отравляющим (яд, зелье – ср. на узбекском: *ўтдан* ясалган захарли ичимлик; *ўт* – трава; яшил *ўт* – зеленая трава; яшил, *кўк* – зеленый; *кўк* – синий.). Сине-зеленая гамма цветов используется в погребально-поминальных обрядах, где зеленый выступает как цвет «того света». Темно-синяя и зеленая одежда среди узбеков Ташкента наряду с черной является знаком траура. В.В.Кандинский отмечал: «Углубленное синее дает элемент покоя. Опущенное до пределов черного, оно получает признак человеческой печали. Оно делается по-

⁴¹⁴ Садыкова С. Традиционная одежда // Узбеки. М., 2011. С.274.

⁴¹⁵ Рассудова Р.Я. К истории одежды оседлого населения Ферганского, Ташкентского и Зеравшанского регионов // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Л., 1978. С.174.

⁴¹⁶ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX – XX вв. Ташкент, 1994. С.82, 94.

добным бесконечному углублению в серьезную сущность, где нет конца и быть конца не может»⁴¹⁷.

В начале XX века халат являлся символом награды и иногда наказания. Например, в период пребывания у власти получение дорогих халатов или, наоборот, более дешевых означало соответственно повышение или понижение по служебной лестнице. Аналогичной его роль была и во внутрисемейных конфликтах. Совет родственников мог принять решение наказать неверного супруга следующим образом: распороть его лучший шелковый халат и переделать на одежду оскорбленной жены⁴¹⁸.

В 1910-е – 1920-е годы зажиточные мужчины зимой поверх стеганого ватного халата носили меховые шубы (*пустин*). До 60-х годов XX века не многие бедные и средние слои населения имели по несколько верхних халатов, их было всего два: один они надевали на работу, другой в гости. Л.В. Ундерова отмечала, что стилистическое размежевание костюма (разных слоев населения в советское время. – Г.З.) происходило на основе имущественных различий, которые тоже не имели принципиального характера и выражались в основном в количестве одеяний, надеваемых одновременно, и в качестве материалов, из которых они изготовлялись⁴¹⁹. Различные модели потребления одежды формировала социальная структура общества. Н.Р.Махкамова, отмечала, что в середине 30-х годов XX в. в каждой социальной страте – классе (рабочие, крестьяне – колхозники и интеллигенция. – Г.З.) – складывалась социальная неоднородность, так как образовывались группы, различающиеся по занимаемым должностям, уровню образования, профессиональной квалификации, общественной активности, что заметно сказывалось на материальном положении. В начале 30-х годов XX века начала формироваться новая социальная страта «партийной номенклатуры». наделенная большими

⁴¹⁷ Кандинский В.В. О духовном в искусстве (живопись). Л., 1990. С.61.

⁴¹⁸ Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. С.216.

⁴¹⁹ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX – XX вв. Ташкент, 1994. С.19.

властными полномочиями⁴²⁰. Н.Х. Азимова, анализировавшая систему воспитания детей в узбекских семьях в 80-е годы XX века, отмечала, что в народе людей имеющих различный материальный достаток, называли «уважаемые», «нужные», с одной стороны, и все остальное население – «простые», с другой⁴²¹. В Ташкенте автором монографии были зафиксированы народные названия слоев населения, существовавшие в советское время и продолжающие бытовать до сих пор, это «керакли одам» (нужный), «ўзига тўк» (живущий в достатке) и «оддий» (простой). Все это формировало количественную и качественную схемы потребления одежды.

В 50-е – 60-е годы XX века в качестве верхней одежды мужчины из слоя интеллигенции носили макинтош наряду с драповыми пальто. В 70-е – 80-е годы XX века появляются импортные плащи, пальто и куртки, а также и верхняя одежда местного фабричного производства. В эти годы продолжает бытовать и традиционный мужской халат *чопон*, хотя употребление полосатых тканей для пошива ограничивается. Халаты из полосатого *бекасаба* перемещаются в ритуальную сферу: его надевают женихи поверх современного костюма. Впоследствии они заменяются черными халатами из сатина, саржи и *бекасаба мойранг*⁴²². В эти годы появляются также зимние халаты из коричневого вельвета с мелким желтым рисунком, который бытует до сих пор.

В годы независимости распространение среди средних слоев населения получают серые мужские халаты ручного производства, похожие на плащ с подкладкой. Можно предположить, что это – одна из форм трансформированного мужского летнего халата.

⁴²⁰ Махкамова Н.Р. Социальная структура общества на территории Узбекистана: традиции и трансформации (конец XIX в. – 30-е годы XX в.). Ташкент, 2009. С.233.

⁴²¹ Азимова Н.Х. Система традиционного воспитания детей в узбекских сельских семьях (на примере Андижанской области). Автореф. дисс... канд. ист. наук. М., 1987. С.10.

⁴²² Рассудова Р.Я. К истории одежды оседлого населения Ферганского, Ташкентского и Зеравшанского регионов // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Л., 1978. С.167.



Ташкент. Улица в старом городе. № 1.

Одна из улиц старгородского базара
(1908 - 1909 гг.). Из книги Б. Голендера
«Окно в прошлое». Ташкент, 2002



Чаяпитие в Ташкенте. Узбекистан.
Чайхана 1920 -1930-е годы.
mytashkent.uz



Костюм невесты.
Ташкент. Начало XX в.
Из книги «Узбеки». Москва, 2011



Интерьер узбекского дома. Ташкент. XIX в.
Из фотоальбома «Ташкент - 2200». Ташкент. 2009



Ташкент. Улица в старом городе.
Taschkent. Rue dans la vieille cité.

На улицах старого города. Арбакеш, везущий
хворост. 1910-е годы. Фото Бек-Назарова. Из книги
Б. Голендера «Окно в прошлое». Ташкент. 2002



Старшее поколение
махалли



Студентка



Житель махалли



Современные узбечки
варят сумальяк



Аксакал махалли



Холваитар на
поминальном достархане



Разрывание
занавеси - чимилдик



Ритуал прикладывания
ладони женихом к плову



Панорама старого города (1903-1909гг.).
Из книги Б. Голендера «Окно в прошлое».
Ташкент. 2002



Сюзане - ой- паляк. Ташкент.
Начало XX в. Фото А. Хакимова.
Из книги «Узбеки». Москва. 2011



Потолок начала
XX века



Старая улица
махалли



Современное оформление
токча - ниш в стене



Новое в узбекской свадьбе.
Разрезание торта молодыми



Новое и традиционное
в свадебной обрядности



Обряд
нон синдириш



Ковурдок



Угощение на хаит в
доме новобрачных



Ташкентский патир.
Из фотоальбома «Ташкент - 2200».
Ташкент. 2009



Панорама современного Ташкента.
Фото А. Хакимова. Из книги
«Узбеки». Москва. 2011



Оберэг в виде травы
гармала и перца



Тахмон



Современный
узбекский дом



Женщины Ташкента на улицах Ташкента.
Фото Макса Пенсона. www.maxpenson.com



Фото И.Панова. Ташкент. 1929.
Из коллекции Б. Голендера.
rixland.uz Женщины в парандже.



Выходной костюм молодой женщины.
Ташкент. XIX в.
Из книги «Узбеки». Москва. 2011



Дом с болохоной



Улица махалли



Интерьер гостиной комнаты.
Ташкент. 2010. Фото А. Тогаева.
Из книги «Узбеки». Москва. 2011

Сегодня ташкентские узбеки в качестве верхней одежды носят как традиционный стеганный халат, халат нового типа, так и современную одежду: пальто, плащи, куртки. Но следует заметить, что длина рукава чаще всего по традиции закрывает запястье.

В начале XX века в ташкентском оазисе появляется принципиально новый по крою вид одежды – *камзол*. Р.Я. Рассудова отмечает его этимологию как «недостаточный», «шитье с изъяном»⁴²³. Он представлял собой верхнюю одежду, немного приталенную и с короткими рукавами, короче, чем нижняя одежда. В Ташкенте *камзол* первыми начали носить мужчины таких профессий, как преподаватели, мелкие торговцы, ремесленники-ювелиры, ткачи шелковых материй, портные и др. Постепенно (в конце 80-х годов XX века. – Г.З.) он распространился среди всех групп населения⁴²⁴. Л.В. Ундерова отмечала, что костюм жителей центральных городов в некоторой степени отличался от одежды населения периферии. Это она объясняет формированием в центральных городах всех новшеств в узбекском народном костюме, которые постепенно передвигались к окраинам. Поэтому *камзол*, широко распространенный в костюме жителей Ташкента в начале XX века, до сих пор сохраняется в одежде стариков сельской местности⁴²⁵. Это подтверждают и наши полевые исследования.

Как известно, одежда обозначала престиж. Человек с высоким статусом как раньше, так и теперь, одевает одежду, сшитую из дорогих тканей. Стремление отразить в костюме половозрастную и социально-экономическую дифференциацию, этническую или религиозную принадлежность и т.п. основано на потребности отграничивать себя от других представителей

⁴²³ Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона// Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.149.

⁴²⁴ Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона// Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.149.

⁴²⁵ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX – XX вв. Ташкент, 1994. С.17.

общества, не таких как он, чтобы обеспечить себе положение, соответствующее его статусу, отношением и поведением окружающих⁴²⁶. В своей концепции Т. Веблен отмечал: «образ жизни и модели потребления (одежды. – Г.З.) не только отражают социальные различия, но также и действуют как средства поддержания высокого социального статуса»⁴²⁷.

У ташкентских узбеков существовал определенный этикет, правила ношения одежды. Когда мужчины появлялись в общественном месте они, по обычаю, должны были придерживать одну сторону халата рукой, как бы прикрывая грудь. Неэтичным считалось появление в обществе с открытыми полами халата, открыв грудь. Эта традиция, представляющая собой пример этнической идентичности в одежде, переходила из поколения в поколение, внушалась молодежи, то есть традиции распространялись в основном диахронным путем.

Пояс (*белбог*) являлся необходимой частью мужского костюма. Кроме утилитарной роли он подчеркивал возрастное отличие, был признаком мужественности. Почетному гостю или вестнику, принесшему радостное известие, обычно дарили красиво вышитый *белбог*. Подарок означал пожелание силы, воли, собранности и трудоспособности. В прошлом пояс символизировал достоинство и супружескую верность, являлся основным элементом, выражающим оппозицию «мужское – женское»⁴²⁸ как в узбекском, так и в костюмах других народов. Его наличие в мужском комплекте и отсутствие в женском характеризовало одну из особенностей одежды ташкентских узбеков.

В узбекском мужском костюме Ташкента рубаху-*яхтак* носили подпоясанной, а наличие пояса на верхней одежде жи-

⁴²⁶ М.Н. Серебрякова справедливо отметила, что «знаково-сигнальные символы, реализуемые в костюме кочевника, при общении еще до вступления в речевой контакт, давали видимую предварительную внешнюю характеристику человека – факт немаловажный в условиях былого военно-кочевого быта» (Серебрякова М.Н. О знаковой функции народного костюма (на примере костюма невесты чепни в Турции) // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С.155.).

⁴²⁷ Веблен Т. Теория праздного класса. М., 1984. С.93.

⁴²⁸ Доде З.В. Отражение социальных ценностей в костюмах средневекового населения Северного Кавказа // ЭО. №1. 2006. С.148.

телей *махаллей*, в основном мужчин, маркировало похоронно-поминальный обряд. Кроме утилитарной роли, – придать удобство и сохранить тепло, *белбог* играл весьма важную роль в системе традиционных представлений узбеков. Мифологию пояса (*белбог* – «поясницы повязка». – Г.З.) во многом определяет его связь с центром тела человека, его серединой – поясной, талией⁴²⁹. Обычай подвязывать халат поясом связывают с легендой, согласно которой таким образом маркируется срединное положение людей, обитающих между небом и подземным царством. Во многих культурах пояс используется как оберег. Некоторые исследователи связывают такую семантику пояса с его формой правильного круга, замкнутой окружности⁴³⁰. П.А. Орлов отмечал, что пояс наделялся и пограничным статусом, отделявшим, «свое» от «чужого»⁴³¹. Это прослеживается и в действиях, связанных со сватовством. Например, узбеки Кашкадарьинской области у порога дома, где они хотят сватать девушку, ослабляют и развязывают пояса и различного рода узлы. Считается, что таким образом можно «задобрить», «смягчить» сердца пока еще чужих людей, и в то же время развязывание пояса означало вступление в контакт с силами природы, надежды на помощь. Укладывая новорожденного в колыбель (*бешик*), ташкентские узбеки туго обвязывают его поясом, являющимся в данном случае оберегом, символически разграничивающим «верх» и «низ» в структуре человеческого тела. Примечательно, что традиция тугого пеленания младенца актуализирует отмеченную оппозицию со значениями голова/туловище. В этнографической литературе символический аспект традиции тугого пеленания новорожденного трактуется как стремление «дооформить» тело ребенка⁴³², и вместе с

⁴²⁹ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.137.

⁴³⁰ Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С.109.

⁴³¹ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.140.

⁴³² Шарапов В.Э. «Концепция» человеческого тела в традиционном мировоззрении коми // Гендерная теория и историческое знание. Материалы семинаров. Сыктывкар, 2004.

тем подчеркнуть, что он пока еще до истечения определенного срока, обычно сорок дней, не относится к миру людей⁴³³. Например, по представлениям таджиков, казахов и, возможно, других народов, человеческая душа вселяется в ребенка только по истечении сорока дней⁴³⁴.

В Ташкенте в начале XX века *белбог* шили из местной ткани, украшенной вышивкой. Среди узбеков бытовал обычай подпоясывать халат различными видами поясов (*белбог*), указывающих на принадлежность владельца к той или иной социальной категории. Кроме того, пояс был удобен (им пользовались в путешествии, где он выполнял функции покрывала и скатерти). В начале XX века представители высшего социального слоя: беки, хокимы, чиновники – носили пояса, которые вязались из толстых ниток желтого, красного, бордового цвета, а также изготавливались из серебра и золота⁴³⁵.

В Ташкенте мужчины в обыденной жизни не повязывали пояс *белбог* поверх верхней одежды. Он является в основном ритуальным символом в свадебной и похоронно-поминальной обрядности. Пояс маркировал вхождение в мир социума, подчеркивал возрастное отличие⁴³⁶. В Ферганской области, например, мужчины повязывают до 5-ти поясов: чем старше возраст мужчины, тем больше поясов повязывают на халат. *Белбог* шили из различных тканей – ситца, сатина, бязи, шелка. Его обязательно вышивали различными узорами. Пояса, которые шились специально для свадебных церемоний назывались *кушкийик*, для детей шили маленькие пояса *кийикча*.

Пояс (*белбог*) входил, по традиции, и в комплект свадебной одежды жениха (*сарпо*). Согласно обычаю, его должна была шить невеста. В настоящее время *белбог* остается ритуаль-

⁴³³ Губаева С.С. Путь в зеркальце // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. С.166.

⁴³⁴ Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Вып. II. Стали-набад, 1958. С.49; Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. XIX – начало XX в. Алма-Ата, 1991. С.130.

⁴³⁵ Мусакулов А. Ўзбек халқ кўшиқларининг асослари. Тошкент, 1995. С.150.

⁴³⁶ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.141.

ным символом обрядовой жизни ташкентских узбеков. Он делит одежду человека на верх и низ. На верхнем полюсе человеческого микрокосма, в верхней его зоне, находятся голова, волосы и прикрывающий их головной убор⁴³⁷.

Головной убор. В начале XX века, по традиции, ташкентские узбеки всех возрастов носили головной убор. Старики даже ночью, во время сна, надевали на голову шапочку (*калапуш*). В доисламской культуре голова считалась священной частью человека, в которой якобы обитала душа.

Самым распространенным головным убором среди узбеков считалась тюбетейка. Р.Я.Рассудова писала, что мужские тюбетейки Фергано-Ташкентского региона по оформлению делились на гладкие бархатные – зеленого, бордового цветов (только ташкентские), а также с изображением белого миндаля или стручкового перца на черном фоне. Последние известны как *чустские дути* и распространены почти по всей Средней Азии⁴³⁸. Автором данной монографии в Ташкенте в настоящее время были зафиксированы тюбетейки, спитые из бархатной ткани черного, синего, зеленого цвета, а также тюбетейка *чустского* типа (белый узор на черном фоне). Такой узор, считается, символизирует поклонение огню, белый цвет ассоциируется с победой над темными силами зла. Мужские тюбетейки сегодня бытуют среди узбекского населения традиционной части Ташкента.

Как уже отмечалось выше, среди мужского населения Ташкента в начале XX века был распространен головной убор *калапуш*. Но если старики надевали его на ночь, то мужчины других возрастов надевали под головной убор, называемый *салла*. В словаре Я.З.Будагова, отмечено, что *салла (чалма)* – это ташкентский термин и, по его предположению, он может происходить от глагола *салман* – «класть, возлагать»⁴³⁹. *Салла* к началу

⁴³⁷ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.141, 144.

⁴³⁸ Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона// Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.152.

⁴³⁹ Будагов Я. З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Т.1. СПб., 1871. С.133.

XX века перешла в разряд обрядовой одежды. О.А.Сухарева высказывает мнение, что термин *салла* и *саллата* могут быть тождественны. Термин, *саллата*, в переводе с татарского языка означает «плат» – кусок ткани вообще⁴⁴⁰.

По сведениям Н.П. Лобачевой, чалму (или *салла*. – Г.З.) у тюркских народов (в том числе и у узбеков Ташкента. – Г.З.) носило преимущественно духовенство. Н.П. Лобачева отмечает, что у народов тюркской периферии чалма закрепились в женском костюме, у населения земледельческих оазисов (куда входил и Ташкент. – Г.З.) она осталась в мужском костюме⁴⁴¹. В начале XX века в Ташкенте *чалму*, или, *салла* надевал жених во время свадебной церемонии. В *салла* жениха в виде украшения втыкалась серебряная булавка *жизга* ювелирной работы, из позолоченного серебра, украшенная цветными стеклами, камнями и несколькими окрашенными в яркие цвета петушиными перьями. В настоящее время *салла* продолжает бытовать в свадебном костюме узбеков Ташкента.

О.А. Сухарева отмечала, что среди населения Самарканда бытует мнение, что *чалма* должна стать для своего владельца саваном и необходима на тот случай, если смерть застанет в дороге, и не в чем будет хоронить⁴⁴². Автором монографии зафиксировано такое же мнение среди людей старшего поколения Ташкента. Наматывание *салла* всегда производится одним и тем же способом и при этом читается сура из Корана. После наматывания остается ее правый конец, перекидываемый на плечо. Лишь при совершении *намаза* конец поднимали вверх и затыкали за складки ткани. Не все слои населения могли носить *салла*, но в начале XX века и до войны тибетейка считалась недостаточной частью головного убора для совершения *намаза*, поэтому узбеки, не имевшие *салла*, обматывали тю-

⁴⁴⁰ Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX в.). М., 1982. С.78.

⁴⁴¹ Лобачева Н.П. О некоторых чертах региональной общности в традиционном костюме народов Средней Азии и Казахстана //Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.32.

⁴⁴² Сухарева О.А. Указ. соч. С.80.

ббетейку поясом *белбог* при его чтении. В послевоенные годы те, кто читал *намаз*, могли использовать в качестве головного убора только одну тюрбетейку. В 50-е – 60-е годы XX века *салла* еще сохранялась в одежде стариков, но ее они надевали только при совершении *намаза*. В 70-е – 80-е годы XX века *салла* перешла в разряд обрядовой одежды. В 90 –е годы XX века *салла* можно было наблюдать в одежде стариков, идущих на *намаз*, в старой части города Ташкента.

В настоящее время наряду с тюрбетейкой зимой мужчины носят шапки из меха ондатры и кролика, а также барашка. Широкое распространение имеют шляпы, а также шерстяные шапки.

Таким образом, можно говорить о трансформации традиционного головного убора в смысле изменения его функций. В 20-е годы XX века, наряду с борьбой против архаических форм в национальной одежде, возрождается особый интерес к ней как к элементу национальной культуры⁴⁴³. Депутаты из числа узбеков появлялись на съезде в национальном головном уборе (*тюрбетейка*).

Но к 60-м годам XX века тюрбетейка оседает в домашней одежде и костюме стариков, в основном перейдя в обрядовую сферу. Однако в 90-е годы XX века, в период национального возрождения, в Ташкенте чаще можно наблюдать мужчин среднего возраста и стариков в тюрбетейке ферганского или ташкентского типа. В годы независимости на улицах старых *махаллей* стали появляться старики, идущие на *намаз* в *салле*. Сегодня одежда ташкентских узбеков представляет собой синтез традиционной и европейской культур. Например, на улицах современного Ташкента можно встретить мужчин в тюрбетейке и костюме европейского покроя.

Обувь. Основным видом обуви ташкентских узбеков в начале XX века были *махси* – кожаные ичиги с мягкой подошвой и кожаными туфлями *ковуш*. Особенно ценились ичиги с туфлями, сшитые из лакированной кожи. Мужские ичиги и туфли

⁴⁴³ Современные этнические процессы в СССР. М., 1975. С.211.

изготавливались из более твердой кожи. В теплое время года носили туфли без ичигов. Кроме того, мужчины носили *этик* – сапоги на высоких каблуках. Большое распространение имели резиновые калоши. Нужно отметить, что различий в покрое традиционной мужской и женской обуви практически не наблюдалось. По мнению О.В. Старостиной, мужская обувь отличалась от женской размером, шириной голенища и незаметной орнаментацией в отличие от женской⁴⁴⁴.

Как отмечала О.В. Старостина, начало 30-х гг. XX века было важным этапом развития сапожного ремесла в Средней Азии (в том числе и в Ташкенте. – Г.З.). В это время происходит изменение структуры сапожных ремесленных мастерских, которые объединяются в крупные артели с общим планом заказов. В работе артелей стали применяться новые машинные методы шитья. На основе традиционной обуви создавались модели, которые, с одной стороны, сохраняли форму и крой, присущие обуви конца XIX века, а с другой – не имели ярко выраженных этнических особенностей, создавая, таким образом, обобщенные типы⁴⁴⁵.

В послевоенные годы (как Средней Азии и Казахстане, так и в Ташкенте. – Г.З.) ремесленные артели преобразовываются в крупные фабрики, на которых в основном производится обувь европейского фасона. В costume городского населения практически перестает бытовать обувь традиционного покроя и орнаментации, но пожилые люди предпочитают носить обувь старинного образца вплоть до наших дней⁴⁴⁶.

Из традиционной мужской обуви сегодня прочно сохраняются в *махалле* резиновые калоши, используемые не только в домашнем быту, но и на выход мужчинами среднего и молодого возраста, стариками, прежде всего потому, что они удобны и практичны, а также доступны. Наряду с традиционной обувью

⁴⁴⁴ Старостина О.В. Обувь в традиционной культуре народов Средней Азии и Казахстана (XIX – первая треть XX в.) // Автореф. дисс... канд. ист. наук. СПб., 2009. С.18.

⁴⁴⁵ Там же. С.16.

⁴⁴⁶ Там же.

ташкентские узбеки носят обувь фабричного производства, причем, как показывают наблюдения, предпочтение отдают туфлям в форме лодочки.

П.А. Орлов отмечал, что у удмуртов обувь была связана с анатомическим низом, его нечистотой и вредоносностью. Сама процедура обувания являет собой особый, ответственный акт, носит своего рода пороговый характер – человек наклонялся (опускался) на «первый этаж» своего микрокосма⁴⁴⁷. Такие же представления в начале XX века существовали и у узбеков Ташкента. С этим связан, скорее всего, обычай, когда обувь в начале XX века мужу снимала жена. Снимая, обувь всегда ставят аккуратно, носки должны быть направлены в противоположную от входа сторону для удобства уходящего гостя.

Среди узбеков существуют и другие поверья, касающиеся обуви. Например, при входе в мечеть, медресе, в дом обувь полагается снимать, а затем входить в помещение, оставляя вместе с ней прах земли и низкие помыслы. Если обувь вошедшего стояла неровно, кто-то из хозяев должен был аккуратно её поставить, так как разбросанная обувь могла означать, что посетитель пришел с плохими намерениями. Нужно отметить, что определенным образом поставленная обувь являлась в некоторых ситуациях знаком. Например, в начале XX века женщина, пришедшая к мулле с просьбой о разводе, входя в помещение, ставила обувь носками врозь, что означало недовольство мужем.

Мужской костюм на протяжении XX века трансформировался. Изменения костюма начинались с интеллигенции, торговцев, руководящих работников административно-партийного аппарата и с молодежи.

На преобразование костюма влияли этнические, исторические и другие процессы развития общества. Одежда, являясь одним из компонентов материальной культуры, подвергалась в течение XX века большим изменениям, чем жилище и пища.

⁴⁴⁷ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.143.

Как показывают полевые материалы, основные изменения в мужском костюме происходят в советское время, когда наблюдается процесс не столько преобразования мужского традиционного костюма, сколько его замены советской или европейской формой одежды. В этот период почти выходят из употребления некоторые виды традиционной одежды. В годы независимости начинает возрождаться национальный костюм, появляются его новые формы, но европейская одежда продолжает бытовать среди всех слоев населения. Наблюдения показывают, что элементы мужского традиционного костюма в повседневной жизни узбеков сохраняются в меньшей степени, чем в женской.

Результаты исследования показали, что изменения в одежде ташкентских узбеков проходили следующим образом:

1. Трансформационный процесс традиционной одежды затрагивал, в основном, такие ее элементы, как вырез, рукав, ворот. Изменялась длина одежды и цветоузорная гамма.

2. Менялись ткани, из которых шилась одежда: старинные заменялись новомодными, соответственно периоду.

3. Комплекс традиционного костюма, сшитого кустарным способом, заменялся одеждой фабричного производства. При этом из всего многообразия предлагаемой одежды выбирались те формы, которые наиболее соответствовали традиционной.

4. Заимствования тех или иных видов одежды русских, татар и представителей других национальностей, которые население *махаллей* считало приемлемым и с точки зрения традиций, тоже вели к преобразованию народного костюма ташкентских узбеков

5. Новые ткани и новые фасоны одежды использовались в основном богатыми слоями населения, а также молодыми людьми.

6. Изменения в мужской одежде ташкентских узбеков проявились и в половом диморфизме, который можно наблюдать в костюме «новых» узбеков: стараясь подчеркнуть свое благосостояние, они в качестве украшений надевают золотую цепь и зо-

лотой перстень. В настоящее время среди мужчин исследуемого этноса модны рубашки с вышивкой. При выборе рубашки и свитера ташкентские узбеки отдают предпочтение ярким цветам.

7. На изменения в одежде ташкентских узбеков влияли социально-экономические факторы, выразившиеся в росте благосостояния и стремлении среднего слоя населения к «дефициту» (импортные костюмы, плащи, пальто и т.д.) для упрочения своего социального положения.

8. На преобразования в одежде влиял религиозный фактор. Это выразилось в запрещении религией в советский период некоторых традиционных форм одежды. В результате политики секуляризации в советский период ушли в прошлое некоторые виды национального костюма. Например, *салла* вышла из употребления по той причине, что большинство мужчин перестало ходить на молитву *намаз* в мечеть, и совершало его в домашних условиях.

9. Политический фактор войны выразался в недостатке тканей, и поэтому население *махалли* носило ту одежду, которую имело, например, телогрейки.

Традиционная мужская одежда сегодня в основном остается в домашнем быту, одежде стариков и ритуальной сфере. Правда, национальный головной убор и обувь можно довольно часто наблюдать в качестве выходной одежды среди всех возрастных групп ташкентских узбеков. В традиционной *махалле* до сих пор в качестве теплой верхней одежды используется стеганный халат типа *чопон*. Манера одеваться у части ташкентских узбеков, проживающих в традиционной *махалле*, остается максимально приближенной к традиционной. Таким образом, можно заключить, что сейчас наряду с традиционной одеждой бытует и современный костюм европейского типа. Костюм ташкентских узбеков сегодня – это «симбиоз», представляющий собой комбинирование традиционной, мусульманской и европейской одежды, в которой наследие этнических традиций и специфика прослеживаются лишь в отдельных частях, элементах, деталях и в ритуальной одежде.

3. Ритуальная одежда: семантика, степень сохранности и адаптация ее новых форм к обрядам

Система представлений о мире и месте человека в нем – важнейшая парадигма, которой руководствуется человеческое общество в своей жизни. В традиционной культуре исследуемого этноса обрядово-ритуальная одежда представляет собой комплекс, связанный с символами и символическим мышлением. Она является частью традиционной культуры, отражающей основные параметры картины мира, изменяющиеся во времени. К обрядовой одежде, в каждом случае отличающейся определенными элементами, цветами, способами ношения от обыденной, относится одежда, предназначенная для участия населения в проведении различных обрядов. К ритуальной одежде можно отнести погребальные атрибуты, а также одежду, над которой были произведены религиозно-магические действия. Несмотря на некоторые различия в определении обрядовой и ритуальной одежды, по нашему мнению, большой разницы в определении этих терминов не наблюдается. Мы исходим из того, что ритуал объемлет те формы поведения, которые по своей сути являются знаковыми, символическими и не имеют утилитарно-практического характера⁴⁴⁸. Антрополог М.Дуглас определяет ритуалы как типы действий, служащие для выражения веры или приверженности определенным символическим системам⁴⁴⁹. Обряд – это десакрализованный ритуал, который включает в себя традиционные действия, сопровождает важные моменты жизни и деятельности человека и человеческой общности, посредством чего утверждает социальную значимость жизненных состояний членов общности (этноса). Религиозная суть ритуала, лежащего в основе обряда, чаще всего утрачена, но он продолжает жить по принципу «так было от века»⁴⁵⁰. Исходя из этих определений, можно объеди-

⁴⁴⁸ Чернявская Ю. Народная культура и национальные традиции. Минск, 2000. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/15.php

⁴⁴⁹ Цит. по кн.: Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1995. С.133.

⁴⁵⁰ Чернявская Ю. Народная культура и национальные традиции. Минск, 2000. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/15.php

нить обрядовую и ритуальную одежду термином ритуальная.

Изменения ритуального костюма происходили на фоне завоевания изучаемого региона Россией, 70-летней истории советской власти, периода независимости. Процессы урбанизации и индустриализации, советизации и национального возрождения также влияли на его формирование.

Обрядовая, или ритуальная, одежда в целом обладает определенной символической знаковостью, ранжирует роль участников обряда, наделяется религиозно-мифологическим сознанием членов традиционной общины функциями оберега.

Рубашечка для новорожденного. В традиционной культуре, где отождествляются объект и субъект, вещь не отделима от человека и защищает его. Среди узбеков *махалли* в начале XX века функцией оберега наделялась рубашечка для новорожденного – *чилла куйнак*⁴⁵¹. Рубашечку – сорокадневку шили обычно из старой светлой ткани, желательно оставшейся от стариков, с надеждой, что и ребенок доживет до их лет. Пожилые люди *махаллей* города Ташкента отмечали, что с передачей одежды другому человеку ему как бы передается часть личности ее владельца. Поэтому новорожденного заворачивали в отцовскую рубашку, которая являлась как бы проводником магической силы, скрытой в нагом теле. Считалось, что если рубашечку наденут семеро детей, то она станет более священной, т.е. приобретет еще большую силу в защите от «злых духов». Вообще детское белье готовили из чистого, но уже ношенного платья. Здесь можно говорить о «своеобразной мифологеме старости», о которой упоминает П.Л. Топорков. Находясь на пути между жизнью и смертью, старая вещь подобна умирающему, который еще находится среди живых, но

⁴⁵¹ Термин «чилла» имел несколько значений. В религиозной сфере «чилла» – это сорокадневный период уединения верующего в специальном помещении при мазаре с целью благочестивых размышлений, молитв, поста (Чவர்ь Л.А. Три «чилла» у таджиков // Этнография Таджикистана. Сборник статей. Душанбе, 1985. С.69.). В календарной сфере термином «чилла» обозначали отрезки в срок самых холодных и самых жарких дней года, связанных с зимним и летним солнцестоянием.

уже видит мертвых и разговаривает с ними⁴⁵². Это положение делает старые вещи особенно пригодными для обрядов.

Таким образом, с помощью старой одежды начинается процесс включения новорожденного в мир культуры, его «очеловечивание». Категория старого в традиционной культуре отчетливо связывается со своим, обжитым, освоенным. Старые поношенные вещи воплощали идею преемственности, передачи благ и ценностей одного поколения другому⁴⁵³. Новая же одежда, как и все новое, в значительной степени принадлежала сфере чужого, неосвоенного и таила в себе опасность, требовала своего окультуривания⁴⁵⁴. По этой причине узбеки Ташкента, пропуская одежду первый раз через голову, производили охранительную формулу: «Бисмилло...».

Мать или бабушка шили рубашечку *чилла куйнак* без воротника с разрезом вдоль правого или левого плеча. Подол и рукава обычно не подшивали, чтобы рубец не натер ребенку кожу, кроме того, это было своеобразным оберегом. Считалось, что *чилла куйнак* спасет ребенка от «злых духов». После 40 дней рубашечку снимали и убирали до рождения другого ребенка. *Чилла куйнак* нельзя было оставлять на улице после захода солнца, так как, согласно поверью, злые силы могли повлиять на ребенка посредством рубашечки. Причина такого бережного отношения к ребенку в том, что период *чилла*, по представлениям исследуемого этноса, является как бы переходным периодом в жизни ребенка, во время которого необходимо совершать обрядовые действия, в результате чего должен произойти необходимый переход человека из одного состояния в другое. Рубашечку – сорокадневку нельзя было надевать на ребенка после 40 дней, так как это могло принести ему вред (*чилла-босади*). Здесь следует упомянуть также о толковании

⁴⁵² Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С.97.

⁴⁵³ Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С.45.

⁴⁵⁴ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.133.

чилла носителями культуры как о каком-то вредном свойстве, что зафиксировано и в работе Г.П. Снесарева⁴⁵⁵. В некоторых семьях рубашечку-сорокадневку прикладывали к собаке, а затем надевали на ребенка, после 40 дней ее снимали с новорожденного и убирали до рождения следующего ребенка. Прикладывание к собаке было ритуалом очищения рубашечки от влияния «нечистой силы». Это народное поверье было связано, видимо, с учением зороастризма, согласно которому собака была наделена свойством борца против «злых духов». В настоящее время традиции надевания на новорожденного рубашечку-сорокадневку сохраняются. Но необязательно, чтобы она была белого цвета. Рубашечку для новорожденного в большинстве узбекских семей сегодня покупают в магазине.

Одежда, непосредственно прилегающая к телу человека, в народных представлениях является неотторжимой частью его носителя, отождествляется с ним, уподобляется ему⁴⁵⁶, что отразилось в ряде поверий.

В этнографических экспедициях по *махаллям* города Ташкента было зафиксировано интересное поверье о *чилла куйнак*, согласно которому рубашечка-сорокадневка после проведения определенных обрядовых действий приобретала магическую способность спасать ребенка от тяжелой болезни. Считалось, что если ребенок в дни сорокадневья болел и не набирал в весе, то рубашечку *чилла куйнак* нужно наполнить сухими зернами пшеницы, обвязать и опустить в реку или в любой другой водоем. По мере набухания зерен ребенок должен поправиться. Если ребенок умирал в период *чилла*, то рубашечку выбрасывали. Такой ритуал до сих пор сохраняется в некоторых *махаллях* Ташкента.

У узбеков Хорезма, например, «когда на ребенка надевали первую рубашечку, подол её ни в коем случае не подшивали

⁴⁵⁵ Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С.127.

⁴⁵⁶ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.134.

для того, чтобы ребенок долго жил»⁴⁵⁷. Узбечки Ташкента в начале XX века верили, что подшивание платья молодых женщин и малых детей до рождения следующего ребенка может привести к прекращению деторождения⁴⁵⁸. У таджиков Памира невесте шьют пять-шесть платьев, подол которых не подшивается для того, чтобы она имела детей и удача не отвернулась от неё⁴⁵⁹. Узбеки Ташкента и сейчас на покойника надевают саван с незашитыми (сшитыми слегка) боковыми сторонами – по их верованиям, душа умершего могла навещать родных, превратившись в бабочку. По поверьям хорезмских узбеков душа могла превратиться в птицу, но могла и перевоплотиться – войти в новорожденного⁴⁶⁰. В прошлом в это верили многие народы мира. Так, африканские бальборра считали, что душа умершего родственника вселяется в первого новорожденного, появившегося на свет в этой семье,⁴⁶¹ а индейцы такулли – что лекарь может непосредственно перенести душу умирающего обратно в семью и передать её первому родившемуся там ребенку⁴⁶². У узбеков Хорезма еще не так давно существовала «ловля душ», когда во время похорон очень старого и многодетного человека женщины, не имеющие детей, чтобы избавиться от этого недостатка, старались перебежать дорогу похоронной процессии – «словить душу»⁴⁶³.

Одежда невесты также обладала религиозно-магической охранной функцией, согласно поверью. Свадебное платье в Ташкенте в начале XX века шили, как правило, из хлопчатобумажной ткани. Для свадебных нарядов должна была, по тра-

⁴⁵⁷ Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С.92.

⁴⁵⁸ Бижанова М.А. Одежда узбеков Ташкента XIX – начала XX веков // Одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1979. С.134.

⁴⁵⁹ Равдоникас Т.Д. Очерки по истории одежды населения северо-западного Кавказа. Л., 1990. С.40.

⁴⁶⁰ Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С.92.

⁴⁶¹ Игаревская Б.И. Старые и новые религии тропической Африки. М., 1964. С.136.

⁴⁶² Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1989. С.255.

⁴⁶³ Снесарев Г.П. Указ. соч. С.126.

диции, употребляться только белая хлопчатобумажная ткань – кисея, но богатые невесты шили белые платья из батиста или шелка⁴⁶⁴. Свадебные платья ташкентских узбечек начала XX века имели туникообразный фасон. В 20-е годы XX века в связи с более широким распространением в продаже атласа появляется обычай на второй день после свадьбы (обряд *келин салом*) надевать платья из абровых тканей (*атлас*). Такой обычай продолжает бытовать и в настоящее время. Правда, сегодня на *келин салом* платья для невесты чаще шьются из *адраса*, плотного цветного шелка, при этом используются разные стилизованные фасоны, придуманные современными портнихами. В Ташкенте на *келин салом* в основном шьют прямые приталенные платья со стоячим воротником (как на старинном туникообразном платье) и в то же время – модный рукав с разрезом. Штаны остаются обязательным элементом наряда. Из атласа, адраса и других традиционных ярких тканей также шьются современные костюмы. В 30-40-е годы XX века свадебное платье не меняет окраску, остается белым, но фасон его меняется на *кукрак бурма* (платье с отрезной кокеткой). В это время в связи с появлением разнообразных российских тканей большинство невест в качестве свадебного использует платья из шелка, батиста, а хлопчатобумажная белая ткань остается прерогативой бедных слоев. Но с середины 40-х годов XX века в связи с войной и дефицитом тканей жители махалли в день свадьбы вынуждены были шить платья из белых простых тканей. По сведениям пожилых людей, в начале 1950-х годов в Ташкенте в продаже появляется красно-черный, бело-черный, сине-черный атлас, который стоил дороже, чем шелк. Поэтому из такой ткани шили платье в основном только к свадьбе. В 50-е годы XX века в связи с восстановлением текстильной промышленности появляются свадебные платья из белой крепдешиновой ткани, поплина. В это время наряду с фасоном *кукрак бурма* начинает бытовать свадебный наряд нового фасона (отрезное по талии),

⁴⁶⁴ Бикжанова М.А. Одежда узбечек Ташкента XIX – начала XX веков //Одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1979. С.134.

появившийся под влиянием русского населения. Такой фасон оседает сначала в среде интеллигенции. Модным среди невест в это время становится однотонное свадебное платье из крепдешина, шелка (*кашгар товар*) различных цветов (например, оранжевое). В 1950-е годы платье из атласа перестает быть только ритуальным свадебным. Его начинают носить и в повседневной жизни. В 1960-е годы в связи с более интенсивным развитием промышленности и коммерческих связей появляется ткань парча, из которой шьют свадебное платье невестам, но наряду с ним продолжают бытовать платья из шелка, крепдешина и атласа. В 70-е – начале 80-х годов XX века продолжают оставаться модными свадебные платья из парчи, шелка и крепдешина, в моду входят немецкие гиппоровые свадебные наряды. С середины 80-х годов XX века и по настоящее время в связи с расширяющимися коммерческими контактами со странами Запада невеста в первый день свадьбы надевает платье западноевропейских образцов. Появиться в таком платье на свадебном торжестве считается очень престижным, что поднимает статус семьи невесты в глазах окружающих. Но не многие могут себе это позволить, поэтому появились пункты проката свадебных платьев.

В начале XX века в *махаллях* города Ташкента был обычай, когда бедные слои населения могли взять одежду во временное пользование для свадебных обрядов или для похоронно-поминальных церемоний. Собранные в ходе этнографических экспедиций полевые материалы свидетельствуют, что такой обычай существовал еще до начала XX века. В это время для похоронно-поминальных событий в *махалля* давали напрокат *мурсак*, если его не оказывалось дома. Бедные слои населения брали напрокат некоторые части приданого (*сарпо*) невесты у соседей или родственников. Между собой в семье оно называлось *омонат сарпо*. Такой вид приданого был необходим, чтобы показать достаток семьи. Эта практика в ряде случаев приводила к конфликтам между соседями, семьями из-за того, что одежда, взятая «на показ», часто возвращалась не в том виде,

в котором ее забирали. *Сарпо* «демонстрировали» в широком кругу людей до конца 90-х годов XX века на обряде *чаллар*. В связи с запретом этого обряда приданое перестают показывать, его сразу везут в дом жениха на обряд *мол еяр*, где складывают вещи невесты в шкаф. Поэтому население *махаллей* перестало брать напрокат «недостающие» части приданого невесты. В настоящее время *сарпо* делают соответственно уровню благосостояния семьи. Но в редких случаях его продолжают брать напрокат, т.к. все равно приданое приходится показывать родственникам в кругу семьи.

В начале XX века сторона невесты шила для жениха свадебную одежду (*чопон* и *салла*) из ткани парча. С середины 80-х годов XX века традиционную свадебную одежду жениха разные социальные слои стали покупать, брать напрокат в пунктах проката или у знакомых.

Но, по убеждению народа, одежда, которую мы носим, — часть самого человека, источник положительного или отрицательного воздействия на нее⁴⁶⁵. Во всех культурах существует особое отношение к одежде, как к вместилищу души человека. Все, что человек носит на себе, является частью его самого и при жизни, и после смерти. Поэтому в прошлом передача какого-либо предмета одежды (дарение, продажа) другому человеку среди ташкентских узбеков сопровождалась охранными действиями: отрыванием пуговиц, осыпанием золой, обработкой над огнем и т. д.⁴⁶⁶. Все это как бы символизировало, что одежда стала свободной от духа человека, который ее носил. С этой традицией, по всей видимости, связано и то, что невеста надевает свадебный наряд европейского покроя исключительно на свадебном торжестве. На других обрядах свадебного цикла, таких как *никох*, *келин салом* и т.д. она появляется в национальном свадебном костюме, сшитом специально для нее.

⁴⁶⁵ Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (XIX – XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С.139.

⁴⁶⁶ Там же; Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.133.

По мнению представителей старшего поколения *махалли*, участвовавшие разводы среди узбеков в последние десятилетия — результат того, что в новую жизнь девушки-узбечки вступают в платье с «чужого плеча», возможно, человека с неудачно сложившейся судьбой. Следует отметить, что не все будущие свекрови разрешают невестам брать напрокат платья с открытыми спиной и плечами. Но подавляющее большинство девушек предпочитает, наперекор традициям, именно такие платья. В начале 1990-х годов в ряде семей стали возрождаться старые свадьбы *эскича туй*. Невеста на такую свадьбу, по традиции, должна надевать свадебный наряд начала XX века. Но попытка полностью возродить старый наряд невесты безуспешна.

В конце XIX века во время переезда в дом жениха невесте на голову накидывали *мурсак* (здесь, возможно, таким образом символизировалась еще и идея плодородия, продуцирующей силы женщины). По сведениям М.А. Бикжановой, в *мурсаке* новобрачная выходила на следующий день после свадьбы к родне мужа на поклон (*салом*), в нем она ходила в первый раз после свадьбы в свой родительский дом на «приглашение» (*чаллар*). После того его больше не надевали. Со второго десятилетия XX в. *мурсак* фигурирует в свадебных обрядах скорее номинально; сохранялось лишь его название, а фактически вместо *мурсак* употребляли и дарили чаще камзолы. Но еще долго сохранялся обычай на следующий день после свадьбы выводить молодую к родне жениха обязательно в *мурсак*; потом его дарили женщине, сопровождавшей при этом новобрачную⁴⁶⁷.

Обычай покрывания новобрачной в своем истоке имел значение её оберега от козней злых духов и злых людей. В начале века ташкентские невесты покрывались также и паранджой, которая постепенно была вытеснена белым платком или шарфом (50-е годы XX века). С этого времени невесты стали надевать белые крепдешиновые или шелковые (*гижим румол*) платки, под которыми на голове были тюрбетейки (*уроки тупи*).

⁴⁶⁷ Бикжанова М. А. Одежда узбеков Ташкента XIX-начала XX века // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.140.

Сегодня многие ташкентские узбечки в день бракосочетания надевают фату (происхождение слова фата идет от восточного термина фута, означавшего мужской головной убор)⁴⁶⁸. Фата надевается не назад в два слоя, а один слой накидывается на лицо, символизируя покрытие лица невесты. В состав свадебного костюма невест, свадьба которых проходит по правилам старинной свадьбы (*эскича туй*) вместо фаты входит блестящий плотный шарф, скрывающий лицо и открытый фасон европейского платья. В данном случае мы можем наблюдать синкретизм в свадебной одежде.

Охранные свойства женской свадебной одежды, как и любого другого традиционного костюма в целом, усиливались и с помощью орнамента. П.А. Орлов отмечал, что в одежде магическим охранительным узором покрывались в первую очередь «отверстия», через которые, по представлениям исследуемого этноса, всевозможные зловредные духи могли проникнуть к человеку: ворот, подол, рукава. Одежда и дополнительные обереги-украшения – все это должно было охранять человека за пределами его дома, во внешнем мире⁴⁶⁹. Традиционным в одежде конца XIX – первой трети XX в. было отсутствие изображения живых существ – как в рисунке тканей, так и вышивке и пр. Здесь преобладали растительные мотивы, отчасти геометрические в сочетании с охранительными надписями арабской графикой, иногда стилизованной до уровня орнамента (арабески). Известно, что ислам принес не только новое мировоззрение, но и новую шкалу ценностей, в основе которой лежит слово⁴⁷⁰, знаменуя этим переход к новому типу культуры, т.н. книжному, опирающемуся в способе самоорганизации на книжность⁴⁷¹. Арабский язык, являясь знаком Откровения, на кото-

⁴⁶⁸ Сухарева Д.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX вв.). М., 1982. С.43-48.

⁴⁶⁹ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.123.

⁴⁷⁰ Шукуров Ш.М. Искусство средневекового Ирана: формирование принципов изобразительности. М., 1989. С.126.

⁴⁷¹ Киселева М.С. Историческая типология культуры // Культурология. М., 1993. С.67.

ром написан Коран, утвердился во всем мусульманском мире как язык сакральный, а само графическое начертание арабского слова стало наделяться магической силой. Будучи нанесенной на какой-либо предмет, такая надпись «освящала» и выводила его из мирского в сакрально значимый ряд⁴⁷². «Охранявшая» человека одежда служила своего рода последней (а точнее первой) границей между ним, его телом, и миром вокруг него⁴⁷³.

Влияние традиционных норм религиозно-мифологического мировосприятия проявляется в создании запасов одежды.

Приданое девушке готовилось задолго до свадьбы. В его состав, наряду с различными материальными ценностями, предметами домашнего обихода, входили ткани и одежда. По поверью узбеков Ташкента, приданое невесты (*сарпо*) должно было быть такой высоты, чтобы невеста, сев на узел с вещами, не доставала ногами до земли. Приданое было различным, в зависимости от социального статуса невесты – комплект одежды, начиная от головного убора, заканчивая обувью. В *сарпо* было много одежды, предназначенной на любые случаи жизни. Поэтому в начале XX века долго после свадьбы молодые женщины не нуждались в ней. Однако когда появилась быстроменяющаяся мода на одежду нового фасона, ее стали шить и для молодых, недавно вышедших замуж женщин, несмотря на богатый запас, полученный в приданое.

В дни подготовки к свадьбе (предсвадебный цикл) в начале XX века существовали такие ритуалы, как *сарпо тикар*, *кийим бичар*, когда специально для молодых шилась одежда к свадьбе. Этот этап предсвадебного цикла был обставлен специальными ритуалами: готовился плов и другие угощения специально для тех, кто участвовал в пошиве одежды. Участниками ритуалов, по традиции, являлись многодетные пожилые женщины, которые имели много внуков, правнуков, и женщины, состояв-

⁴⁷² Горожанкина Е.М. Общие черты в ювелирном искусстве казанских татар и народов Средней Азии // Культура, искусство татарского народа: истоки, традиции, взаимосвязи. Казань, 1993. С.81.

⁴⁷³ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.123.

шие в благополучном и счастливом браке, приглашалась также *отинойи* (руководительница обряда), которая читала суры из Корана. Таким образом выражалось пожелание семье будущих молодоженов многодетности, счастья и долгих лет совместной жизни, обязательным было пожелание: *қўша қаринглар*. Подобные обряды сохраняются в *махалле* и сегодня.

Невеста, отмечал Я.В.Чеснов, своим приданным космологизирует новый семейный очаг не только тем, что привозит свои вещи, но и подарками жениху и его родне. Подарки невесты в том или ином составе не просто подчеркивают соотношение микрокосма (человека) с макрокосмом, но как бы сообщают космическую самодостаточность телу человека⁴⁷⁴. Так, в обильных подарках родне жениха со стороны ташкентской невесты большинство вещей (халат, тюбетейка, ткань на платье, обувь, платок и т.д.) маркируют разные части тела.

В мужской узбекский свадебный костюм в начале XX века входили белая рубашка, которая подпоясывалась поясом (*белбог*) и штаны (*яхтак*). Поверх надевали стеганый халат из местной кустарной ткани и обувь из кожи, в основном сапоги, на голову – белую *чалму* или тюбетейку. Свадебную одежду изготавливали с учетом социального положения: бедные семьи шили одежду из кустарной хлопчатобумажной ткани, богатые – из пушшелкового, шелкового дорогого материала *фаранг*.

В 50-е годы XX века становится модным костюм европейского покроя. Большинство молодых людей надевают его в день свадьбы вместе с тюбетейкой, а также *чопоном* (традиционный мужской халат). С обретением независимости и возрождением этнических традиций начинает восстанавливаться как часть свадебного костюма головной убор *чалма*. *Салла* или *чалма* украшается серебряной булавкой *жига*, которая используется не только для головного убора жениха, но и для *чалмы* мальчика, прошедшего обряд обрезания. Булавка имела специальное отверстие, куда вставляли перья петуха или павлина. Такая форма мужской свадебной одежды сохраняется до сих

⁴⁷⁴ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1996. С.199.

пор среди членов традиционной общины. Соотношение элементов традиционного и европейского в одежде представляет собой пример синкретизма в костюме.

В начале XX века, как впрочем, и до сих пор, ташкентские узбеки проводили различные ритуальные действия с одеждой. Например, во время обряда *никох* друзья жениха в его халате-*чопоне* делали один стежок иголкой с белой ниткой. Смысл этого обряда – в кодировании поведения будущих молодоженов: чтобы муж и жена жили в мире и согласии. Возможно, основу семантической нагрузки этого обычая составляет слово нить заключающее в себе понятия витья, свивания и ткани⁴⁷⁵. Как отмечается в научной литературе, завивать – ритуальное действие, имеющее защитные продуцирующие функции, которое соотносится с зарождением, ростом, приумножением. Витье и кручение – еще и символы брака⁴⁷⁶.

Свадебная обувь в начале XX века была традиционной. С появлением модельной обуви в 1930-е годы молодые парни и девушки в качестве свадебной начинают использовать как модельную, так и традиционную. Правда, обувь нового образца в то время еще не получила большого распространения, а традиционная обувь наряду с фабричной бытовала до конца 1950-х годов. Сегодня все невесты надевают модельную обувь на каблуке, а женихи – современную мужскую обувь. Для свадьбы все слои населения стараются приобрести обувь импортного производства. Процесс национального возрождения не повлиял на изменения в свадебной обуви.

Разновидностью ритуальной одежды является траурная одежда и саван.

Траурная одежда узбеков предназначена в основном для женщин, у мужчин ее не было. В начале XX века среди женщин ташкентской *махалли* траурными считались черный, синий, лиловый и темно-зеленый цвета. Самым глубоким считался черный. Черную одежду надевали близкие родствен-

⁴⁷⁵ Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000. С.66.

⁴⁷⁶ Гура А.В. Брак // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5-ти томах. Т.1. М., 1995-1999. С.248.

ницы, если умерший был молодым и по нему особенно горевали. Наиболее распространенными в качестве траурных были синие платья⁴⁷⁷. Отличительным знаком женской так же, как и мужской траурной одежды, как прежде так и сейчас является повязанный определенным образом пояс-*белбог*. Мужчины повязывают его не снизу на *яхтак*, а поверх халата. Женщины в знак траура надевают мужской *чопон* и так же, как мужчины, повязывают его поясом *белвог* или же поверх традиционной женской одежды повязывают пуховый или другой платок.

Если в семье умирал близкий человек, женщины в начале XX века в течение трех дней шили платья из ткани синего и черного цвета. На четвертый день надевали траурное платье (*кук кийди*) и организовывали поминальное угощение (*етми*). В элитной среде сегодня в качестве траурного костюма надевают платья из дорогой ткани синего цвета на кокетке (панбархат, бархат, шерсть и др.), сапожки (*махси*), галоши (*кавуш*), а также темные платки из дорогих тканей. Средние и бедные слои населения не шьют специального траурного костюма, они надевают темное платье (желательно традиционного покроя) и стараются в течение всего года придерживаться темных тонов в одежде. По поверью, траурное платье нельзя было менять в течение года. Это можно объяснить бинарными оппозициями и противопоставлением грязное (точнее, поношенное) – чистое. Стремление избежать чистоты/обновления, объясняется, очевидно, соображениями, что в противном случае умершие заберут с собой живых⁴⁷⁸. В начале XX века по обычаю (*ирим*) края подола и рукава обрядовых траурных платьев не подшивали. Через год устраивали поминки, после чего снимали темное платье и надевали светлое (*ок кийди*). Традиции темной траурной и светлой одежды сохраняются до сих пор. Но траурная одежда может меняться, главное, чтобы она была темного цвета. Основным маркером траурной одежды сегодня является

⁴⁷⁷ Бикжанова М.А. Одежда узбечек Ташкента XIX – начала XX века // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.140.

⁴⁷⁸ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.133.

головной убор – платок, не допускаются брюки и открытые фасоны платья.

Согласно обычаю ташкентских узбеков, когда умирает женщина, её труп сразу же покрывают *мурсаком*. М.А. Бикжанова отмечала, что в начале XX века *мурсаком* полагалось покрывать труп тотчас после прекращения жизни, причем считалось, что от этого *мурсак* становился поганым (*макрух*), и его потом отдавали обмывальщице (*югичи*); два других *мурсака* требовалось набросить на погребальные носилки (*амбар*). *Мурсаки* приносили домой; как и другие вещи, соприкасавшиеся с мертвым телом, их оставляли на ночь под открытым небом, как говорилось, «чтобы они увидели звезды». После этого они считались ритуально чистыми, их прятали в сундук, где они лежали в качестве «достояния дочерей» (*бысот*), получаемого ими в приданое⁴⁷⁹.

В 40-е годы XX века ту сторону носилок, где находились ноги умершей, стали покрывать *паранджой*. После возвращения с кладбища паранджу вешали в комнате умершей на гвоздь (*козик лунги*). Через три дня ее снимали со стены. В 80-е – начале 90-х годов XX века случалось и так, что в доме умершей могло не оказаться *паранджи*. В этом случае вместо нее использовали любую верхнюю одежду женщины: пальто, плащ. В 90-е годы XX века появляется практика, когда *мурсак* и *паранджа* стали выдаваться в *махалле* вместе с похоронными носилками.

Таким образом, мы видим яркий пример, когда одежда из буднично-праздничной (*мурсак*, *паранджа*), изменяясь во времени, становится обрядовой и уже в обрядовой сфере меняет свои функции. Кроме того, на протяжении веков функции одного вида одежды начинают выполнять ее другие виды.

Как было отмечено выше, частью похоронно-поминального костюма не только мужчин, но и женщин является *чопон*, подпоясанный *белбог*. Но в период независимости представители фундаментального ислама стали убеждать членов традиционной общины не повязывать пояснуцу во время траура, объяс-

⁴⁷⁹ Бикжанова М.А. Одежда узбеков Ташкента XIX – начала XX века // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.140.

няя тем, что только Аллах может поддержать человека в горе и в беде (повязанный пояс или платок является символом поддержки силы находящихся в трауре).

Саван. В похоронном обряде прослеживается отличие одежды живого человека от погребального «одеяния» умершего. Это ярко демонстрирует саван. Смертную одежду полагалось шить только вручную, не завязывая на нитке ни одного узелка, наличие которого в одежде покойника, по поверью, осложнило бы благополучный переход умершего в мир предков⁴⁸⁰.

Саван шили стежками от себя, что символизировало противопоставление «своего» мира «чужому». На саване не должно было быть не только узлов, но и пуговиц. Лишение умершего человека деталей одежды живых, вычленило его из мира культуры, из социума и способствовало перемещению в мир предков⁴⁸¹. Еще одна характерная особенность одежды умершего человека – она должна быть обязательно белого цвета⁴⁸² или, как минимум, светлая, однотонная. Возможно, это связано с понятием «белый траур» который носят многие индоевропейские народы. Знаком траура для женщин Ферганской, Кашкадарьинской, Бухарской и других областей Узбекистана является белый платок.

Определенным образом ранжировалась внешняя атрибутика погребальных носилок. Если умирала женщина моложе 30-ти лет или мужчина моложе 40-ка лет, их *амбар* (похоронные носилки) обматывали ярко-красной бархатной тканью или цветным ситцем. Похоронные носилки мужчин старше сорока лет обматывают белой тканью. *Амбар* умерших женщин старше 40-ка покрывают плотной тканью в тонах от желтого к оранжевому (цвет *малла*) и по бокам вешают *мурсак* и *паранджу*. Семантика желтого цвета и его оттенков в данном случае имеет

⁴⁸⁰ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.129.

⁴⁸¹ Там же.

⁴⁸² Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С.156; Христолюбова Л.С. Погребальный ритуал удмуртов // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С.74.

амбивалентный характер. С одной стороны, желтый ранжирует молодость и жизненную силу, а с другой желтизна – признак, наделяемый в народной культуре преимущественно негативной оценкой. В приметах желтый цвет означает болезнь или смерть, негативное свойство характера или явления (ташкентские узбеки говорят «касалликдан саргайиб қолди» – пожелтел от болезни, «малла соч» (рыжеволосый) означает человека с вредным, вспыльчивым характером, желтый (сарик) может ранжировать и качество: жаркий, горячий, испепеляющий. Например, в переносном смысле говорят: «сарик кунлар» (очень жаркие плохие дни).

В годы независимости вместо тканей на *амбар* некоторые слои населения, особенно совершившие паломничество в Хадж, стали наматывать покрывала, где арабскими буквами вышиты суры из Корана. В изголовье женских носилок сегодня вешают *паранджу*, у ног умершей – *мурсак*. Но часто случается так, что при выносе *амбар* на кладбище используют только *мурсак* или *паранджу*.

В начале XX века одежду покойного после смерти раздавали родственникам, а также дарили омывальщицам (*югич*, *гас-сол*). Сегодня *югич* получает в качестве оплаты за услуги новую одежду или ткань, но это является дополнением к денежному эквиваленту. По рассказам очевидцев, часто омывальщицы, недовольные оплатой за услуги, требуют большего, хотя это в мусульманском мире считается неэтичным, порицается общественным мнением.

Дж. Фрезер отмечал, что человек, которому предстоит положить труп в гроб, получает от мужа, жены, детей умершего медное кольцо, которое носит до тех пор, пока не спустит тело в могилу. Кольцо служит ему амулетом, предохраняющим его от любого вреда со стороны души покойного⁴⁸³. В начале XX века омывальщицы Ташкента в подарок также получали кольцо умершей. Д.А. Фахретдинова отмечала, что омыватели трупов, считавшиеся людьми низшей касты, должны были носить опо-

⁴⁸³ Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С.167.

знавательное серебряное кольцо на среднем пальце руки⁴⁸⁴. Автором монографии также было зафиксировано ношение кольца омывальщицами на среднем пальце. Можно предположить, что это связано с «концепцией человеческого тела», где средний палец считается как бы границей «своего» и «потустороннего мира»⁴⁸⁵. Обычно омывальщицами *гассол* бывают женщины из бедных социальных слоев. Население *махаллей*, уважая их, вместе с тем старается изолировать от себя, подчеркивая при этом, что *гассол* выполняют очень трудоемкую и уважаемую работу, но вместе с тем родниться с ними нежелательно. В связи с этим небезынтересна аналогия с обычаями африканских народов, которые описывает Д. Д. Фрезер: «Люди такого разряда оказывались почти в полной изоляции от окружающих... Почти во всяком селении был свой бедняк, который добывал себе скудное пропитание обслуживанием табуированных людей»⁴⁸⁶.

Символическое значение нити и ткани. Период траура был окружен многочисленными приметами и поверьями. Дом, где умирал человек, а также человек, находящийся в трауре, считались опасными для беременных женщин и женщин, находящихся в периоде *чилла* (40 дней после родов). Им нельзя было посещать дом умершего, общаться с людьми в трауре, потому что «злые духи» «потустороннего мира» могут навлечь несчастье в этот период на женщину и её новорожденного. Если же умерший являлся близким родственником беременной или недавно родившей женщины, то, неизбежно являясь участницей похоронно-поминального цикла, она должна была завязать на запястье белую нить от савана, которую, придя в дом, где умер человек, разорвать и положить в саван рядом с умершим. Здесь, вероятно, нить является своеобразным оберегом от «злых духов» и в то же время ранжирует беременную женщину от окружающих определенным символическим знаком. В ритуально-

⁴⁸⁴ Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988. С.159.

⁴⁸⁵ Шарапов В.Э. «Концепция» человеческого тела в традиционном мировоззрении коми // Гендерная теория и историческое знание. Материалы семинаров. Сыктывкар, 2004.

⁴⁸⁶ Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С.220.

мифологических традициях очень многих народов выделяется образ нити как метафоры жизни, судьбы, времени – с одной стороны, и дороги, пути, связи – с другой⁴⁸⁷. Сматывание, сплетение нитей, разрыв их нарушали такую характеристику, как продолжность, протяженность, что вело за собой разрыв связи между потусторонним миром и реальной жизнью⁴⁸⁸. Среди таджиков Кулябской области Таджикистана принято шить саван нитками, которые приносят женщины, имеющие грудных детей: они отмеряют нитку по росту ребенка. Если была использована не вся нить для савана, то ее остатки укладывали в саван и хоронили с покойником. Это делалось для того, чтобы ребенок не заболел рахитом. Инсценировкой похорон (в данном случае нити вместо ребенка. – Г.З.) стремились обмануть «злых духов», которым приписывалась эта болезнь⁴⁸⁹.

В современной этнографической науке существуют разные версии, объясняющие символическую значимость тканых изделий. Н.И. Гаген-Торн считает, что использование ткани в ритуалах связано с ее апотропейными функциями⁴⁹⁰. В настоящее время распространено мнение о медиативных функциях ткани, которая рассматривается как предметный посредник между мирами⁴⁹¹. В ритуально-мифологических традициях очень многих народов образ ткани выделяется как метафора жизни, судьбы, времени – с одной стороны, и дороги, пути, связи – с другой⁴⁹². Ткань в традиционной культуре разных этносов обладала сходным комплексом семантических значений. Коми во время по-

⁴⁸⁷ Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С.217-223.

⁴⁸⁸ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.157,158.

⁴⁸⁹ Бабаева Н., Бахтоваршоева Л.Саван //Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С.132.

⁴⁹⁰ Цит. по: Косменко А.П. Функция и символика вепского полотенца // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1983. С.48.

⁴⁹¹ Лавонен Н.А. Карельская скатерть: ее функции в народном быту и традиционной обрядности // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С.89; Косменко А.П. Функция и символика вепского полотенца // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1983. С.39-55.

⁴⁹² Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (нач. XX – 90-ые гг. XX в.). Дисс... канд.ист. наук. М., 1998.С.208; Христолюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов. Ижевск, 1984. С.90.

хорон вывешивали на улице простыни⁴⁹³. Широко было принято вывешивать полотенце в открытое окно во время поминок и у карел. Конец его клали на стол, как бы протягивая покойному дорожку к столу⁴⁹⁴. В традиционных похоронах народа Африки калабари в честь умершего роскошно драпировали тканями стены, потолок, мебель⁴⁹⁵. Медиативная функция ткани отчетливо выявляется в похоронно-поминальной обрядности ташкентских узбеков. Например, в день похорон в семье умершего во дворе на гвозди (*козик лунги*) вешались *жойнамаз*, скатерть, полотенце, ткань (*бекасам* в начале XX века, *атлас* – раньше). Ткань вешали так, чтобы второй конец доставал до земли. Кроме того, в начале и середине XX века вывешивали одежду умершего. На обряде 7 дней все это отдавали *достарханчи*.

Анализ литературы и наблюдения автора дают основание заключить, что тканые изделия во время подобных вышеперечисленных ритуалов символизировали необходимый контакт с иномирами, временно ослабляя противопоставление «своего» «чужому», открывая свой мир для того, чтобы через образовавшиеся «ворота» устремились жизненно важные для умершего ценности⁴⁹⁶. По мнению П.А. Орлова, ткани в данном контексте заключали в себе функции особых сакральных предметов-посредников, осуществлявших связь между людьми и духами, связывавших разные пространственные локусы. С их помощью преодолевалась граница между земным и потусторонним мирами⁴⁹⁷. Таким образом, ткань в похоронно-поминальных ритуалах узбеков Ташкента осуществляла и осуществляет медиативные функции.

⁴⁹³ Рябцева Е.Н., Семенов В.А. «Язык» вещей коми погребального обряда в контексте универсальных космологических представлений // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: ритуал и символ. Сыктывкар, 1990. С.117.

⁴⁹⁴ Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С.116.

⁴⁹⁵ Jane Schneider and Annette B. Weiner Cloth and the Organization of Human Experience // Current Anthropology. Vol. 27.No. 2 (Apr., 1986). pp.178-184.

⁴⁹⁶ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.160.

⁴⁹⁷ Там же.

Однако было бы неверно ограничивать символическую значимость ткани, сводя ее лишь к функции установления контакта с иномирами⁴⁹⁸. Полотно в традиционной узбекской культуре, как и в культурах других народов, обладает более широким кругом значений, оно является медиатором в полном смысле этого слова. По мнению П.А. Орлова, ткань – не только символ объединения земного и потустороннего миров, но и символ единения людей. С ее помощью устанавливались как мифологические, так и социальные связи⁴⁹⁹. Роль тканых изделий отчетливо проявляется в установлении и закреплении социальных связей в свадебной обрядности разных народов⁵⁰⁰. У ташкентских узбеков во время сватовства в знак согласия родители невесты стелили на стол белую скатерть. Новая невестка во время обряда *келин салом* одаривала гостей полотенцами. Свекровь молодой невестке дарила скатерть. В 80-е годы XX века появляется обычай, когда молодая невестка дарит свекрови и свекру *жой-намаз* (коврик, на котором совершается молитва).

Таким образом, с помощью ткани ранжировалась связь людей и сил потустороннего мира, а также социальные связи в обществе. По мнению П.А. Орлова, в основе данной семантической нагрузки лежит способ изготовления холста путем переплетения, соединения в одно целое бесчисленного множества нитей, которые, в свою очередь, также могли связывать воедино космическое начало и жизнь человека, мир людей и мир духов⁵⁰¹.

Одежда ведуний. Религиозное сознание традиционного аграрного общества неотделимо от веры в существование осо-

⁴⁹⁸ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.163.

⁴⁹⁹ Там же.

⁵⁰⁰ Ильин М.И. Свадебные обычаи и обряды у вотяков // Труды НОИВК. Вып. 2. Ижевск, 1926. С.42; Уляшев О.И. Символика полотна у коми // Эволюция и взаимодействие культур народов северо-востока Европейской части России. Сыктывкар, 1993. С.121; Ильина И., Уляшев О. Магия любви и любовная магия коми // АРТ. Республиканский литературно-публицистический, историко-культурологический, художественный журнал. Сыктывкар, 1998. №1. С.89.

⁵⁰¹ Орлов П.А. Орлов П.А. Указ.соч. С.165.

бой категории людей, обладающих колдовскими способностями, являющихся как бы посредниками между миром земным и миром таинственных сверхъестественных сил. Несмотря на то, что колдовство (*сихр*), по Корану, противостоит пророчеству, несовместимо с ним и объявляется грехом, тем не менее гадания являлись характерной чертой мусульманства⁵⁰². Одежда и внешний вид *фолбин* и *киначи*, которые практически были во всех традиционных *махаллах* Ташкента, очень ярко отражали их мировоззрение. В изучаемый период одежда ведуний изменялась. Одним из факторов, повлиявших на более интенсивное развитие института *фолбин*, по нашему мнению, явился запрет на религиозную деятельность в исследуемом регионе в советское время, когда были закрыты мечети, книги религиозного содержания сжигались. Это способствовало тому, что все ритуалы и обряды стали проводиться «подпольно» в домах жителей *махалли*. Поэтому ритуально-обрядовая жизнь, которой стали руководить и проводить в основном женщины, приобрела «женское лицо». Отсутствие религиозных книг привело к условиям расцвета «народного ислама». А. Джумаев отмечал, что в Средней Азии интегрированная в исламскую культуру неисламская часть время от времени значительно расширяла социальный базис своего распространения⁵⁰³. Так произошло в годы Советской власти. Можно предположить, что эти условия открыли большую возможность ритуалам *фолбин*. С другой стороны, скорее всего, их потребность возросла, поскольку в период любых серьезных изменений массовое сознание вновь заполняется архаическими мотивами⁵⁰⁴.

Наблюдения помогли зафиксировать символические знаки и отличительные элементы костюма представительниц «запрет-

⁵⁰² Смирнова Е.Ю. Магия в традиционном мировоззрении: по материалам традиционной одежды сибирских татар//Культурологические исследования в Сибири. Вып.2. Омск, 1999. URL: <http://turkolog.narod.ru/info/I320.htm>

⁵⁰³ Джумаев А. Ислам и культура в Центральной Азии. URL: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2008/12/dm8.html>

⁵⁰⁴ Почепцов Г.Г. Русская семиотика: идеи и методы, персоналии и история. М., 2001. С.593.

ной» магии⁵⁰⁵. В махалле Самарканд Дарвоза мы присутствовали на обряде гадания (*фол очии*), который проводила *фолбин* Сабиха *хола*. Она была одета не очень опрятно, на голове – платок, но волосы во время обряда растрепались, а *фолбин* даже не пыталась поправить их. Видимо, это было связано с поверьем, что в волосах шаманов живут духи, с которыми общается ведунья. Сабиха *хола* вызывала «духов» с помощью бубна (*дойра*) и пела то повышая, то понижая голос. У ведуньи на безрукавке было несколько карманов, где она хранила нитки, иглы и другие нужные для гадания принадлежности. Таким образом, она, по-видимому, пыталась имитировать костюм представителей неземного мира. Одежда и специальные атрибуты гадания, видимо, помогали в определенном смысле «перевоплощаться». Одна из *фолбин* Ташкента своей практикой стала заниматься в 70-е годы XX века. В то время для проведения обряда *фол очии* она надевала белый комплект традиционной одежды туникообразного покроя платья с бархатной черной безрукавкой. На голове – платок. Ничем особенным одежда не отличалась, но была новой и принадлежала только ведунье. Эта одежда была ей необходима во время «сеанса» общения с потусторонними силами. В конце 90-х годов XX века в *махаллях* была запрещена деятельность представительниц «незаконной» магии. Для того, чтобы продолжать свою «работу» подпольно, они меняли атрибуты гадания (*дойра* была заменена на *тасбих*) и стали одеваться максимально приближенно к обычной традиционной праздничной одежде. По сведениям *фолбин*, это сказалось на эффективности гадания: смена одежды и атрибутов стали помехой в «эффективном видении».

Одежда *киначи*, по нашим наблюдениям, ни в чем не отличается от повседневной одежды ташкентских узбеков, но выглядит более ветхой. Можно предположить, что здесь кроется определенный смысл: одежда ведуньи не должна походить на

⁵⁰⁵ О термине «запретная» магия см.: Смирнова Е.Ю. Магия в традиционном мировоззрении: по материалам традиционной одежды сибирских татар//Культурологические исследования в Сибири. Вып. 2. Омск, 1999. URL: <http://turkolog.narod.ru/info/1320.htm>

одежду обычных людей, с другой стороны, может быть, здесь отражается теория мифологемы старости вещей, о которой было сказано выше. В начале XX века костюм *фолбин* и *киначи* состоял из туникообразного платья и безрукавки, на которую были прикреплены булавки. Обязательная часть ритуальной одежды – головной убор – платок. Одежда защищала ведуний от «злых духов».

Костюм, отличавшийся от повседневной одежды, в немалой степени обеспечивал ведуньям «иной» статус. Одевая его, они оказывались как бы в другом измерении⁵⁰⁶. Все вышесказанное дает основание отнести одежду *фолбин* и *киначи* к ритуально-специфическому рангу традиционного общества. Отметим также, что эта своеобразная одежда в исследуемый период менялась как традиционная одежда в целом, но в ритуальной одежде представительниц ведовства выражены особо архаические черты. Что касается отличительных знаков и символов (головной платок, кармашки на безрукавке и т.д.) они, скорее всего, оставались без изменений.

Со временем специальные элементы костюма трансформировались, и одежда *фолбин* и *киначи* стала похожей на обычную одежду горожанок, чему способствовали не только политика государства, но и религиозный фактор. Например, многие *фолбин* в настоящее время используют в своей практике чтение молитв и именуют себя *отинойи*. По исламской традиции, только Аллах может защитить человека от влияния чего-либо плохого, а внешняя атрибутика отрицается.

Головной убор. Правила ношения одежды в том или ином ритуале или обычае (стереотипизированная форма поведения), с одной стороны, имели практический смысл, с другой – одежда, попадая в ритуальное пространство, наделялась символическим значением.

Как показывают наблюдения, во время поминок, молений предкам в доме, перед тем как предложить умершим пред-

⁵⁰⁶ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.130.

назначенную для них пищу (т.е. в момент, когда требовалось максимально приблизиться к потустороннему миру), мужчины и женщины ташкентской *махалли* во время обряда надевали головной убор, чем, вероятно, пытались оградить себя от влияния потусторонних сил. По мнению П.А. Орлова, обязательное наличие головного убора на молящихся связано с его соотносительностью с сакральным верхом, что отчетливо прослеживается в традициях многих народов⁵⁰⁷. Головной убор в молениях в ситуации контакта со сферой «чужого» в первую очередь играл охранительную роль, защищал волосы человека, сохранял его целостность в статусе «детости» (букв.: «с ног до головы»)⁵⁰⁸. Наблюдения показывают, что в последние десять лет узбечки ташкентской *махалли* не во всех случаях, присутствуя на обряде, покрывают голову платком, но символически имитируют головной убор с помощью носового платка.

Анализируя функции одежды, необходимо отметить, что одна и та же одежда в различных ситуациях, а здесь речь идет об обрядах и ритуалах, наделяется различным значением.

По традиции, символом защиты считались также украшения и головной убор. Головные уборы, как и другие составные части традиционного костюма, это, прежде всего, средство защиты человека от неблагоприятных влияний окружающей среды. В традиционной культуре головной убор имел магическое значение, так как закрывал волосы. В мусульманской культуре считалось, что если волосы женщины увидит кто-нибудь из представителей другой культуры, то это принесет ей несчастье.

Символика волос. В начале XX века распущенные женские волосы являлись частью похоронно-поминального обычая, связанного с суеверием против завязывания узлов на одежде и на волосах. Дж. Фрезер отмечал, что правило, которое предписывает участвовать в магических и религиозных обрядах с распущенными волосами, основывается на опасении, что наличие

⁵⁰⁷ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.151.

⁵⁰⁸ Там же. С.152.

узла или чего-то стягивающего на голове скажется отрицательно на проведении обряда⁵⁰⁹. Народы во многих частях света питают глубокое предубеждение против завязывания узлов на своей одежде в определенные критические периоды, особенно при родах, бракосочетании, погребении. В состоянии святости или табуированности находятся мусульманские паломники в Мекке, которым запрещается завязывать узлы. Дурное влияние узлов может проявиться также в болезнях и всякого рода напастях. Упоминание о злокозненности тех, «кто похваляется узлами», встречается в Коране. Дж. Фрезер отмечает, что в арабском комментарии к этим словам говорится, что слова эти относятся к женщинам-колдуньям, которые завязывают узлы на веревках, а затем дуют на них. Согласно сведениям, давным-давно некий коварный иудей околдовал самого Пророка Мухаммеда тем, что затянул на веревке девять узелков и припрятал её в колодце. От этого Пророк заболел, и кто знает, как обернулось бы дело, если бы архангел Гавриил вовремя не поведал Пророку о местонахождении веревки с узлами. Вскоре верный Али вынул зловещую веревку из колодца, и пророк прочитал над ней заклинания, которые специально для этого случая были внушены ему свыше. По прочтении каждого стиха развязывали один узел, и Мухаммед чувствовал облегчение⁵¹⁰.

Обычай скрывать волосы имеет корни в доисламской вере. Представление о том, что человека можно околдовать с помощью прядей волос, распространено едва ли не по всему миру. Это суеверие покоится на общей идее симпатической связи, которая, по мнению Дж. Фрезера, якобы существует между человеком и всем тем, что когда-либо составляло часть его тела или с ним сколько-нибудь тесно соприкасалось. Дж. Фрезер отмечает, что такая связь основана на одном из принципов симпатической магии, когда всё то, что колдун проделывает с предметом, окажет воздействие и на личность, которая была однажды в соприкосновении с этим предметом⁵¹¹.

⁵⁰⁹ Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С.226.

⁵¹⁰ Там же.

⁵¹¹ Там же.

Порча, насланная на человека через его волосы, считалась одной из наиболее страшных⁵¹². Поэтому женщины не должны были показывать на людях свои волосы, им следовало их тщательно скрывать от посторонних взоров. Представление о магической зависимости между судьбой человека и его волосами было широко распространено у народов Средней Азии⁵¹³. П.А. Орлов отмечал, что покрытая голова (прикрытие волос) свидетельствовала о маркированности ритуальной ситуации контакта с иномирами⁵¹⁴. Если головной убор девушки допускал частичное открывание волос, то женщины обязаны были скрывать их. Эта традиция существовала не только в мусульманской культуре, но и в христианской традиции, где замужняя женщина должна была всегда скрывать свои волосы. Различие женского и девичьего головного уборов было связано со стремлением оградить от магической порчи женщину, находившуюся в самом важном периоде для продолжения рода – периоде деторождения⁵¹⁵, что отразилось в поверьях. Как известно, некоторые еврейские женщины в своем стремлении скрыть волосы прибегали к радикальным мерам, сбривая их тотчас после свадьбы. Туркменки выщипывали волосы на лбу, которые не прикрывались головным убором⁵¹⁶. Женщины-узбечки Ташкента скрывали свои волосы под головным убором. Сорвать головной убор с женщины считалось тяжелым оскорблением. Так, общеизвестный обычай охоты за головами в качестве военных трофеев предполагал охоту за волосами⁵¹⁷. Покрытие волос головным убором, таким образом, было свя-

⁵¹² Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.150.

⁵¹³ Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский Этнографический Сборник. М., 1954. С.323.

⁵¹⁴ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.150.

⁵¹⁵ Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский Этнографический Сборник. М., 1954. С.317.

⁵¹⁶ Там же.

⁵¹⁷ Рахимов Р.Р. «Завеса тайны» (о традиционном женском затворничестве в Средней Азии) // ЭО. 2005. №3. С.13.

зано с верой в магию, корни которой мы находим в древних верованиях.

О вере в магическую силу волос писали этнограф Гоген – Торн⁵¹⁸, О. А. Сухарева⁵¹⁹ и другие исследователи.

Важное символическое значение придавалось и мужским причёскам. В начале XX века мужчины ташкентской *махалли* голову брили наголо, надев тюрбетейку. Волосы на голове считались символом траура. Сегодня обычаи, символы видоизменились, и в знак траура мужчины надевают традиционный узбекский костюм, в том числе тюрбетейку, некоторые из них могут в знак траура не бриться три дня.

В начале XX века причёска ташкентских узбечек являлась символом перехода из одной половозрастной группы в другую. Статус замужней женщины допускал в качестве причёски одну или две косы. Голова должна была быть в любом случае прикрыта платком. Девочки и девушки заплетали мелкие косички, концы которых были укреплены скрученной ватой. Как уже отмечалось выше, в годы советской власти девочкам не разрешали ходить в школу с мелкими косичками, поэтому они вынуждены были заплетать две или одну косу. Под влиянием моды причёска постепенно меняется. Сейчас две или одну косу, в основном, заплетают девочки школьного возраста. Кроме того, они делают стрижки и распускают волосы до плеч (многие пожилые люди отрицательно относятся к распущенным волосам, что связано, вероятно, с тем, что у многих народов заплетенная коса служила признаком принадлежности к миру людей, а расплетенная свидетельствовала о десоциализации носителя⁵²⁰). Среди замужних женщин традиции заплетать две косы следуют только пожилые женщины. Молодые женщины обычно собирают волосы в пучок, укладывают их на затылке спирально, используя шпильки и заколки, многие из них делают стрижки.

⁵¹⁸ Гаген-Торн. Н. И. Магическое значение волос и головного убора // СЭ. 1933. № 5-6. С.87.

⁵¹⁹ Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX-XX вв.). М., 1982. С.95.

⁵²⁰ Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человечество. Новосибирск, 1989. С.175.

Такая мода распространена в основном среди интеллигенции.

В начале XX века у узбеков Ташкента существовал обычай маленьким детям, в основном мальчишкам, после рождения оставлять косичку, состригая первые волосы. Но так поступали, только с детьми, подверженными различным болезням. Косичка же являлась оберегом. После исполнения ребенку 7-8 лет ее отрезали в святом месте, прочитав молитву, что являлось символом жертвоприношения (косичка-оберег (*кокыл-чоч*) как бы отдавалась в обмен на здоровье и долголетие ребенка). Иногда косичку забирали домой и закапывали ее во дворе под виноградником. Такой обычай сохранялся до 70-х годов XX столетия.

Аналогичный обычай существовал у племен африканских народов. Например, у тораджей при необходимости состричь волосы на темени оставляют несколько локонов, карботки тоже всегда оставляют не выстриженный пучок волос у ребенка, так как считается, что волосы являются убежищем для одной из душ ребенка. Обычно локон не стрижется на протяжении всей жизни или, по крайней мере, до зрелого возраста⁵²¹. Волосы заключают в себе квинтэссенцию жизненной силы. Принесение их в жертву, по Ван Геннепу, распадается на два действия: первое – символизирующее выход из мира прошлого – срезание волос и второе – посвящение их и освящение, что предполагало установление связи «с миром сакрального и в, частности, с божеством и духом, с которым таким образом устанавливается родство»⁵²².

Принесение срезанных волос в качестве жертвы Богу было той формой благодарения или посвящения, через которую всемогущий получал некую власть над тем, кто совершал данное подношение. В римском обществе волосы считались источником жизни, и их отрезали в преддверии смерти. Рвать на себе волосы было, согласно традиции, знаком скорби и «первым жертвоприношением усопшим», что некоторыми исследователями рассматривалось как замена жертвы кровью или

⁵²¹ Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1986, С.225.

⁵²² Геннеп А. Ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. М., 1999. С.152.

человеческой жизнью⁵²³. Мотив принесения волос в жертву можно наблюдать не только в обряде, связанном с *кокил чоч*, но и в следующем обычае ташкентских узбеков. Среди жителей *махаллей* распространено поверье, что первые состриженные волосы новорожденного нужно взвешивать на весах. Полученный вес, по традиции, заменяется золотом и отдается нищим.

Украшения. Украшения, по поверьям, отгоняли «злых духов». Бусины необычной формы служили оберегами. Они входили в качестве центральной бусины в ожерелье или их носили отдельно, нанизывая на нитку. Бусина *кузмунчак* из черной мастики с белым глазом – один из распространенных и общих амулетов для народов Средней Азии⁵²⁴. Н.Г. Борозна отмечала, что первое украшение, надеваемое новорожденному, это браслет из *кузмунчака*⁵²⁵. По мнению З.А. Широковой, у дарвазских таджиков ...некоторые бусины считались имеющими магическое значение. «... Черные бусины с белыми пятнышками – *мураичъшми* или черные бусины с белыми опоясывающими полосками, по старым представлениям, предохраняют от сглаза»⁵²⁶. В Ташкенте такие бусины называются *кузмунчок*.

М.С. Андреев, описывая обряды таджиков, живущих в долине реки Хуф, писал: «Иногда родители, желающие сберечь ребенка от всяких бед, от всякой нечистой силы, выражающейся в общем представлении, как «ходжо» (хоч), т.е. «страх», применяют для отогнания их нитку голубых бус, называемую «ходжбун», т.е. «охранитель от страха», «оберегатель от демонов». Такие бусы одеваются на ручку ребенка в виде браслетов или привешиваются к верхней перекладине колыбели. Часто

⁵²³ Джайлз Констебл. Бороды в истории. Символы, моды, восприятие // Одиссей. Человек в истории. М., 1994. С.165-169.

⁵²⁴ Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С.289.

⁵²⁵ Там же.

⁵²⁶ Широкова З.А. Одежда таджиков Дарваза (По материалам Гармской этнографической экспедиции 1954 г.). Сталинабад, 1956. С.118.

употребляется и то, и другое. В подвеске, прикрепляемой к верхней перекладине колыбели, голубые бусы часто чередуются через бусинку при нанизывании с деревянными бусинками, вытачиваемыми из дерева «тог», пользующегося репутацией отгоняющего нечистую силу»⁵²⁷. Женщины носят бусы, причем глазчатые, в виде браслета на руке. Женщина обязательно должна иметь их в процессе сбивания масла, иначе говорили, что руки у нее «черные»⁵²⁸. Бусы имели значение амулетов-оберегов у предгорных и равнинных таджиков, у киргизов, узбеков⁵²⁹, и т.д. Несомненно, весь этот пласт верований восходит к доисламским. Предполагалось, что такие бусины предохраняют от сглаза – злая сила, исходящая из глаз недоброжелателя, должна задержаться на бусинах того же цвета, что и его глаза и рассеяться в пространстве, не причинив вреда человеку⁵³⁰. Относительно цветовой гаммы таких бусин отметим, что голубой и синий цвета традиционно принято связывать с культом неба у тюрков⁵³¹, а в узком смысле – с предохранением от «дурного глаза», каким на Востоке был именно голубой. Считается, что черные бусины предохраняют от возможного сглаза

⁵²⁷ Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховая Амударья). Вып II. Сталинабад, 1958. С.68.

⁵²⁸ Писарчик А.К. Примечания и дополнения к кн.: М.С. Андреев Таджики долины Хуф (верховая Амударья). Вып II. Сталинабад, 1958.

⁵²⁹ Троицкая А.Л. Рождение и первые годы ребенка у таджиков долины Заравшана (По материалам Среднеазиатской экспедиции Академии наук СССР в 1926-1927 гг.) // СЭ. 1935. № 6. С.130,135; Антипина К.И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. По материалам, собранным в южной части Омской области Киргизской ССР. Фрунзе, 1962. С. 261; Борозна Н. Материальная культура узбеков Бабагага и долины Кафирнигана // Материальная культура народов Средней Азии и Казахстана. М., 1966. С.117.

⁵³⁰ Смирнова Е.Ю. Магия в традиционном мировоззрении: по материалам традиционной одежды сибирских татар//Культурологические исследования в Сибири. Вып.2. Омск, 1999. URL: <http://turkolog.narod.ru /info/ I320.htm>

⁵³¹ Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследование. М.–Л., 1951. С.26; Худяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии у киргизов в эпоху средневековья // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. Новосибирск, 1987. С.65-75; Львова Э.Л.; Октябрьская И.В.; Сагалаяев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1989. С.92.

«своими», а голубые – «чужими», иноплеменниками⁵³². Здесь мы можем наблюдать синтез разновременных представлений, в основе которого – доисламские верования с последующим осмыслением в общемусульманской традиции и отражением жизненных реалий⁵³³. Подобные представления характерны и для узбеков Ташкента. Они в качестве детских оберегов использовали и используют до сих пор бусины, в основном, черного и иногда голубого цвета.

До настоящего времени среди жителей ташкентских *махаллей* считается, что *кузmunчок* обладает невидимой защитной энергией. Её пришивают детям к одежде. Девушки и женщины вдевают *кузmunчок* в серьгу, носят в качестве браслетов.

Магическое значение имели золотые и серебряные старинные украшения с различными вставками из камней. Среди узбеков и всего населения Средней Азии вера в особые свойства камней была очень развита. С камнями было связано много поверий. Абу Райхон Бируни в своем трактате о свойствах камней уделяет им много внимания⁵³⁴. Одним из любимых камней носителей культуры является камень бирюза. Н.Г. Борозна отмечала, что бирюза – символ чистоты и непорочности, девушки и женщины должны носить бирюзу, чтобы привлечь любовь мужа, молодого человека⁵³⁵. Среди узбеков Ташкента были распространены коралловые бусы, которые, по мнению Н.Г. Борозны, обеспечивали большое потомство их обладательнице⁵³⁶. Очень популярным как раньше, так и сейчас, среди узбеков Ташкента является жемчуг. Пристрастие к перламутру и жемчугу восходит к астральным культам. Перламут-

⁵³² Смирнова Е.Ю. Магия в традиционном мировоззрении: по материалам традиционной одежды сибирских татар // Культурологические исследования в Сибири. Вып.2. Омск, 1999. URL: <http://turkolog.narod.ru/ info/ I320.htm>

⁵³³ Там же.

⁵³⁴ Бируни Абу Райхон Собрание сведений для познания драгоценностей (минералогия). М., 1963. С.381-386.

⁵³⁵ Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С.292.

⁵³⁶ Там же. С.293.

ровые бусы и пуговицы играли роль оберега. Вставки жемчуга в серьгах, ожерельях связывали с блеском луны, что должно было обеспечить человеку, который их носит, благоденствие. Перламутровые бусы и жемчужные ожерелья женщины представляли под лучи молодого месяца, чтобы иметь много детей: небесным светилам прежде всего отводилась роль оплодотворяющего начала⁵³⁷.

Астральный культ получил свое отражение и в серьгах в форме полумесяца *ой сырға*, которые бытовали среди оседлых жителей Ташкента, Самарканда и Ферганы в начале XX века⁵³⁸. По поверью жителей соседской общины Ташкента, человек, носящий камень сердолик – *хакик*, как правило, считался человеком честным, правдивым. Ему также приписывались свойства приносить крепкое здоровье. В Ташкенте и окрестных селениях в начале XX века сердолик круглой или овальной формы оправляли в серебро и носили как амулет от укуса скорпиона⁵³⁹. Считалось, что сердолик был любимым камнем пророка Мухаммеда, но популярность этого камня на территории Средней Азии предшествовала исламу, о чем свидетельствуют археологические материалы⁵⁴⁰. Интересно, что во время Второй мировой войны матери, провожавшие на фронт сыновей, надевали на себя подвеску с сердоликовой бусиной. Считалось, что сердолик предохранит сына от ранений и смерти. Камни, правильно подобранные по значению, являлись своеобразным амулетом – оберегом от злых духов. Все эти представления жили веками и существуют среди некоторой части населения Ташкента до сих пор.

Особой популярностью у женщин-узбечек пользуются кольца. Они были обязательными для женщин, так как без них ее рука считалась ритуально нечистой и она не могла занимать-

⁵³⁷ Борозна Н.Г. Указ. соч. С.290.

⁵³⁸ Там же. С.289.

⁵³⁹ Там же. С.293.

⁵⁴⁰ Пташникова И.В. Бусы древнего и раннесредневекового Хорезма // Труды ХАЭЭ. Т.1. М., 1952. табл.1 и сл.; Трудниковская С.А. Украшения позднеантичного Хорезма по материалам раскопок Топрак – кола // Труды ХАЭЭ. Т.1. М., 1952. табл.2.

ся приготовлением пищи⁵⁴¹. Существовала вера в магическую силу перстней с камнями-вставками, как было отмечено выше, например, сердолик и бирюза считались отгоняющими нечистую силу⁵⁴². Вместе с тем очень ценились перстни «раджаби» (изготовленные в месяц *ражаб*), они делались обязательно из серебра и без камня-вставки⁵⁴³. Перстни *раджаби* чаще всего заказывали и носили пожилые люди, ибо такой перстень был единственным, который разрешалось обычаем не снимать с пальцев у покойного и класть с ним в могилу⁵⁴⁴. Вообще, как писал Омар Хайям, «каждое украшение, которое имеют люди, может быть, а может и не быть, кроме перстня. Никогда не следует быть без него...»⁵⁴⁵.

Хотя вера в магическую сущность колец сегодня среди ташкентских узбечек в какой-то мере еще остается значимой, спрос на украшения местного кустарного производства значительно сократился с появлением ювелирной промышленности. Однако изделия из золота, серебра, драгоценных и полудрагоценных камней (серьги, кольца, браслеты и др.), выполненные в народном стиле, по-прежнему популярны среди женщин ташкентской *махалли*.

Одновременно с украшениями женщины узбечки Ташкента большое значение придавали *туморам*. *Тумор* – это мешочек из цветной ткани, куда складывалось 7 мелких камешков, 7 зерен перца, а также 7 семян растения рута, тмина, гвоздики. Семена каждого из этих растений имеют свое значение. Например, семена перца охраняют от злых духов, зерна растения

⁵⁴¹ Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988. С.159.

⁵⁴² Катанов Н.Ф. Несколько слов по поводу русских и татарских перстней, принадлежащих Сухаревой О.А. и Соловьеву А.Т. Казань, 1904. С.20.

⁵⁴³ Мусульманский месяц *ражаб* по лунному календарю так же, как и месяцы *мухаррам*, *зу-л-када* и *зу-л-хиджжа* считаются священными и закрытыми для военного действия.

⁵⁴⁴ Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988. С.159; Литвинский Б.А. Украшения из могильников Западной Ферганы. М., 1973. С.29.

⁵⁴⁵ Цит. по: Литвинский Б.А. Украшения из могильников Западной Ферганы. М., 1973. С.29.

рута (*исрик*) придают человеку обаяние, спасают от завистливых людей. Эти растения имеют и лекарственное значение. Существовало поверье, что сильный запах, которым обладает душистая гвоздика, перец, рута, тмин отгоняют от человека злых духов *дэвов* и *пэри*. Считалось, что, почувствовав «свой» запах, они думают, что он исходит от их собратьев, и не причиняют им зла⁵⁴⁶. В махалле Кукча автором настоящей монографии был зафиксирован *тумор*, где хранилась кожа змеи. Н.Г. Борозна отмечала, что в подобных амулетах также присутствует идея охраны человека от злых духов, дурного глаза. Существует представление, что *джинны*, *аджисина*, *дэвы*, *пэри* могут принимать облик змеи, лягушки и других существ, а увидев «свое изображение», не причиняют человеку зла⁵⁴⁷. В туморах этого типа запечатлены как культ растительного мира, так и представления о сакральной силе пресмыкающихся.

Кроме амулетов-оберегов, относящихся к домусульманскому периоду, среди узбеков Ташкента бытовал и *тумор* с молитвами, называемый *улуз-тумор*, который получает свое распространение в эпоху мусульманства. Он представлял собой футляр для молитвы из Корана, написанной на листке бумаги. Они были различной формы: треугольные, квадратные, прямоугольные. В Ташкенте были распространены треугольные и прямоугольные футляры для *туморов*. Они делались из металла и шились из лоскута дорогой ткани. *Туморы* из ткани треугольной формы распространены в Ташкенте и по сей день. Некоторые исследователи связывают ношение треугольных туморов с фаллическим культом и считают, что обычай ношения туморов был генетически связан с идеей плодородия⁵⁴⁸. Хотя исследования показывают, что тумор надевался и имел различные значения, основной идеей заложенной в нем является обе-

⁵⁴⁶ Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах—украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С.284.

⁵⁴⁷ Там же.

⁵⁴⁸ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии Л., 1936. С.304; Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах—украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии М., 1975. С.291.

рег человека от любых проявлений зла. В украшениях четко прослеживаются мотивы религиозной практики, которые, дожив в народном быту до наших дней, в течение тысячелетий меняли конкретные формы своего проявления, отражая в них эволюцию религиозных воззрений⁵⁴⁹.

В целом, формирование узбекского ритуального костюма происходило путем вывода его основных элементов – платья, халата, головного убора и т.д. – из привычного практического контекста, и объединения их на новой символической основе, связанной с духовной культурой⁵⁵⁰. По справедливому замечанию Л.В. Ундеровой, один из элементов костюма – деталь одежды, рисунок узора, орнаментальная композиция, цвет ткани, фактура материала, пластика одеяний – брал на себя основную смысловую нагрузку ритуального наряда⁵⁵¹. В траурном костюме, например, эту функцию выполнял цвет, а также не характерный повседневной одежде способ надевания пояса *бельвоог*.

Содержание ритуального костюма полностью раскрывалось лишь в контексте конкретного ритуального события, войдя в которое, он брал на себя функцию коммуникативного знака, показывающего в условно-символической форме идейную сущность этого события и роль в нем обладателя костюма⁵⁵². Однако в исследуемый период первоначальный смысл многих узбекских ритуалов искажался, дополняясь новыми подробностями или вообще стирался из памяти народа.

Анализ изученных материалов показывает, что ритуальная одежда в исследуемый период трансформировалась. Но процесс этот шел медленно. Он касался в основном изменения функций различных составных частей костюма. Например, *паранджа* из повседневной одежды в начале переходит в состав свадеб-

⁵⁴⁹ Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах–украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии М., 1975. С.293.

⁵⁵⁰ Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX – XX в. Ташкент, 1994. С.15.

⁵⁵¹ Там же.

⁵⁵² Там же.

ной одежды, а затем превращается в похоронно-поминальный атрибут. В исследуемый период изменялась и форма ритуальной одежды, ее фасон. Свадебный костюм сегодня комбинируется элементами как традиционной ритуальной одежды, так и различными формами европейского стиля. Одновременно превалирует тяготение к традиционному, о чем говорит «своеобразное» применение двойной фаты, подбор свадебного платья определенной «разрешенной» длины и «разрешенным» вырезом, комбинирование мужского свадебного костюма европейского образца с традиционной *тюбетейкой*, *чалмой*, *чононом* и т.д.

В результате развития текстильной промышленности изменения происходили и в ткани ритуальной одежды. В связи с модой менялась и длина одежды. Особым консерватизмом отличалась и продолжает оставаться таковой ритуальная одежда, используемая в похоронно-поминальной обрядности. Но на определенном этапе *паранджа* как погребальный атрибут в связи с отсутствием ее у населения была временно заменена на современную верхнюю одежду (пальто, плащ). Среди ташкентских узбечек наряду с традиционным траурным костюмом бытует темное платье европейского фасона, которое они могут надеть и по поводу радостных событий. В настоящее время участие в различных ритуалах и обрядах в некоторых случаях допускается прикрытием головы носовым платком. Смысл рубашечки *чилла куйнак* сохранился лишь в цвете. Сегодня её покупают в магазине, но она должна быть светлой. Из традиционных украшений-оберегов остаются в практике *кузмунчок* и некоторые виды *туморов*. Золотые украшения кустарного производства модны, но не доступны всем слоям населения. Они сегодня заменяются ювелирными украшениями фабричного производства и бижутерией. Жертвоприношение волос (*кокил чоч*) осталось в прошлом.

На формирование одежды ташкентских узбеков влияли политические (война, запрет на религию, унификация традиций), психологические (желание модно одеваться, возрождение национального самосознания, изменение матрицы сознания),

социальные (деление общества на бедные, средние, богатые слои), экономические (рост благосостояния людей, развитие промышленности и коммерческих связей) и религиозные факторы. В исследуемый период старые формы одежды оседали в ритуальном костюме, который хотя и медленно, но тоже изменялся под влиянием тех же факторов, что и повседневная одежда. В целом с начала XX века и по настоящее время трансформация костюма ташкентских узбеков происходила не на фоне ломки традиций, а на основе адаптации жителями *махалли* к традициям. Развитие модных тенденций в народном костюме исследуемого этноса, происходивших под влиянием иноэтнических культур, вело к постепенному оседанию нового в национальной одежде, прическах и т.д. в первую очередь в среде состоятельных слоев и интеллигенции, а затем и в остальных слоях населения. В некоторых случаях это можно было расценивать как ломку традиций.

Таким образом, системный анализ показывает, что на протяжении исследуемого периода происходило размежевание костюма на две составные части – ядро, представлявшее собой ритуальную одежду, и периферию, где находилась повседневная одежда. Многие элементы обрядовой одежды переходили в ранг ритуальной из периферии, менявшейся быстрее, чем сакральное ядро.

ГЛАВА IV. ТРАДИЦИОННАЯ СИСТЕМА ПИТАНИЯ ТАШКЕНТСКИХ УЗБЕКОВ: ИЗМЕНЕНИЯ И СИМБИОЗ С СОВРЕМЕННЫМИ ПИЩЕВЫМИ МОДЕЛЯМИ

1. Повседневная пищевая культура: трансформация традиций

Одним из существенных компонентов материальной культуры ташкентских узбеков наряду с жилищем и одеждой является пища. Э.В. Мигранова отмечала, что этнографическое изучение пищевой культуры подразумевает не только выяснение технологии приготовления блюд, но и рассмотрение традиций питания как явления бытовой культуры, имеющего отношение не только к материальной, но и к духовной сфере, поскольку пища и трапеза часто выступают важными компонентами праздников и обрядов⁵⁵³. Эти два термина объединяются в понятие «система питания», которую можно сформулировать следующим образом: «набор основных продуктов, употребляемых в пищу, и типы блюд, приготовляемых из них, наличие характерных дополнительных компонентов типа приправ и специй, способы обработки продуктов ...пищевые ограничения и предпочтения, правила поведения, связанные с приготовлением и принятием пищи... Этот подход, на наш взгляд, наиболее плодотворен, так как он не исключает возможности наличия локальных вариантов системы питания⁵⁵⁴ и позволяет рассматривать систему питания в целом «как явление бытовой культуры, находящееся во взаимосвязи с другими аспектами жизни, отражающими взаи-

⁵⁵³ Мигранова Э.В. Традиционная система питания башкир :На материалах юго-западных и юго-восточных районов Республики Башкортостан. Автореф. дисс... кан. ист.наук. Уфа, 2003. URL: [http:// www. dissercat.com/content/traditsionnaya-sistema-pitaniya-bashkir-na-materialakh-yugo-zapadnykh-i-yugo-vostochnykh-rai](http://www.dissercat.com/content/traditsionnaya-sistema-pitaniya-bashkir-na-materialakh-yugo-zapadnykh-i-yugo-vostochnykh-rai)

⁵⁵⁴ Этнография питания народов зарубежной Азии: Опыт сравнительной типологии. М., 1981. С.4.

моотношения людей в обществе и нормы их поведения, традиционные для данного общества»⁵⁵⁵.

Система питания ташкентских узбеков имеет давнюю историю. Формирование ее этнокультурных особенностей шло параллельно с развитием культуры всего узбекского народа. Пищевой комплекс узбеков ташкентской *махалли* сложился на основе оседло-земледельческой культуры и под влиянием кочевой. Основные его элементы сохранились до начала XX века почти без изменений, что характеризует пищу как самое консервативное явление этнической культуры.

В исследуемый нами период в развитии системы питания ташкентских узбеков можно выделить несколько исторических этапов, когда происходили изменения в их пище. При этом менялись также хозяйственные и культурные условия жизни, усиливались межэтнические интеграционные процессы. Первый этап – с начала XX века и до 1917 года характеризуется тем, что Туркестан на этой стадии развития был завоеван Россией. В это время хозяйство узбеков было натуральным, и жизнь населения зачастую зависела от поставок продуктов из России. Второй этап – советский период, это НЭП, коллективизация, репрессии, война 1941-1945 годов, результатом которой явился голод, послевоенные годы, отмеченные стабильным развитием промышленности, землетрясение, также сказавшееся на изменении пищевого рациона узбеков Ташкента. Именно на этом этапе истории система питания узбеков Ташкента подверглась наибольшим изменениям. Годы независимости Узбекистана связаны с возрождением обрядов и традиций, в том числе традиционной, а особенно ритуальной пищи. В связи с развитием рыночной экономики этот этап характеризуется и большим разнообразием пищевого ассортимента.

Мучные блюда. Основой традиционного комплекса питания узбеков соседской общины Ташкента являются зерновые продукты. По технологии приготовления они укладываются в

⁵⁵⁵ Культура жизнеобеспечения и этнос: Опыт этнокультурологического исследования. Ереван, 1983. С.191.

определенный эволюционный ряд. Древнейшее в этом ряду – непосредственное употребление муки в обжаренном виде на масле⁵⁵⁶. Например, до сих пор среди узбеков распространены такие ритуальные блюда, как *халваитар*, *сумаляк*, *халим*, носящие сакральный характер. *Халим* обычно готовили и готовят сейчас по случаю религиозного праздника *Курбон Хаит*, *сумаляк* – праздника Навруз. *Халваитар* – общественное блюдо в похоронно-поминальных обрядах.

Другим способом обработки зерновых продуктов выступает выпечка в самых различных технологических вариантах. Варьируются как виды самого теста (наиболее сакральное тесто – пресное, сдобное, кислое), так и техника выпечки. Примером могут служить различные виды хлебных изделий.

Хлеб (нон) – один из основных видов пищи узбеков. Он является важным блюдом как при приеме гостей, так и в будни. Лепешки обычно пекут в *тандыре* (земляная печь). В связи с этим существовали и существуют различные поверья. Если в то время, когда хозяйка дома печет лепешки вошла соседка, то она обязательно должна попробовать хлеб или же хозяйка дома обязательно должна занести его соседке (*куз хаки*). Среди народов Кавказа бытовало поверье, что ни один мужчина, пусть даже грудной младенец, не должен находиться рядом с *тандыром*, иначе хлеб мог отлепиться от его стенки и упасть в огонь⁵⁵⁷. Ташкентские узбеки никогда не говорят «плохой хлеб», если он получался не очень хорошо испеченным, считалось, что хлеб выпекал недостойный человек. В сознании членов традиционной общины хлеб – это первооснова всего. Как и у других народов Средней Азии хлеб, составляя основную часть рациона, входит в общее понятие еда. Например, завтрак по-узбекски – *нонушта*, что значит «есть хлеб». Действительно, на завтрак обязательно подаются лепешки, чай, сливки или кипяченое молоко.

⁵⁵⁶ Арутонов С.А., Мкартумян Ю.И. Проблема классификации элементов культуры // СЭ. № 4. 1981. С.9.

⁵⁵⁷ Тер-Саркисянц А. Е. Традиционная пища армян // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001. С.120.

Узбеки сохранили почтительное отношение к хлебу. Почти благоговейное отношение к нему проявлялось во всём. Не поднять с земли упавший хлеб, тем более пнуть его, считалось грехом. Ни одна крошка не сметалась на пол. Дети с малых лет приучаются тщательно подбирать каждую крошку хлеба, упавшую на землю⁵⁵⁸. Жители соседской общины считали грехом ронять хлеб на землю, наступать на него или оставлять на земле крошки, иначе они могли попасть к злым духам, которые, по древнему поверью, там жили. Если же хлеб все-таки падал, то его поднимали и целовали, прося прощения. За едой хлеб разламывают – лепешки не режут. Считается, что если дотронуться до лепешки ножом, то в доме не будет счастья (*насибаси киркилади*), хлеб потеряет свою «способность» подерживать изобилие в доме. У армян, например, существовало поверье, что если «отрезать чей-то хлеб», то можно лишиться человека благосостояния⁵⁵⁹. По русской традиции хлеб резали ножом к себе, что, видимо, также диктовалось желанием нанести хлебу меньше вреда, поскольку человек демонстрировал возможность ранить или убить себя⁵⁶⁰. По обычаю ташкентских узбеков хлеб за *достарханом* обычно разламывает старший в доме. Перед тем как съесть кусок хлеба, старики подносили его ко лбу.

Сегодня в ташкентской *махалле* узбеки в пищу употребляют не только лепешки, но и хлеб в форме буханки, которую разрезают ножом перед подачей на *достархан*. Накрывая на стол, хозяйка в первую очередь ставит на *достархан* хлеб, т.е. в трапезах различного таксономического уровня (домашние, праздничные, поминальные) соблюдается веками выработанная традиция: на стол в первую очередь подается хлеб. Именно хлеб воспринимался как основа жизни, её условие. Он являлся абсолютным выражением своего, семейного счастья, семейной

⁵⁵⁸ Шаниязов К.Ш. Традиционная пища // Узбеки. М., 2011. С.334.

⁵⁵⁹ Тер-Саркисянц А.Е. Традиционная пища армян // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001. С.120.

⁵⁶⁰ Абашинов С.Н., Бушков В.И. Среднеазиатский хлеб//Хлеб в народной культуре. М., 2004. С.298.

доли⁵⁶¹. Хлеб у узбеков является святыней (*Нондан улуг нарса йук*) и критерием истины, клятва на нём приравнивалась клятве жизнью. Жители *махалли*, так же, как и все жители Средней Азии, клялись хлебом. Они говорили: «Да поразит меня хлеб!» (*нон урсин*) также говорят: «Да поразит меня Аллах!» (*Худо урсин*)⁵⁶².

Кроме лепешек (*нон*), которые узбеки *махалли* выпекают дома или покупают, из пресного теста делается *катлама*, *чумза*, *юпка*, *чалтак*, *бугурсок*. Нужно сказать, что эти блюда обычно готовили раньше в дни свадебных, семейных торжеств и поминальных обрядов, а *чалтак* — только для поминального. Сегодня эти блюда не только обрядовые, но нередко и будничные.

Более сложным способом приготовления является варка различным образом обработанной муки⁵⁶³, например, лапшевидные изделия. *Лагман*, который готовят ташкентские узбеки, заправляется соусом из мяса с большим количеством овощей. Это блюдо, как и *манты*, было заимствовано из уйгурской кухни⁵⁶⁴.

Излюбленным блюдом ташкентских узбеков является *норин* и *бешбармак* (ташкентские узбеки называют его термином *шилтилдок*). Эти блюда были привнесены в исследуемый регион кочевой культурой⁵⁶⁵. В начале XX века *норин* считался почетным блюдом и подавался в тех случаях, когда собирались мужчины⁵⁶⁶. Сегодня *норин* остается элементом праздничного стола, а в некоторых семьях готовится и в будние дни. Согласно классификации С.А. Арутюнова и Ю.И. Мкартумяна, *норин* и *шилтилдок* можно отнести к суперстатным категориям блюд⁵⁶⁷.

⁵⁶¹ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.183.

⁵⁶² Абашин С.Н., Бушков В.И. Среднеазиатский хлеб // Хлеб в народной культуре. М., 2004. С.298.

⁵⁶³ Арутюнов С.А., Мкартумян Ю.И. Проблема классификации элементов культуры // СЭ. № 4. 1981. С.10.

⁵⁶⁴ Народы Средней Азии и Казахстана. Т.1. М., 1962. С.313.

⁵⁶⁵ Там же.

⁵⁶⁶ Народы Средней Азии и Казахстана. Т.1. М., 1962. С.308.

⁵⁶⁷ Арутюнов С.А., Мкартумян Ю.И. Проблема классификации элементов культуры // СЭ. № 4. 1981. С.13.

Мясные блюда. Среди узбеков широко распространены пельмени из рубленого мяса с луком и *манты*⁵⁶⁸. В Ташкенте пельмени также жарят в масле (*корвурма чучвара*)⁵⁶⁹ и подают на свадебных и семейных торжествах.

Продукты скотоводства среди узбеков оседлой культуры (например, ташкентских) стоят на втором месте, в отличие от узбеков, принадлежащих к кочевой культуре, где основу питания составляют мясные продукты.

В обработке и приготовлении мясных продуктов можно выделить такие основные способы приготовления блюд, как жарение на углях, жарение в котле, варка, посол⁵⁷⁰.

Анализ этнографических данных показал, что домашние животные считались показателем материального достатка и социального престижа среди узбеков ташкентской *махалли* и играли большую роль в социальных взаимоотношениях, так как входили в брачный выкуп, ими платили за труд, вели дарообмен. В начале XX века жители Ташкента в значительной степени предпочитали конину. Мясо быка, коня или барана среди узбеков считалось и считается престижной пищей и широко используется до сих пор (в основном говядина и баранина) на празднествах (свадьба, обрезание), а также в ритуалах, посвященных святым духам и божествам.

Следует сказать, что в прошлом малоимущие семьи ели мясо сравнительно редко, в основном на праздник или как обрядовую пищу.

Рыбное и куриное мясо в начале XX века употреблялось также не часто. Сегодня оно стало входить в рацион ташкентских узбеков.

Своеобразным национальным мясным блюдом ташкентских узбеков является *хасиб* и *казы* (виды колбас)⁵⁷¹.

⁵⁶⁸ Шаниязов К.Ш. Традиционная пища // Узбеки. М., 2011. С.320, 321.

⁵⁶⁹ Там же. С.320.

⁵⁷⁰ См. об этом: Арутюнов С.А., Мкартумян Ю.И. Проблема классификации элементов культуры // СЭ. № 4. 1981. С.12.

⁵⁷¹ См. об этих видах колбас: Шаниязов К. Ш. Традиционная пища // Узбеки. М., 2011. С.328.

В настоящее время можно наблюдать разнообразие мясных продуктов, что связано с разведением скота в черте города, появлением фермерских хозяйств. В большом количестве сегодня производятся *казы* (колбаса из конины), колбасы из говяжьего мяса (*халол*).

Один из компонентов скотоводства – яйца, которые всегда использовали при приготовлении многих блюд, их добавляли в тесто, кондитерские изделия. Они выполняли и определенную ритуальную роль как символ возрождения жизни, например, в свадебной обрядности. Сегодня вареные или жареные яйца входят в повседневную трапезу и подаются в большинстве узбекских семей на завтрак.

Молочный компонент является одним из составных частей скотоводства. Он подвергается различным способам термической обработки. На первом месте по роли формирования ассортимента молочнокислых продуктов стоит ферментация⁵⁷² с помощью, которой вырабатываются такие продукты, как простокваша (*катик*), творожистая масса (*сузьма*). *Катик* и *сузьма* применяются для заправки многих видов блюд. В основном они употребляются в свежем заквашенном виде в летний период и очень популярны среди узбеков. Результатом ферментации молочных продуктов является и *куртова*. Его употребляли в начале XX века бедные слои населения. *Куртова* готовили из жирной массы, полученной из кислого сыра, кипятили, разбавляя топленным маслом и подавали в жидком виде⁵⁷³. Для механической сепарации жирового компонента (сливки и масло)⁵⁷⁴ в Ташкенте обычно использовали коровье молоко (*сут*), которое играло немаловажную роль в питании⁵⁷⁵.

Жиры. В начале XX века в большом количестве употребляли и употребляют узбеки в пищу баранье и говяжье сало, топле-

⁵⁷² Арутюнов С.А., Мкартумян Ю.И. Проблема классификации элементов культуры // СЭ. № 4. 1981. С.11.

⁵⁷³ Шаниязов К.Ш. Традиционная пища // Узбеки. М., 2011. С.331.

⁵⁷⁴ Арутюнов С.А., Мкартумян Ю.И. Проблема классификации элементов культуры // СЭ. № 4. 1981. С.11.

⁵⁷⁵ Современные этнокультурные процессы в махаллях Ташкента. Ташкент, 2005. С.91.

ное масло, а также сливки. Кроме сала и масла животного происхождения использовалось также растительное масло (*зигир-ёг*), выжимаемое на собственных маслобойках из различных смесей семян масличных культур (кунжут, лен, хлопок)⁵⁷⁶. При приготовлении пищи растительное масло сильно накаливали, чтобы удалить запах и горький привкус. Сегодня среди основной массы узбеков Ташкента в рационе питания используется импортное растительное масло, хлопковое масло фабричного производства, а также животные жиры.

Плов. Самым излюбленным блюдом узбекского народа является плов (в Ташкенте его называют также *ош*), приготовляемый из риса в сочетании с мясом, луком, морковью. Уважительное отношение узбеков к пище отражено в легенде о том, что рис – это «зубы» Пророка, поэтому остатки нельзя выбрасывать – это большой грех. Приготовление плова было необходимым как в свадебной обрядности, так и во время похоронно-поминального цикла. Издревле плов у узбеков-сартов играл роль центрального блюда в ритуально-престижных трапезах всех уровней. Приглашение на плов стало синонимом приглашения в гости. Это блюдо нужно выделить особо, поскольку оно является одновременно и гостевым, и обрядовым, а сегодня оно стало в *махалле* и будничным блюдом. После войны плов еще готовили по особым случаям. В 70-е годы XX столетия он становится повседневным. Это подтверждают и народные названия многих блюд: *нон-палов*, *картошка-палов*, *макарон-палов*. Технология их приготовления близка к технологии приготовления плова, но с той лишь разницей, что вместо риса здесь используются другие продукты: хлеб, картофель, макароны и т.д., исключается и мясо.

Фруктово-овощной компонент также является важным в пище, особенно в тех культурно-исторических областях, где издревле выращивались фрукты и овощи. Этот пласт питания связан также с влиянием иноэтнических культур, представляющий заимствования. Ташкентские узбеки, как представители

⁵⁷⁶ Народы Средней Азии и Казахстана. Т.I. М., 1962. С.307.

оседлых земледельцев, из овощей в пищу используют репу, тыкву, лук, морковь, огурцы, зелень, а также картофель, помидоры (которые были заимствованы из других культур). Травы (*ялпиз* и другие, произрастающие в ташкентском регионе), используют как начинку для *самсы*. *Самсу* с такой начинкой обычно делают весной и называют *кук сомса*⁵⁷⁷.

Напитки. С.Н. Абашин отмечал, что в качестве напитков в Ташкенте и прилегающих к нему районах предпочитали и предпочитают черный чай – *кора-чай*, *чоу-сиёх*, *помил (фомил)-чай* – фамильный⁵⁷⁸, так как на пакетиках с чаем раньше указывали фамилии производителей⁵⁷⁹.

По мнению С.Н. Абашина, те или иные предпочтения в выборе черного или зеленого чая в народном сознании часто объясняют традиционным делением пищи на «холодную» (*совук*) и «горячую» (*иссик*). Зеленый чай относится к числу «холодных» напитков, он полезен в жару, тогда как черный чай, классифицируемый как «горячий», лучше защищает от морозов. Поэтому черный чай пьют в более северных районах, зеленый – в южных. Согласно другому объяснению, черный чай пьют только с «черной» водой, которая поступает из-под земли, а зеленый – с «белой», которая образуется от таяния горных снегов⁵⁸⁰.

Чаепитие для узбеков – это сложный и социально значимый церемониал. Чай употребляют при трапезах разного таксономического уровня (домашние, гостевые, общественные).

А. Шишов, описывая чаепитие в *чайхане*, отмечает: «Способ питья чая приспособлен для непринужденной и продолжительной беседы. На группу людей подается обычно одна чашка (пиала). Она наполовину наполняется чаем и подается

⁵⁷⁷ Современные этнокультурные процессы в махаллях Ташкента. Ташкент, 2005. С.92.

⁵⁷⁸ Абашин С.Н. Чай в Средней Азии: история напитка в XVIII-XIX веках // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001. С.221.

⁵⁷⁹ Ершов Н. Пища // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Душанбе, 1976. С.233.

⁵⁸⁰ Абашин С.Н. Чай в Средней Азии: история напитка в XVIII-XIX веках // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001. С.221.

почтенному собеседнику. Последний берет пиалу пальцами правой руки за доньшко и делает самый деликатный, какой-то слизывающий хлебок, после которого он начинает особенным образом колыхать легонько чашку и уже тогда отхлебывает другой раз. Умение колыхать грациозно чашку считается признаком хорошего воспитания и знания тонкостей этикета. Таким хлебком, часто недолго прерываемым разговорами, медленно выпивается чашка чая ... Посещая чайную, сарт прежде всего рассчитывает на комфорт. Ему не сладок чай, а дорого то, что он важно сидит с гостями за чаем на глазах народа. Всякий может любоваться его костюмом, манерами, важностью, всякий видит, что у него есть деньги, есть возможность пользоваться благами мира сего»⁵⁸¹.

В начале XX века в Ташкенте наряду с обычным чаем был распространен способ приготовления чая с добавлением молока, топленого или сливочного масла – *шир-чай* (чай с молоком). Чай такого рода был характерен для кочевого населения Средней и Центральной Азии. По мнению С.Н. Абашина, в города Средней Азии *шир-чай* попал через ту часть местной знати, которая принадлежала к элите кочевых племен – отсюда привычки и вкусы, оставшиеся от кочевого образа жизни. Можно предположить, – пишет он, – что до появления *шир-чая* у кочевников Средней и Центральной Азии было распространено блюдо, состоявшее из молока, масла и жира, а также навары из трав и листьев. Позднее в это блюдо стали добавлять чай, что, возможно, было связано с принятием монгольскими народами буддизма: буддисты считали чай сакральным напитком⁵⁸².

Широкое проникновение чая в быт оседлого населения изменило соотношение разных видов чая: обычный способ его заварки стал популярнее, тогда как *шир-чай* стали пить реже. На то имелись свои причины. Во-первых, в XIX в. и особен-

⁵⁸¹ Шишов А. Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI. Ташкент, 1904. С.44, 45.

⁵⁸² Абашин С.Н. Чай в Средней Азии: история напитка в XVIII-XIX веках // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001. С.214, 215.

но на рубеже XIX–XX вв., кочевники переходили к оседлому образу жизни, что влекло за собой сокращение в рационе их питания продуктов животноводства. Во-вторых, в начале XIX в. из России был заимствован самовар, с появлением которого заваривание чая превратилось в быстрое и несложное дело⁵⁸³. Е.М. Пещерева отмечала, что сначала чай пили в общественных местах или в торжественных случаях только мужчины, позднее чай стали пить повседневно в домашней обстановке, в том числе женщины и дети⁵⁸⁴.

С.Н. Абашин отмечает, что если в начале и середине XIX в. в Средней Азии знали главным образом китайский чай, то уже в конце XIX – начале XX в. самой большой популярностью пользовался чай, который привозили из Бомбея. Эти факторы привели к резкому падению цен на чай⁵⁸⁵. В подтверждение этого С.Н. Абашин приводит утверждение Е.М. Пещеревой, по мнению которой чай стал доступен для широких масс только тогда, когда цены на него упали, что произошло вследствие появления в Средней Азии русских, строительства железных дорог в регионе, открытия новых торговых путей⁵⁸⁶.

В настоящее время в большинстве случаев в Ташкенте чай пьют без сахара, его заваривают в фарфоровых чайниках, пьют из небольших фарфоровых пиал.

Во время Второй мировой войны рацион питания ташкентских узбеков значительно обедняется, и чай дополняется его суррогатами. В это время в качестве чайной заварки начинают использовать сушеные фрукты (яблоки). В послевоенное время появляются грузинские и индийские сорта чая. В 70–80-е годы XX века индийский чай становится дефицитом. Сегодня прилавки магазинов изобилуют различными сортами импортного и ташкентского чая.

⁵⁸³ Абашин С.Н. Чай в Средней Азии: история напитка в XVIII–XIX веках // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001. С.220.

⁵⁸⁴ Пещерева Е.М. Гончарное производство Средней Азии. М.–Л., 1959. С.283, 284.

⁵⁸⁵ Абашин С.Н. Указ. соч. С.223.

⁵⁸⁶ Пещерева Е.М. Указ. соч. С.288.

Определенное место в пищевой системе ташкентских узбеков занимают крепкие напитки. Узбеки любили бузу, приготовляемую из ячменя, и виноградное вино (*мусаллас*), которое употребляли с древнейших времен⁵⁸⁷. Еще китайские источники II века до н.э. сообщали о приготовлении и потреблении вина в Фергане⁵⁸⁸. После принятия мусульманства изготовление и потребление вина резко сократилось, но не исчезло совсем, хотя его уже не могли пить открыто⁵⁸⁹.

Приготовление алкогольных напитков часто связывают с различными ритуальными предписаниями и манипуляциями, и в традиционной культуре обычно производится коллективно. Напитки употребляются по каким-то общим культовым или другим праздничным поводам. Невысокая крепость натуральных традиционных напитков, жесткие обрядово-этикетные рамки их употребления ставили определенную преграду на пути возникновения алкогольных патологий в традиционном обществе⁵⁹⁰.

Характерно, что если племенные религии часто подразумевают принятие алкогольных напитков в ходе ритуала, то две из трех крупных религий (ислам и буддизм) налагают на них недвусмысленный запрет, впрочем, мало где соблюдавшийся последовательно⁵⁹¹.

Нужно отметить, что алкогольные напитки фабричного производства были привнесены в исследуемый регион русскими после завоевания ими Ташкента и вошли прочно в рацион праздничного «мужского стола» в советское время. Большая часть узбеков Ташкента, ведущих традиционный образ жизни, воздерживается от алкоголя разве что в дни поста.

Таким образом, напитки делились на три вида: повседневного пользования (черный чай, чай с молоком); для свадебных церемоний (алкогольные напитки, чай); чай во втором случае

⁵⁸⁷ Народы Средней Азии и Казахстана. Т.1. М., 1962. С.310.

⁵⁸⁸ Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.II. М.–Л., 1950. С.161.

⁵⁸⁹ Народы Средней Азии и Казахстана. Т.1. М., 1962. С.310.

⁵⁹⁰ Материальная культура. Свод этнографических понятий. М., 1989. С.86.

⁵⁹¹ Там же.

отличается способом приготовления; напитки, признанные целебными, ритуальными: вода из святых мест, напиток из сушеного урюка, *иттор суви* (См. раздел «Обрядовая пища: функциональная значимость и изменения»).

В советский период появляется кофе, какао, а также различные сладкие напитки (лимонад, кока-кола и т.д.), которые бытуют и по сей день.

Кондитерские изделия. В начале XX века большое распространение среди ташкентских узбеков имели такие традиционные сладости, как *халва*, *новот*, *парварда*.

Халеу в начале XX века готовили из муки, жира с добавлением сахара. Наиболее распространенными сортами халвы были *пашмак* и *тери*. Отличались сорта халвы пропорциями муки и жира, а также сортов жира или масла. В некоторые ее виды добавляли толченый миндаль, грецкий орех, фисташки⁵⁹². Среди ташкентских узбеков сегодня популярна халва круглой или фигурной формы, посыпанная кунжутом, а также сорт халвы *пашмак*.

Ташкентские узбеки как раньше, так и сейчас, употребляют в пищу *новот*. В начале XX века он имел большой спрос, считался лечебным, «горячительным» средством. Его применяли как лекарство от слабости⁵⁹³. Эта традиция сохраняется и сегодня.

В начале XX века среди жителей *махалли* изучаемого города большое распространение получила *парварда*, которая изготавливалась из муки и сахара с добавлением жира. *Парварда* и сейчас выпускается в форме белой подушечки. К.Ш. Шаниязов отмечал, что эти конфеты раньше чаще подавались на свадьбе, так как белый цвет имел символическое значение. Широко были распространены разноцветные леденцы⁵⁹⁴.

Сладости в начале XX века в повседневном быту узбеков употреблялись мало, они были достаточно дорогими. Их покупали к семейным праздникам или для поминальных обрядов.

⁵⁹² Шаниязов К.Ш. Традиционная пища // Узбеки. М., 2011. С.331, 332.

⁵⁹³ Там же. С.332.

⁵⁹⁴ Там же.

Для семейных нужд готовили варенье (*мураббо*) из таких видов фруктов, как урюк, вишня, айва, яблоко, инжир и другие. Из туловых ягод, дыни и винограда готовили патоку (*шинни*)⁵⁹⁵. Сегодня *парварда*, *новот*, *халва* наряду с ритуальным значением употребляются и в повседневном быту узбекских семей, как и другие сладости. Хотя *парварда* во многих ритуалах заменяется сахаром (рафинад), *халва* устойчиво продолжает сохранять свои ритуальные функции.

В начале XX века вместо сладостей, особенно зимой, узбеки употребляли сушеные фрукты *изюм* (кишмиш), *турушак* (урюк), *ковун* (сушеная дыня).

А. Шишов писал: «*Изюм* (кишмиш) в большом ходу у туземцев. Этот дешевый продукт везде употребляется ими: он занимает почетное место среди узбеков, заменяет сахар при питье чая, он идет в кушанье (плов); урюк, сушеный абрикос, собрат кишмиша, каждое лето на крышах сартовских домов тех хозяев, которые имеют сады, можно видеть насыпанные толстым слоем абрикосы, предназначенные для сушки на солнце»⁵⁹⁶.

Традиции изготовления сладостей сохраняются до сих пор. Имеют спрос различные кондитерские изделия фабричного производства. До 90-х годов XX века большое распространение имели конфеты ташкентской фабрики «Уртак». Однако в силу экономических причин в настоящее время эта фабрика закрыта. Вновь получает распространение кустарное производство традиционных сладостей – *парварда*, *новот*, *халва*. Появились различные частные и совместные предприятия по производству как традиционных сладостей, так и конфет, тортов.

Коммерческие связи с зарубежными странами позволили сегодня наполнить прилавки магазинов разнообразными импортными кондитерскими изделиями. Узбеки *махалли* отдают предпочтение украинским и российским конфетам, тортам, печеньям. Но для особых случаев ташкентские узбечки покупают печеное, сделанное на заказ.

⁵⁹⁵ Шаниязов К.Ш. Традиционная пища // Узбеки. М., 2011. С.325.

⁵⁹⁶ Шишов А. Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI.Т., 1904.С.48,49.

В настоящее время наблюдается не только процесс возрождения традиционной пищевой культуры, но и продолжается активное заимствование ее элементов у других народов. Из традиционных продуктов производят новые нетрадиционные блюда (творог, брынза). Из мучных продуктов делают различные торты (медовик, киевский, наполеон).

Обогащение рациона узбекской кухни происходило за счет того, что в начале XX века рацион узбеков постепенно стали пополнять картофель, капуста, что явилось результатом контактов узбекского населения с русским. Узбеки переняли у крымских татар опыт выращивания ранних овощей (цветная капуста, огурцы, помидоры). В 30-е годы XX века в рацион узбекского народа стали входить макароны, вермишель, консервы, кондитерские изделия, а также хлебные изделия заводского производства. В годы советской власти в пище наблюдалась много иноэтнических заимствований. Из русской кухни были заимствованы такие блюда, как борщ, тушеная капуста с мясом, блины, жаркое с картофелем и мясом. Некоторые блюда узбеки переняли у татар: *беляши*, *чак-чак*.

Но нужно отметить, что все новое, в том числе и пища, воспринимались узбеками не сразу. Например, еще в середине XX века макароны в некоторых зажиточных семьях называли «едой русских» (*русларнинг овкати*), а картофель в узбекских селах считался «едой чертей» (*шайтоннинг овкати*). Но сегодня как макароны, так и картофель – незаменимые продукты в рационе как городских, так и сельских узбеков. Из капусты узбеки готовят борщ, который называют *карам шурва* (капустный суп), голубцы, употребляют при приготовлении *димлама* (тушеное жаркое с капустой).

В начале XX века овощи хранили в яме – *ура*, а помидоры сушили. С конца 50-х–начала 60-х годов XX в. получает распространение консервирование фруктов и овощей с дальнейшей пастеризацией. Ташкентские узбеки начинают заготавливать впрок и различные жареные и вареные овощи, баклажанную икру, фруктовые компоты и соки, популярной среди определен-

ной части узбеков стало консервирование ритуального блюда – сумаяк. В наше время среди ташкентских узбеков пользуются предпочтением натуральные соки из яблок, персиков, абрикосов, консервирование продуктов производится не только в домашних условиях, но и на плодоовощных комбинатах.

Возрождение традиционного не мешало появлению в рационе ташкентских узбеков продуктов, присущих другим народам (творог, торт, брынза, ранние овощи и т.д.). Однако показательно, что заимствованные элементы уже длительное время так и воспринимаются как иноэтнические («корейский салат», «русский борщ» и т.д.).

«Чистый» традиционный элемент в пищевой культуре в данное время остается только в ритуальной пище, когда не готовят заимствованных блюд, так как они не освящают традиции.

В настоящее время в системе питания узбеков сохранились многие традиционные блюда. Некоторые из них претерпели незначительные изменения в сторону усовершенствований, улучшивших вкусовые качества пищи. В среде городского населения традиционно сложившиеся формы питания в разных пропорциях и сочетаниях комбинируются с формами, преобразованными современной пищевой индустрией и вошедшими в общемировую культуру. Сегодня узбеки употребляют кофе, различного рода безалкогольные напитки, хот-доги, сыры, колбасные изделия, макароны и т.д. Всё это – следствие проникновения в узбекскую традиционную культуру европейских элементов культуры, проникших в изучаемый регион в годы советской власти и позже.

Влияние Второй мировой войны на рацион питания. Развитие пищевой промышленности способствовало расширению пищевого рациона ташкентских узбеков. Но этот процесс был прерван событиями Второй мировой войны. Из-за дефицита продуктов питания нарушился не только режим, но стал скудным и рацион питания. Как вспоминают жители Ташкента, в те годы был сильный дефицит хлеба, который выдавался строго по карточкам не более 200-300 граммов. Работающим выдавали 1 кг хлеба. Люди не видели мяса, сливочного масла и сахара.

Состоятельные слои населения использовали мясо в пищу и во время войны. Его на зиму засаливали и хранили в прохладном месте в закупоренных больших глиняных сосудах (*хумах*) без доступа воздуха. Но основная масса людей употребляла в пищу кукурузу, *маш* (сорт бобовых), тыкву, свеклу. Сахарную свеклу отваривали, и сироп давали детям. Хлеб пекли из кукурузной муки, ели каши из проса, маша с добавлением кукурузной муки. Можно сказать, что кукуруза и свекла были основными доступными продуктами для ташкентских узбеков военных лет. Вносились изменения даже в приготовление поминальной пищи. Так, *халваитар* готовили из кукурузной муки.

В 1943 духовное управление мусульман выпустило *фатво*, в котором солдатам – мусульманам и мусульманкам, находившимся в стесненных обстоятельствах, разрешалось потребление свиного мяса⁵⁹⁷. Но это было временным явлением. Мусульманские запреты на определенную пищу как сохранялись, так, в основном, сохраняются и сейчас. До сих пор мусульманам в пищу нельзя употреблять свинину и собачье мясо. В то же время их можно использовать в лечебных целях. Однако после этого необходимо съесть рыбу (*халол*), которая, считается, очищает организм. В последнее десятилетие среди некоторой части узбеков появилась «модная» тенденция посещать корейские кафе.

Отмечая изменения в структуре пищи узбеков, мы должны отметить, что она по сравнению с другими областями материальной культуры была меньше подвержена нововведениям в исследуемый нами период.

С одной стороны, традиционная пища обогащалась новыми блюдами. С другой, в быту узбеков Ташкента строго сохраняется приготовление традиционных обрядовых блюд, хотя в ряде случаев традиционное блюдо недопустимое для подачи во время определенного обряда, сегодня становится дозволенным (например, во время похорон соседи заносят в дом умершего *самсу*, что раньше было непозволительно, поскольку в ее состав входит яйцо, символизирующее плодородие).

⁵⁹⁷ ЦГА Республики Узбекистан: ф. И–2254. Документы САДУМ.

Несмотря на процессы урбанизации, унификации и дезэтнизации, повлиявшие на традиционную культуру, пища продолжает оставаться этническим маркером узбекского народа. Основа приготовления и употребления пищи сохраняется, несмотря на проникновение в пищевую культуру различных элементов других народов и стандартизированный ассортимент готовых продуктов, приобретаемых в магазинах.

Анализ системы питания ташкентских узбеков показывает, что среди блюд встречаются архаичные типы пищи, в повседневной жизни, давно вышедшие из употребления (например, *юпка*, приготовление которой в годы независимости возобновилось). Иногда же, напротив, блюдо, первоначально имевшее ритуальное, знаковое, значение, со временем его утрачивает и превращается в праздничное, а затем и в повседневное (плов, *сумаляк*). Такие блюда еще больше, чем обыденные, служат выражением национального самосознания, символом этничности⁵⁹⁸. Характерно, что для Ташкента они, при всей их знаковости для данного народа, являются, как правило, не только приемлемыми, но и уважаемыми и высоко ценимыми блюдами среди соседних народов, а нередко входят и в состав надэтнической⁵⁹⁹ кухни (плов, шашлык и др.).

О.И. Брусина отмечает, что этническую специфику пище, характерной для той или иной группы населения, придают не так и не столько отдельные «национальные» блюда (которые сравнительно легко заимствуются), а, скорее, общие для данного народа и устойчивые принципы питания: соотношения животной и растительной пищи, традиционные наборы блюд для трапез различного таксономического порядка. То, что отдельные элементы этой сферы культуры сравнительно легко перенимаются одним народом у другого, приводит к форми-

⁵⁹⁸ Арутюнов С.А. Основные пищевые модели и их локальные варианты у народов России // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001. С.17.

⁵⁹⁹ Термин «надэтническая» кухня вводится в научный оборот С.А. Арутюновым. См.: Арутюнов. Основные пищевые модели и их локальные варианты у народов России // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001. С.17.

рованию лишь некоторых своеобразных локальных черт питания⁶⁰⁰. Уровень сохранения этнических особенностей в пище узбеков Ташкента показывают материалы анкетирования. Например, на вопрос: «Какую кухню вы предпочитаете использовать в своем рационе?» – большинство опрошенных ответило, что использует разнообразную пищу, имеющую различные этнические корни (русская кухня, европейская, корейская, уйгурская). Тем не менее узбекскую кухню в своем рационе питания используют 100 % исследуемого этноса⁶⁰¹.

Нужно отметить, что на современном этапе в некоторых узбекских молодых семьях, особенно если в них нет представителей старшего поколения, блюда традиционной кухни готовят в основном по праздникам или к приходу гостей. Тем самым традиционная пища становится знаковым выражением национального самосознания, объединяя сидящих за столом людей.

Хотелось бы еще отметить такое явление, как **дефицит**. С появлением его в годы советской власти, трансформировались традиционные представления о престижной пище. Приобретение дефицита являлось приобщением к более высокому социальному слою. Тем не менее, традиционная пища и по сей день сохраняет свой этнический окрас.

Последовательность и очередность принятия пищи, ее сезонность также отражают этнические особенности системы питания.

Пища населения, связанного с натуральным хозяйством, согласно сезонам года, проявлялась в преобладании мясных, молочных и растительных продуктов. Хозяйственный год узбеков исследуемого региона условно делился на два сезона: весенне-летний и осенне-зимний.

Абрамзон С.М., исследовавший образ жизни кочевников и полукочевников на примере Казахстана и Киргизии в советское время, справедливо отмечал, что в советский период исчезает зависимость разных слоев населения от натурального хозяйства,

⁶⁰⁰ Брусина О.И. Славяне в Средней Азии. М., 2001. С.93.

⁶⁰¹ Данные этносоциологического исследования 2003-2004 гг. отдела этнологии Института истории АН РУз.

сглаживаются социальные различия в количестве и качестве потребляемых продуктов, начинает ослабевать и сезонный характер пищевого режима⁶⁰². Это утверждение применимо и к узбекам Ташкента, поскольку они территориально так же, как и жители Казахстана и Киргизии проживали в советском пространстве. И хотя общий ход истории значительно унифицировал многие аспекты системы питания ташкентских узбеков, тем не менее, региональные черты, степень сохранения традиций приготовления и потребления пищи сохраняют свои особенности.

Полевые материалы, собранные в *махаллах* Ташкента среди узбекского населения, дают основание заключить, что сегодня здесь в основном продолжают соблюдать сезонные предпочтения в пище. Летом они употребляют не жирные, чаще – жидкие блюда, а зимой – более жирные вторые блюда. Узбеки *махалли* предпочитают в качестве жидких блюд летом *мошхурду* (машевый суп), *шурпу* (мясной бульон), *мохору* (гороховый суп) и т.д. Зимой чаще, чем летом, готовят мучные и мясные блюда: *манты*, *ханум*, *норин*, *чучвара*. Любимым блюдом ташкентских узбеков независимо от сезона является плов. Соотношение растительной и животной пищи несколько варьируется в зависимости от сезона. В теплое время года многие жители потребляют больше растительные жиры, а в холодное – животные, особенно популярен в *махалле* бараний жир.

Для узбекских семей Ташкента в качестве способов обработки пищи характерны варка, жарка и приготовление пищи на пару, в настоящее время к традиционным способам обработки пищи добавилось и тушение.

Посуда и кухонная утварь. Трансформация системы питания исследуемого периода связана также и с появлением новой посуды. Традиционная узбекская глиняная посуда и деревянная кухонная утварь, использовавшиеся в начале XX века, заменяется фарфоровыми сервизами, хрусталем и никелированными

⁶⁰² Абрамзон С.М. Влияние перехода к оседлому образу жизни на преобразование социального строя, семейно-бытового уклада и культуры прежних кочевников и полукочевников (на примере Казахстана и Киргизии) // Труды Института этнографии. Т. 98. М.–Л., 1973. С.235,248.

кухонными принадлежностями. Появляются ложки. В начале XX века были популярны деревянные ложки, до середины 50-х годов XX века узбеки Ташкента использовали ложки из алюминия, а затем – никелированные. В обиход постепенно входят кастрюли, сковороды, миксеры, кухонные комбайны, микроволновые печи и т.д.

Сервировка стола также меняется, появляются столовые приборы. Сегодня в большинстве узбекских семей используются отдельные тарелки, но в узком семейном кругу едят из общего блюда. Несмотря на то, что изменился материал, из которого сделана посуда, форма остается прежней. Сервировка стола ташкентских узбеков сохраняет свои особенности. Для чаепития подают *пиалы*, для жидких блюд – *косы*. Используются большие блюда – *ляганы*. Хотя хрустальная посуда является нововведением, многие ташкентские узбеки, чтобы подчеркнуть социальный статус семьи, сервируют стол хрустальными бокалами, вазами для салатов, конфет, сладостей и фруктов.

Исторические периоды, сменяя друг друга, накладывали свой отпечаток на изменения в пище узбеков Ташкента. Исследование показало, что более интенсивно узбекская кухня стала меняться в советский период. Направленность пищевого рациона была связана с прогрессом и этническими процессами, протекавшими не путем его ломки, а путем обогащения.

Состав и характер приготовления пищи узбеков складывался в результате взаимовлияния и в тесном контакте с различными (в основном родственными) народами и этническими группами, проживающими длительный период совместно в Среднеазиатском Междуречье.

Трапеза. «В реальной жизни пища обычно выступает в составе трапезы, которая представляет собой конфигурацию компонентов блюд в определенной последовательности и определенном сочетании. В узком смысле слова трапеза является процессом потребления, т.е. центром, ядром, а точнее, интегратором всей системы питания...»⁶⁰³. С.А. Арутюнов отмечал,

⁶⁰³ Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983. С.191.

что трапеза, хотя и редко, все же может состоять из одного вида пищи, но чаще всего это несколько ее видов, включая напитки, в определенной последовательности и сочетании. В этнографические различия между народами в области питания входит различное построение трапез: сколько трапез считается нормальным совершить за день, когда, в какое время дня они происходят, существенно ли они отличаются одна от другой по составу и объему. Неодинаковы у разных народов состав трапезы и порядок, в котором следуют один за другим различные виды пищи в ее составе. Эти различия отчасти обусловлены климатом, а в значительной мере – исторически сложившейся этнографической традицией⁶⁰⁴. Понятию трапеза при характеристике пищи в исследованиях этнографов отводится центральное место. Согласно предложенной М.С. Бердыевым классификации трапез в современной системе питания узбеков, можно выделить два типа: 1) домашние трапезы и 2) общественные трапезы⁶⁰⁵.

Домашние трапезы делятся на два подтипа: 1) повседневная и 2) гостевая, которая отличается от повседневной количеством и качеством приготовляемых блюд⁶⁰⁶. Общественная трапеза представляет собой ритуальную пищу, о которой речь пойдет ниже.

Повседневная домашняя трапеза ташкентских узбеков включает трехразовое питание: завтрак, обед и ужин. Количественный и качественный состав продуктов питания отражает уровень обеспеченности семьи. Как справедливо отмечает А.С. Кочкунов, в семьях, где есть подсобное хозяйство, доля покупных продуктов значительно снижается⁶⁰⁷. Хотя для города Ташкента этот показатель очень высок.

В Ташкенте на завтрак обычно подается масло, молоко,

⁶⁰⁴ Арутюнов С.А. Основные пищевые модели и их локальные варианты у народов России // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001. С.16, 17.

⁶⁰⁵ Бердиев М.С. Трансформация традиционной системы питания у туркмен в наши дни // Советская этнография. № 1. 1985. С.90.

⁶⁰⁶ Там же.

⁶⁰⁷ Кочкунов А.С. Система питания кыргызов // *Sosyal Bilimler Dergisi*. 2003. №8. С.217.

сливки, хлеб. В советское время завтрак обогатился молочными кашами, творогом, сырами, колбасами и т.д. На завтрак также подогревается зачастую то блюдо, которое осталось после ужина предыдущего дня. Обед состоит чаще из менее калорийных блюд (например, *шурпа*), а ужин – более калорийных, например, *манты*, фаршированный болгарский перец и т.д. Но набор блюд на обед и ужин может меняться. Как отмечает А.С. Кочкунов, процесс трансформации системы питания наиболее четко отражается в повседневных трапезах. В связи с утилитарностью и обыденностью эти виды трапезы могут аккумулировать в свою структуру набор продуктов различного происхождения⁶⁰⁸. Если повседневные трапезы в начале XX века включали традиционные блюда, то сегодня утренние, дневные и вечерние трапезы узбеков могут состоять из блюд, приготовленных как из традиционных продуктов, так и из современных. Отличительной особенностью рациона питания ташкентских узбеков является количественный состав приготовленных блюд. На обед и на ужин обычно подается одно основное горячее блюдо. Вторые блюда, которые присутствуют в системе питания русских, украинцев и других народов⁶⁰⁹ отсутствуют, но присутствуют в гостевых трапезах. На десерт подается варенье, сухофрукты, выпечка. Набор блюд, подаваемых на десерт, варьируется и зависит от достатка семьи. В начале XX века в семье среднего достатка к десерту специально ничего не готовили. В настоящее время многие хозяйки из узбекских семей к вечернему десерту готовят различные виды печеного: *чак-чак*, фруктовые пироги, торты.

В исследуемый период подверглись модернизации и способы приема пищи. В начале XX века узбеки при приеме пищи сидели на полу, собравшись вокруг скатерти *достархан*, разостланной на полу, или за столом на коротких ножках (*хонтахта*). Принимая пищу, члены семейного коллектива очень строго придерживались принципа половозрастной сегрегации. Во время

⁶⁰⁸ Кочкунов А.С. Система питания кыргызов // *Sosyal Bilimler Dergisi*. 2003. №8. С.217.

⁶⁰⁹ Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1997. С.306, 307.

повседневного приема пищи отец семейства сидел на почетном месте, рядом располагались домочадцы. Порядок рассаживания за столом как бы указывал на иерархию взаимоотношений между членами семьи, ранжируемую половозрастными отличиями, причем самое удаленное место от входа, так называемый «верх» считалось почетным. Омовение рук и молитва были необходимыми актами застольного этикета. Трапезу начинал хозяин словами «Бисмилло!» («Во имя Аллаха!»), после чего к еде приступали остальные. В застолье главенствовал мужчина: он следил за ходом трапезы, разламывал хлеб и распределял пищу, причем лучшие куски предназначались старшим членам семьи. Торжественными были пятничные трапезы в священный для мусульман день. Богатые время от времени резали к ужину барана и, приготовив обильное угощение, приглашали гостей. Ели руками чаще всего из одной тарелки *ляган*. Бульон и другие жидкие блюда подавали в глиняных керамических чашках. Многие элементы традиционного этикета полностью функционируют в современных повседневных и гостевых трапезах. Во многих узбекских семьях Ташкента до сих пор пищу принимают за низенькими прямоугольными столами, сидят в традиционной позе⁶¹⁰. Однако новшеством является то, что стал повседневным и прием пищи за высокими столами в европейском стиле, в основном в семьях интеллигенции, бизнесменов и молодых. Едят как руками, так и столовыми приборами.

До сих пор после домашней трапезы, как впрочем, и после «гостевой» старшим членом семьи произносится молитва «омин» (дань благодарности Аллаху за еду, а также просьба о благословении умерших предков). 92 % опрошенных узбеков ташкентской *махалли* подтвердили это⁶¹¹. Кроме того, застольный этикет сохраняется по сей день в порядке рассаживания за столом, который является по сути пространственной моде-

⁶¹⁰ Васильева Г.П. Некоторые тенденции развития современных национальных традиций в материальной культуре народов Средней Азии и Казахстана // СЭ. №3. 1979. С.24.

⁶¹¹ Данные этносоциологического исследования отдела этнологии Института истории АН РУз за 2009г.

лью социальных отношений, действующих в семье⁶¹².

А.С. Кочкунов справедливо отмечает, что в повседневной трапезе традиционные и новые элементы органически переплетаются, обновление блюд происходило как за счет модернизации традиционных, так и спонтанно возникшего нового и заимствованного, инновацией также явилось установление точно фиксированного количества трапез в течение дня⁶¹³. Полевые материалы показывают, что в начале XX века среди ташкентских узбеков точно фиксировались утренние и вечерние трапезы, чего нельзя было сказать о дневных. Традиция приема горячей пищи в дневное время среди узбеков ташкентской *махалли* начинает формироваться с развитием общественного питания и под влиянием русского населения.

А.С. Кочкунов отмечает, что повседневные трапезы, утилитарные по своей природе, охватывают широкий набор продуктов. Именно в повседневных трапезах процесс освоения нетрадиционных продуктов питания, заимствования блюд из кухни других народов и их переработка в соответствии с нормами собственной кухни идет наиболее интенсивно⁶¹⁴. Это подтверждают и полевые материалы, показывающие, что заимствованные (например, торт медовик) или модернизированные традиционные блюда (например, *лагман*, который часто ташкентские узбеки делают из спагетти) получают широкое распространение и переходят как в гостевое, так и обрядовое ритуальное угощение. М.С.Бердиев отмечал, что окончательная интеграция инновации в системе питания происходит только тогда, когда она включается также в состав обрядовых по характеру трапез (например, торт в свадебной обрядности. – Г.З.), тем самым отражается в соционормативной подсистеме культуры⁶¹⁵.

⁶¹² Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 1983. С.117.

⁶¹³ Кочкунов А.С. Система питания кыргызов // *Sosyal Bilimler Dergisi*. 2003. №8. С.217.

⁶¹⁴ Там же. С.221.

⁶¹⁵ Бердиев М.С. Трансформация традиционной системы питания у туркмен в наши дни // Советская этнография. №1. 1985. С.90.

Гостевая трапеза является центральным элементом универсальной для всех без исключения народов этнической культуры и института гостеприимства⁶¹⁶, который будучи одной из главных культурных ценностей человеческой цивилизации, оказал огромное влияние на формирование культуры общения между группами людей. Многие стороны института гостеприимства, в частности статус гостя, этикет его обслуживания и т.д., освящались нормами обычного права или существовали в качестве этнических обычаев⁶¹⁷.

Традиционно у ташкентских узбеков сложился высокоразвитый институт гостеприимства; любой гость (даже незнакомый путник) рассматривался как человек, пришедший по воле Аллаха; его следовало радушно принять и угостить.

Традиции гостеприимства, своеобразные у каждого народа, имели почти повсеместно сакральное обоснование: «Гость – посланник Бога». Исследователи центральноазиатских народов высоко оценивали гостеприимство узбеков⁶¹⁸. Основная суть обычая в том, что гостю должны быть безвозмездно предоставлены пища и ночлег. В традиционном сознании гостеприимство имеет большую ценность. Поведение хозяина по отношению к гостю должно быть в высшей степени толерантно, что отражено в пословице: «Гость ступает на порог, и удача идет вслед за ним». Гостя всегда сажают на самое почетное место. Обычай гостеприимства был закреплен *адатом*. Среди узбеков считается очень «неприличным» не пригласить даже случайного гостя на пиалу чая. Угощение – основной момент гостеприимства. Считалось, что если гость примет угощение, то хозяина ждет благополучие. В домах ташкентских узбеков существовала раньше и существует теперь специальная комната для гостей – *мехмонхона*. Она обычно обставляется в традиционном стиле и богаче, чем другие комнаты. Стол, присутствующий в инте-

⁶¹⁶ Першиц А.И. Традиции и культурно-исторический процесс // Народы Азии и Африки. 1984. №4. С.74, 78.

⁶¹⁷ Кочкунов А.С. Система питания кыргызов // *Sosyal Bilimler Dergisi*. 2003. №8. С.221.

⁶¹⁸ Брусина О.И. Славяне в Средней Азии. М., 2001. С.182.

рьере гостевой комнаты, может быть на коротких ножках или в европейском стиле. Для гостей в начале XX века резали барана и готовили плов. Издревле плов у узбеков – центральное блюдо в ритуально-престижных трапезах всех уровней, особенно праздничных и гостевых. Приглашение на плов стало синонимом приглашения в гости, он воспринимался и воспринимается как символ, как неперенный атрибут большого праздничного стола. Ассортимент праздничного стола зависел от социального статуса семьи, ее богатства, но угощение всегда было разнообразным и обязательно включало мясные кушанья.

Существовали известные всем правила приема гостей, согласно которым регламентировали места в помещении, предназначенном для гостя, а также вид угощения. У узбеков принято: чем более уважаемый гость, тем меньше чая наливается в его пиалу. Забота о госте проявлялась в регулярном подливании ему чая. Полная пиала означает пренебрежение: пей быстрее и уходи. По поверью, например, считается, что чай нужно перелить из чайника в пиалу три раза и только после этого можно подать гостю (*чойни кайтар кишиш*). Это объясняется так: во – первых, после таких действий с чаем гость непременно будет приходить почаще; во-вторых, все то плохое, что, возможно, было в чайнике, прошло через семь вод и очистилось. О гостеприимстве говорят и такие поверья: чем чаще готовят праздничные блюда и чем больше людей их попробует, тем хозяйка будет счастливее. Угостить следует любого гостя, даже врага, но вместе с последним не есть. Часть пищи, особенно праздничной, необходимо отдать соседям и нуждающимся. При возвращении взятой взаймы посуды в нее обязательно надо положить что-нибудь вкусное.

По этикету узбеков полагалось, что где бы и когда человек ни ел, он всегда был обязан поделиться пищей с окружающими. Это правило соблюдалось настолько широко, что существовал даже особый термин «доля глаза» (*куз хаки*)⁶¹⁹. Им обозначалась небольшая доля, претендовать на которую имел законное

⁶¹⁹ Народы Средней Азии и Казахстана. Т.1. М., 1962. С.113.

право каждый, на чьих глазах готовилась пища или даже закалывалось животное. При приготовлении пищи, в особенности праздничной или обрядовой, обязательно посылали хотя бы малое количество ее ближайшим соседям и родным. Таким образом поступали и с тем, что приносилось женщинами в виде подарка с различных пиршеств. Первыми фруктами из своего сада и теперь делятся с соседями. Многие из этих обычаев гостеприимства сделались национальной традицией, обязательным требованием народной этики⁶²⁰.

Гостевая трапеза в системе питания ташкентских узбеков отличается от повседневных трапез как по характеру продуктов, количеству и качеству приготовляемых блюд, так и по престижному и семантическому содержанию.

На гостевых трапезах приглашенных гостей, как и в начале XX века, узбеки *махалли* сажают строго по правилам традиционных трапез по половозрастному принципу. Женщины обычно сидят в одной комнате, мужчины – в другой. Это говорит о том, что половая сегрегация до сих пор существует в правилах приема пищи. Следует особо отметить, что в состав хлебных изделий, необходимых на столе, заводской хлеб не включается (но присутствует в гостевой трапезе для случайно прибывшего гостя), за исключением булочных изделий. Во многих семьях для гостевой трапезы готовят *самсу*.

Сервировка и меню традиционной гостевой трапезы ташкентских узбеков в начале XX века была однотипной: чай, традиционные сладости, сухофрукты, традиционные виды хлебных изделий (*катлама*, *бугурсок*, *самса* и т.д.), *нарын*, гороховый суп *мохора*, а также плов.

В современных гостевых трапезах обязательными атрибутами праздничного стола являются чай, кондитерские изделия, сахар (предпочтение отдается прессованному сахару, возможно потому, что он напоминает *парварду*), варенье, каймак, *самса*, печеное (*чак-чак*, различные виды тортов, *пахлава* и т.д.), сухофрукты, *нарын*, плов или *манты*. Такой состав характерен

⁶²⁰ Народы Средней Азии и Казахстана. Т. I. М., 1962. С. 113.

для гостевой трапезы, где гостями являются пожилые люди. Если участниками трапезы являются гости среднего или молодого возраста, то указанный выше состав продуктов на столе дополняется различными мясными и овощными салатами, мясным ассорти, для гостей готовят *нарын*. На первое подается гороховый суп *мохора* или куриный бульон с фрикадельками и мелко нарезанной лапшой.

Главным и завершающим блюдом обычно является плов, символизирующий окончание гостевой трапезы. В качестве основного престижного блюда ташкентские узбеки в гостевой трапезе для гостей среднего и молодого возраста сегодня готовят не только плов, но и другие мясные блюда (болгарский перец, курицу на гриле, тушеное мясо с картофелем и т.д.). Иногда на таких трапезах присутствуют крепкие напитки. М.С. Бердиев характеризует спиртные напитки как атрибут веселого пиршества, т.е. как вещь со знаком «радость», в силу этого все более приобретающая престижность только в гостевой и праздничной трапезе, в отличие от поминальных⁶²¹. Мужчины и женщины за гостевым застольем обычно сидят за одним столом, но иерархия рассаживания соблюдается по-прежнему довольно строго.

Таким образом, материалы показывают, что гостевые трапезы ташкентских узбеков модернизировались, коснувшись сервировки стола, состава блюд и т.д., однако половозрастная организация трапезы, престижность плова и мясных блюд продолжает носить традиционный характер.

Народные традиции дольше всего сохраняются в национальной кухне и в народном застольном этикете. Даже в городских условиях всепоглощающей и нивелирующей европейской цивилизации и при утрате многих национальных особенностей (одежда, утварь, домашняя обстановка и т.д.) продолжает жить привязанность к пище предков, особенно к праздничным блюдам.

⁶²¹ Бердиев М.С. Трансформация традиционной системы питания у туркмен в наши дни // Советская этнография. №1. 1985. С.93.

Исследование пищевой культуры ташкентских узбеков показывает, что постепенно меняется матрица традиционного общества, это связано в первую очередь с изменением сознания людей под воздействием социально-экономических, исторических, религиозных, политических и других процессов, происходящих в обществе.

2. Обрядовая пища: функциональная значимость и изменения

Этнический облик духовной культуры носителей складывается из различных компонентов, являющихся своего рода «этническими показателями», «этническими признаками», «этническими определителями». В качестве отличительных этнических маркеров выступают религия и мифология, которые оказывают влияние как на интеллектуальную сторону человеческого сознания, так и на его эмоции, что выражается в совокупности действий – в обрядах и обычаях, в определенных формах быта и традициях⁶²². Вера в сверхъестественные силы и потусторонний мир – стержень любой религии. «Не пытаясь уже давно объяснить материальный мир, – отмечал С.А. Токарев, – религия ... претендует на общее осмысление жизни... и в первую очередь – на решение вопроса: откуда зло в мире и как с ним надо бороться»⁶²³.

Люди на протяжении истории всегда пытались защитить себя от всего «злого», «чужого». С этим обстоятельством связано большинство обрядов и их символов. Суть обряда в том, что вещественное, здешнее, сегодняшнее – на какое-то ограниченное время и в какой-то мере приобщается к невещественному, нездешнему, вечному и освящается им.

Обряд – это символическое действие или ритуальное поведение его участников; это элементы материальной культу-

⁶²² Бунаков В.А. «Мир невидимых» по традиционным воззрениям хакасов (духи Среднего Мира в хакасских традиционных представлениях XIX – XX вв.) // Журнал Шаманство. URL: http://shamanstvo.ru/shamanism/spirit/spirit_06.htm

⁶²³ Токарев С.А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) // СЭ. 1979. №3. С.92.

ры в виде ритуальной пищи, одежды, атрибутики и речевого поведения участников обряда в словесном или музыкальном выражении⁶²⁴.

Кулинарный код. Наиболее распространенным и выразительным является кулинарный код обряда. По мнению П.А. Орлова, практически не встречаются ритуалы или обряды, структура которых не предусматривала бы приготовления угощений и их распределения среди присутствующих⁶²⁵. Состав ритуально-обрядовых трапез включал раньше и включает сейчас определенный набор блюд в зависимости от характера обряда, где почти каждое блюдо – символ. «Кулинарные коды» содержат в себе множество значений для установления контакта между человеком и потусторонним миром, гармонизации взаимоотношений с космосом. Например, включение пищи в ритуал жертвоприношения, по поверьям ташкентских узбеков, помогало достичь связи с силами «неземного» мира. Самыми устойчивыми и традиционными по составу блюд на протяжении веков оставались общественные, особенно погребально-поминальные, трапезы. Традиции символизма ритуальных трапез уходят в глубь веков, истоки которых берут начало в древних верованиях. Несмотря на то, что многие идеи ислама и доисламские верования противоречат друг другу, мусульманский мир вобрал в себя множество символов и знаков, которые сегодня воспринимаются как часть исламской веры. Другими словами, в магическом осмыслении пищи нашел своё особенное отражение религиозный синкретизм⁶²⁶ – переплетение доисламских и исламских представлений, часть которых со временем получила иные толкования или сохранилась как традиция, хотя участники трапезы не всегда четко осознают её смысл.

⁶²⁴ См. об этом: Чистов К.В. Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора. Свадебный обряд // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974. С.78.

⁶²⁵ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.170.

⁶²⁶ Богатырев П.Г. пишет, что данный термин вводится в научный оборот М. Арнаутовым. См.: Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1972. С.198.

В основе «кулинарных кодов», составляющих основу ритуальной пищи, лежит вера в то, что через нее можно повлиять на человека, его судьбу, общину. Такого рода религиозные верования занимали важное место в мировоззрении древнего человека. Восприятие мира членами традиционной общины на протяжении XX и начала XXI века почти не изменилось. Для общества, ориентированного на такие традиционные формы регуляции, как ритуал и обычай, действующие нормы и правила считаются унаследованными от предков и уже поэтому имеют императивный характер для любого члена группы⁶²⁷. Этнологи Р. М. Берндт и К. Х. Берндт пишут об австралийцах: «Общепринятые стандарты поведения у аборигенов считаются наследием прошлого. По их представлениям, великие мифические предки создали тот образ жизни, который ведут теперь люди. И так как сами мифические предки считаются вечными и бессмертными, таким же неизменным, раз и навсегда установленным, должен быть и существующий уклад жизни»⁶²⁸. Ссылка на закон предков («так делали раньше», «так установили предки») – основной и универсальный способ мотивации действий в данной системе поведения. По словам Ю. А. Левады, это первый и последний «аргумент» в пользу именно такого, а не другого решения ситуации⁶²⁹. Другой мотивировки и не требовалось. Вопрос «почему так, а не иначе?» попросту не имеет значения, так как весь смысл традиции состоит в том, чтобы делать так, как это было сделано «в первый раз»⁶³⁰. Подобная универсальная мотивация действий – следствие такого совмещения диахронии и синхронии, при котором прошлое (миф или мифологизированное предание) выступает в качестве объяснения настоящего, а иногда – и будущего⁶³¹.

В традиционной узбекской общине Ташкента ритуалы втор-

⁶²⁷ Байбурын А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С.9.

⁶²⁸ Берндт Р. М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. М., 1981. С.255.

⁶²⁹ Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965. С.111.

⁶³⁰ Байбурын А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С.10.

⁶³¹ Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественных наук в древности. М., 1982. С.12-13.

гаются в жизнь человека задолго до его рождения и завершаются не сразу после его смерти. Религиозные обряды и ритуалы ташкентских узбеков, где причудливо переплетаются как доисламские верования, так и исламские культы, основаны на пищевом символизме.

Обряд Мушкулькушод. Среди женщин оседлого населения Средней Азии широко распространен обряд, посвященный «святой Бибимушкулькушод» (госпожа Разрешительница затруднений), совершаемый для исполнения желаний и решения различных проблем. Он обычно проводится по средам и включает в себя чтение под началом руководительницы обряда (*отин-ойи*) легенды о Бибимушкулькушод, рецитацию сур и славословий Аллаху. Легенда повествует о бедном лесорубе, которому «святая» Бибимушкулькушод помогла стать состоятельным и удачливым человеком⁶³². На этом обряде *отинойи* (женщина – служитель исламского культа, проводящая религиозные обряды среди женщин) читает суры из Корана на приготовленную пищу. Употребление такой пищи должно способствовать разрешению возникших проблем.

На Мушкулькушод в начале XX века готовили *кора шурва* (суп из жареной муки с помидорами, без мяса). На *достархане* во время данного обряда обязательен *ширмой нон* (сдобная лепешка). Число лепешек должно быть четным. Обязательной принадлежностью угощения во время обряда Мушкулькушода является изюм (*мауз*). О сухом винограде говорят: «*жаннатдан келган*» (райское угощение). Во время чтения молитвы женщины очищают кишмиш от плодоножек и заворачивают их в вату с тем, чтобы опустить в реку или арык, течение которых направлено на восток. Опуская их в воду, женщина говорит: «*Сувдай юзим еруг булсин*» (пусть лицо мое будет светлым и чистым как вода). Пища, принесенная с таких обрядов, приобретала качество оберега. Уплывающие хвостики сухого винограда символизируют «зло». Река в данном случае выступает в роли «добра».

⁶³² Ислам на бывшей территории Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып.4. М., 2003. С.56.

«Зло» должно уплывать в противоположную от Мекки (запад) сторону. У узбеков Кашкадарьи плодоножки сухого винограда относят на мельницу и бросают в муку. В этом случае символом «добра» является мука, в которой «зло» должно как бы раствориться. После проведения этого обряда, по народному поверью, открывался путь к решению возникших проблем. Кишмиш в данном случае наделяется особенной силой.

Обряд Мушкулькушод продолжает бытовать в Ташкенте до настоящего времени. Но нужно отметить, что обрядовый набор блюд несколько изменился. Вместо *кора шурва* сегодня в качестве обрядового блюда готовят *чучвару* (пельмени). Можно предположить, что замена блюд произошла в результате улучшения экономического благосостояния людей. Структура обряда в целом остается прежней. Основной «большой» обряд предвещают 6 мини-обрядов – ритуалов в течение шести недель каждую среду. Совершеннолетний член соседской общины, независимо от пола и возраста, обращается к *отинойи* с просьбой разрешить те или иные проблемы. Она читает легенду о Мушкулькушод на принесенные им кишмиш, лепешки, хлеб и соль. Во время рецитации сур из Корана пришедший очищает кишмиш от «хвостиков» и бросает их в воду. Продукты, хлеб, чай, соль используются в повседневной пище. В седьмую среду на обряд Мушкулькушод приглашается несколько женщин или мужчин в зависимости от пола проводящего обряд. Обязательной принадлежностью обрядового стола являются пельмени, так же, как и кишмиш. Пельмени здесь – дополнительный символ развязывания проблем. Необходимый ритуал на обряде – чтение легенды о Мушкулькушод и очищение кишмиша от плодоножек.

Обряд **Мавлюд** также распространен в Ташкенте. Его ташкентские узбеки посвящают умершим предкам. Первоначальный его смысл – день рождения Пророка Мухаммеда. В действительности это дата смерти Пророка, совпадающая, по преданию, с днем его рождения, что накладывает отпечаток на характер мероприятия. Праздник сопровождается чтениями

молитв и проповедей, угощениями и подношениями духовенству. Считается богоугодным делом рассказывать или слушать в этот день о деяниях «Посланника Аллаха», о чудесах, предшествовавших рождению Мухаммеда. Кроме чтения Корана, молитв и раздачи милостыни, празднование годовщины знаменуется чтением вслух поэм, посвященных Пророку и известным как *мавлюд*.

В начале XX века обряд Мавлюд проводился в мечетях, а сейчас его проводят в домах. Сегодня в Ташкенте обряд Мавлюд проводят в честь 63-летия. Считается, что Пророк прожил до 63 лет. Этот обряд в Ташкенте называется Мавлюд-шариф.

В исследуемом регионе Мавлюд стал также частью цикла похоронно-поминальных обрядов. Он отмечается на седьмой день после смерти. Иногда этот обряд проводят перед свадьбой, после родов дочери или невестки. Но сейчас его чаще называют *худоя*. Во время Мавлюда на скатерть (*достархан*) ставится поднос с разными сладостями, фруктами. Обязательными считаются сахар, а также сладкая вода (*шарбат*), которую наливают в два специальных национальных конусообразных сосуда для потребления жидких блюд (*коса*). В конце обряда эту воду женщины по очереди отпивают. Во время обряда *отинойи* читает молитву из Корана, благодаря чему все угощения обретают ореол святости. Для сравнения отметим, что в кишлаке Миндон Ферганской области обязательным блюдом для угощения гостей в этом обряде считается рисовая каша (по словам респондентов, любимое блюдо Пророка) и молоко, которое в течение обряда отпивается участницами ритуала. В данном случае сладкая вода или молоко символизируют молочные реки, которые польются после совершения обряда с еще большей силой в сторону умерших предков и подарят благополучие живым.

С помощью молитв и посредством пищи осуществляется и ритуал посвящения в *отинойи*, который бытует и сегодня. При совершении обряда обязательным считается принесение в жертву барана или петуха. Кроме того, на *достархан* во время

обряда ставится 11 лепешек, 11 видов фруктов и овощей, 11 штук *сомсы*, 11 штук жареных пельменей (чучвара), 11 штук изделий из теста (коттирма, юпка), рисовая каша и *холвайтар* в 11 тарелочках. После обряда посвящения в *отинойи* вся приготовленная пища раздается детям-сиротам. Существовал и обряд посвящения в *фолбин*, *киначи*. Тогда на *достархан* ставились те же блюда, но в меньшем количестве: в данном случае фигурировали цифры 7 и 3. Как отмечалось выше, четные и нечетные числа в разных традициях интерпретировались по-разному. В узбекской культуре счастливыми считаются четные числа, а нечетным приписывается божественная сила, так как, считается, эта лишняя единица – дар Аллаху. Нечетное количество блюд на поминальном столе объясняется пограничным (между живым и потусторонним миром) статусом обряда. Можно предположить, что фигурирование в обрядах *киначи*, *фолбин*, *отинойи* чисел 3, 7, 11 по возрастающей, подчеркивает низкий и высокий статусы каждой из участниц религиозных обрядов. Согласно учению Пифагора, сущность тройки состоит в том, что она рождает новое состояние, выводящее мир на качественно иной уровень. Семерку пифагорейцы называли достойной поклонения. Она считалась числом религии, потому что человеком управляют семь небесных духов, которым он делает приношения. Семерку часто называют числом жизни, потому что полагали, что человек, рожденный через семь месяцев после зачатия, живет. Одиннадцать в сакральном смысле является числом, символизирующим понятие очищения, знака жизни и смерти, открывающего путь в высшие сферы бытия⁶³³. Суфийская традиция придавала большое значение также числу одиннадцать, считая его основным в своем числовом символизме, где оно означало одно из имен Аллаха⁶³⁴.

С течением времени обряды и обычаи трансформируются, забывается их первоначальный смысл. Особенно это характер-

⁶³³ Цит. по: Ключников С.Ю. Священная наука чисел. М., 1996. http://new-numerology.ru/books/kl_5.htm

⁶³⁴ Там же.

но для городских жителей, где процесс урбанизации затронул все сферы жизни.

Обряд Иптор. В дни *уразы*⁶³⁵ как раньше, так и теперь проводится обряд *иптор*. Неотъемлемой частью пищевого ассортимента является вода, которую ставят на *достархан* в косе. Перед едой обязательно отпивают глоток этой воды (*иптор суви билан огиз очии*). В мусульманском мире считается, что на эту воду роняют свой свет ангелы, поэтому ни одна ее капля не должна упасть, так как вода считалась священной. Среди верующих существует также понятие *чилляясин суви*. Эту воду брали в домах у семи святых людей, и муллы читали на нее суру «Ясин» 40 раз. Больной, выпив этой воды, должен был поправиться.

Таким образом, пища в обрядах и ритуалах играет роль посредника между человеком и силами, управляющими судьбой, к которым относят предков, духов предков (и Аллаха. – Г.З.). Через операции с пищей, так же как и через молитвы, человек вступает в тесные контакты с неземными силами и постоянно поддерживает с ними связь – для самоуспокоения, обретения относительной уверенности в будущем⁶³⁶. Пища в обряде – медиатор между человеком и неземным миром⁶³⁷.

Обряды жертвоприношения. Пищевые и все другие приношения – своего рода правовой акт или тип сделки между человеком и божеством, когда жертва предлагается взамен тех или иных благ⁶³⁸. Важным в этом смысле является обычай жертвоприношения.

Жертвоприношение у узбеков должно было совершаться по определенным правилам. Одним из них являлось то, что голова животного в момент его принесения в жертву должна быть

⁶³⁵ Интересную мысль высказывает Фрезер. Он отмечает, что идея морального и духовного возрождения, символизируемого омовением, постом была позднейшим истолкованием очистительных обрядов, которые проводились еще в доисламской культуре.

⁶³⁶ Бгажников Б.Х. Культ пици и пищевой аниматизм // ЭО. №2. 2001. С.106.

⁶³⁷ Топоров В.Н. Еда // Советская Энциклопедия. Т.1. М., 1991. С.427.

⁶³⁸ Казанский Б.В. Бытовые основы жертвоприношения // Религия и общество. М., 1926. С.105; Бгажников Б.Х. Культ пици и пищевой аниматизм // ЭО. №2. 2001. С.106.

направлена на запад (*кибла томон* – в эту сторону мусульмане направляют свой взор, когда читают намаз), над жертвой читается молитва.

Во время *Курбон Хаита*⁶³⁹ состоятельные люди приносили в жертву Аллаху барана и готовили из него ритуальное блюдо *халиса*, или *халим*. Обряд жертвоприношения *худоя* или *кон чикариши* проводится и сегодня. Он совершается перед постройкой дома и после нее, перед свадьбой, в связи с рождением ребенка, при проведении ритуала посвящения в *отинойи* и с другими важными событиями. Главным смыслом обряда *худоя* является пролитие крови жертвенного животного (*кон чикариши*). Часть мяса животного или птицы должно употребляться во время проведения обряда, другая часть должна быть роздана бедным семьям.

Целой серией жертвоприношений ознаменовывалась смерть человека⁶⁴⁰. Культ предков у узбеков сложился в далеком прошлом. Старшее поколение и сейчас еще верит, что родственники умершего должны заботиться о своем усопшем, умиловать его, помнить, что он нуждается в заботе, в противном случае в семье не будет благополучия, радости и счастья. Культ предков до настоящего времени находит свое выражение в соболезновании родителям и родственникам усопшего, в обряде жертвоприношения, приготовлении поминальной пищи в честь усопшего в день похорон на 3, 7, 20, 40 дней, годовичных поминках, в чтении Корана возле могилы умершего, проведении обряда *ис чикариши* (выпустить дым) по четвергам. По поверью, запах жареного мяса или просто запах раскаленного масла считается угощением для духов предков, которые в этот день приходят в дом. Печали и неудачи в семье ташкентские узбеки связывают с недовольством их умершего предка тем, как о нем заботятся живые. Среди жителей традиционной общины существовали и сейчас существуют обязательные по-

⁶³⁹ *Курбон Хаит* – перевод с арабского термина *Лид ал-Фитр* (Праздник жертвоприношения) на узбекский язык.

⁶⁴⁰ Бгажноков Б.Х. Культ пищи и пищевой аниматизм // ЭО. №2. 2001. С.107.

минальные блюда (о них будет сказано ниже) и ритуалы, связанные с их приготовлением.

Приготовление пищи в похоронно-поминальном цикле сопровождалось определенными ритуалами. В первые дни в доме умершего нельзя было готовить пищу. Можно предположить, что это связано с огнепоклонством, остатками зороастрийской веры. По поверью язычества, огонь не должен был оскверняться присутствием мертвого тела. В доме умершего еда в течение трех дней не готовится, её готовят соседи, родственники. Эта традиция продолжает бытовать в Ташкенте и сегодня. Но можно говорить об изменении набора блюд, которые готовят родственники и соседи в день похорон и первые дни после смерти. В начале XX века это были в основном *мастава* (рисовый суп), *мошхурда* (рисовый суп с добавлением маша – сорт бобовых), с середины XX века – плов. В наши дни ко всем этим блюдам добавилась *самса* (пирожки с мясом).

В день похорон и в поминальные дни обязательно готовится *халваитар* (мука, жаренная в масле с добавлением воды), что считалось «*савоби уликка тегади*» (помощь умершему в освобождении от грехов). *Халваитар* считается священной пищей. Женщина, готовящая это блюдо, не должна ни с кем разговаривать (так как в это время, когда она готовит, идет «*саволжавоб*» – ответы умершего на вопросы Аллаха). По мнению Б.Х.Кармышевой, *халваитар* – это бальзам для ран покойника (*халваитар ёрилган жойларига малхам бўлар экан*). Его приготовление в Ферганском регионе преследовало цель – облегчить страдания покойника, который к 40 дням распухает и кожа его начинает трескаться⁶⁴¹. Такие же представления существовали среди ташкентских узбеков.

М.Д. Алексеевский, анализируя мировоззрение русских крестьян, отмечал, что мертвые (определенный покойник или умершие предки в целом) в символическом плане – ключевые фигу-

⁶⁴¹ Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С.154.

ры обрядового застолья. Обладая особым статусом и «силой», они могут как навредить живым, так и обеспечить их благополучие⁶⁴². Это утверждение имеет аналогию с представлениями ташкентских узбеков, которые в комнате, где происходит поминальное застолье, вешают или кладут на возвышение (стул, тумба, диван и т.д.) тюбетейку, *чопон* или другую одежду (последние 5 лет можно было наблюдать, что рядом с одеждой ставят фотографию умершего) как бы «замещающие» его. Считается, что покойники, а вернее их души, нуждаются в пище как и живые люди, поэтому их угощению уделяется особое внимание.

Существуют два объяснения, для чего необходимо «кормить» покойника: во-первых, – «задабривание» умершего, обеспечение его едой на том свете, во-вторых, угощая покойника, живые выделяют ему его «долю». При этом «задабривание» более актуально в поминальной обрядности, а выделение «доли» – в похоронной, когда умерший только начинает путь на тот свет. Кормление покойника бывает прямое и опосредованное. В первом случае умершему несут еду на кладбище, которую никто не трогает. Во втором – кормят не самого покойника, а его символических «заместителей»: священнослужителей кладбища, нищих, птиц и т.д.⁶⁴³.

В Ташкенте еще в начале XX века бытовал обычай, согласно которому еду и посуду (чайник и пиалы) оставляли на могиле умершего. Косвенным подтверждением этого может явиться и то, что нами был зафиксирован аналогичный обычай в Ташкентской области в поселке Красногорск, находящемся в 30-ти км от Ташкента. Когда исчез этот обычай в Ташкенте, установить не удалось. Но ритуал подношения еды и посуды священнослужителям на кладбище остается в Ташкенте и в настоящее время.

По обычаю, до похорон никто к еде не притрагивается. После того, как умершего похоронят, разрешается пить чай и есть

⁶⁴² Алексеевский М.Д. Покойник как символический участник крестьянской поминальной трапезы // Проблемы изучения фольклора и русской духовной культуры. Сборник научных статей. Орел, 2008. С.28-34.

⁶⁴³ Там же.

халваитар, делается плов (*палов*). В начале XX века и до его середины в день похорон не готовили. В 90-е годы XX века появилась тенденция исчезновения обряда приготовления *халваитар* в день похорон.

Согласно традиционным верованиям ташкентских узбеков, чем больше пищи будет съедено на поминальных трапезах, тем лучше для умершего. Идея обеспечения пищей покойника через трапезу живых сородичей еще жива. На большинстве поминок, особенно на годовщине смерти, она довольно активно поддерживается родственниками покойного, которые настаивают на обильной еде. Вместе с тем уже на рубеже XX – XXI веков наметилась тенденция к сокращению количества блюд во время трапез в день похорон, в третий, седьмой и даже в сороковой дни. Это было следствием влияния морально-этических норм ислама, прогрессирующей доминанты религиозных молитв в комплексе представлений, связанных с «обеспечением благополучия покойнику». Сегодня многие семьи проводят обряд *эхсон*, отдавая дань умершему человеку. Другие поминальные мероприятия могут не проводиться. Обряд *эхсон* включает в себя трапезу, на которую отдельно собираются женщины и мужчины. Он предполагает приготовление плова как основного блюда, хотя для женщин готовится *самса*, *мохора* (гороховый суп), ставятся на стол печеное и традиционные сладости. К мужскому столу к плову подается салат из овощей, сладости. Сервировка стола отличается от праздничной. Из столовых приборов – на столе только ложки.

В обрядах жертвоприношения прослеживается двойственность, присущая древним верованиям: получить помощь и в то же время оградить себя от возможного вредного влияния представителей «неземного» мира. Эта амбивалентность особенно четко выступает в отношении к умершим, которых «угощают» едой дома, приносят её в жертву, стараясь их умиловить и приобщить к семейным заботам. В XX веке основное жертвоприношение делает семья, для того, чтобы упорядочить своё положение не только в обществе, например, в территориаль-

ной общине (*махалле*), но и в потустороннем мире. В Ташкенте в начале XX века в богатой семье закалывали лошадь, семья среднего достатка приносила в жертву барана.

Таким образом, накормив духов запахом пищи, пищей, а часто принеся в жертву животное и пролив кровь, считалось, можно задобрить духов и достичь желаемой цели (предотвращение несчастий, болезни, разрешение проблем).

Этнографы неоднократно отмечали, что развитие культа умерших, в том числе и культа предков, в основном присуще земледельческим народам, эта взаимосвязь, как отмечал В.Я.Пропп, нашла наиболее яркое выражение в древнегреческих верованиях: умершие, как и божества, обитавшие в земле, могли влиять на урожай. По мнению В.Я. Проппа, распространение этого взгляда не могло происходить путем заимствования, а должно было означать существование некоторой закономерной связи между формами труда и мышления⁶⁴⁴.

Этнолог Р.Смит, считает, что жертвоприношение было формой общения членов рода между собой и с божеством рода. Приготовление жертвенного животного – это совместная родовая трапеза, которая является знаком, декларирующим со товарищество⁶⁴⁵.

Таким образом, как отмечал В.П.Орлов, в ритуале общественного жертвоприношения пища являет собой то жизненное начало, вокруг которого временно объединялись люди и сверхъестественные силы, с её помощью снималась жёсткость бинарных противопоставлений.⁶⁴⁶ Люди также получали свою долю приобщенной к Космосу пищи, свою долю жизненной силы Мира с одной стороны, и бога – с другой. Каждый хозяин дома и гость пробовал по ложке благословенной пищи,

⁶⁴⁴ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1995. <http://mirknig.com/knigi/history/1181229720-russkie-agrarnye-prazdniki-opyt-istoriko.html>

⁶⁴⁵ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения (Smith Robertson. Lectures on the religion of the Semites. L., 1907). http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/comporative_bogoslov/eliade/10.php

⁶⁴⁶ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс...канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.172.

отпивал молока или воды и т.д. Затем все приступали к еде. Особая ответственность, торжественность этого акта подчёркивалась тишиной; ритуальным молчанием, царящим во время еды. Остатков освящённой в ходе ритуала пищи никогда не оставляли – несли домой, где делили между членами семьи, которые по каким-либо причинам не участвовали в молении⁶⁴⁷. Считается, что пища, принесенная с определенных обрядов, посвященных умершим предкам, – священна.

Важнейшая черта трапез обусловлена также социальными аспектами. «Любая совместная трапеза... есть не просто коллективно организованное насыщение. В любом случае – это в то же время действие с определённым знаковым содержанием... Оно включает в себя констатацию того, что собравшиеся принимают и разделяют определённые установленные традицией... нормы поведения, следовательно, принадлежат к одной культурной общности и проявляют определённый минимум благожелательности друг к другу»⁶⁴⁸. Обряд совместного ритуального употребления жертвенной пищи устанавливал и подчёркивал отношения особой близости его участников⁶⁴⁹.

Пищевая символика. Свадебный ритуал – один из наиболее сложных комплексов традиционной бытовой культуры. У ташкентских узбеков жених на свадебном пире пробует плов из большого *лягана* (блюдо) и оставляет его для невесты с подругами, которые доедают плов. Вторым *ляганом* с пловом жених угощает холостых друзей. После контакта с женихом плов приобретает как бы особую энергетику, магическую силу, данную свыше, способную передаваться другим людям, символично открывая путь к переходу несемейных подруг и друзей будущей семейной пары в другую социальную группу.

У ферганских узбеков и таджиков на свадебном пире сваты крадут чашки или любой другой вид посуды. Это не считается предосудительным и объясняется тем, что таким образом

⁶⁴⁷ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.172.

⁶⁴⁸ Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983. С.191.

⁶⁴⁹ Орлов П.А. Указ.соч. С.173.

можно получить частицу счастья, благополучия этого дома⁶⁵⁰. По мнению Н.Ж. Шахновой, корни этих обычаев связаны с древними представлениями о том, что с помощью пищи или предмета можно воздействовать на человека.

В свадебном церемониале пища входила в обрядовые действия, закрепляющие обязательства жениха и невесты, служила одним из способов символизации связей между ними⁶⁵¹.

Во время обряда *салом* ташкентские узбеки опускают руку невесты в муку или в масло, чтобы руки были *ёгли ва унли* (этот ритуал проводился для того, чтобы невестка, пришедшая в семью мужа, умела хорошо готовить). Ритуальное обмазывание мукой или маслом на свадебных торжествах было известно в прошлом и другим тюрко-язычным народам. Так, у узбеков – карлуков, если родители невесты оставались довольны стараниями родственников жениха, то мазали им губы мукой, если нет – золой⁶⁵².

Обрядовая пища, общая трапеза служат выражением определенных взаимоотношений между людьми, их общностями – родственными, социальными, религиозными, профессиональными, возрастными и т.д.

Важную роль в обрядах различного порядка играет хлеб. Например, во время предсвадебного церемониала *фотиха* (благословение жениха и невесты) хлеб (*нон*) – символ соединения. В знак согласия на брак сваты разламывают лепешки и раздают их гостям, сидящим за столом (обряд *нон синдириши*). О.М. Фрейдберг отмечала, что среди жителей Древней Греции деление мучной жертвы на частицы понимается как расчленение животного⁶⁵³. Следуя семантической логике, можно предположить, что хлеб в обряде *нон синдириши*, представляет собой жертву, и корни этого ритуала лежат в обряде жертвоприношения.

⁶⁵⁰ Шахнова Н.Ж. Символические аспекты традиционной свадебной трапезы казахов // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С.179.

⁶⁵¹ Там же. С.179, 180.

⁶⁵² Шаниязов К.Ш. Узбеки–карлуки. Ташкент, 1964. С.148.

⁶⁵³ Фрейдберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С.58.

Как отмечал В.П. Орлов, в мифологическом контексте хлеб осмыслялся и как символ жизни. С ним связывались представления о достатке, семейном счастье, коллективной доле. Хлеб являл собой концентрированное выражение своего, домашнего, и шире – «своего» человеческого. Это тот необходимый минимум культуры, её олицетворение, с которым человек чувствовал себя в безопасности, находясь за пределами Дома⁶⁵⁴. Путник всегда, покидая дом, откусывает от лепешки кусочек, берет ее с собой в дорогу. В доме путешествующего (например, сын, уехавший на службу в армию и т.д.), по обычаю, лепешка хранится до его возвращения. У изголовья младенца кладут хлеб, вынося новорожденного на улицу, прикрывают ему грудь лепешкой, которая должна защитить от злых духов. Когда невесту провожали в дом к мужу, ей к пояснице привязывали лепешку. Представления о хлебе как о символе защиты бытовали и у других народов⁶⁵⁵. У удмуртов недавно родившая женщина, впервые выходя из дома, обязательно съедала кусок хлеба⁶⁵⁶.

В традиционной узбекской культуре хлеб нельзя выбрасывать, наступать на него, потому что он имеет статус особой «святости», и Аллах может прогневаться на такого человека и покарать его.

Б.Х. Бгажноков отмечал, что наделяя пищу важными антропоморфными свойствами, человек включает ее в число наиболее активных персонажей сложного действия, конечная цель которого – преодоление страха и тревоги, достижение внутреннего согласия и гармонии с миром и с самим собой⁶⁵⁷.

Часть религиозно-магических обычаев, связанных с пищей, отражает отголоски демонологических верований. В начале

⁶⁵⁴ Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.185.

⁶⁵⁵ Прокопьев М.П. Сельское хозяйство вотяков Мамадышского кантона Татарской Республики к 1924 г. // Вотяки. Вып.1. М., 1926. С.10; Христолюбова Л.С. Предметный мир обрядов // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX–XX вв. Ижевск, 1991. С.171; Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928. С.152.

⁶⁵⁶ Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928. С.27.

⁶⁵⁷ Бгажноков Б.Х. Культ пищи и пищевой аниматизм // ЭО. №2. 2001. С.106.

XX века существовал обычай, когда, заботясь о здоровье больного, готовили *шовлю* (рисовая каша с мясом) и оставляли ее у арыка для духов (*арвохлар*), пытаясь задобрить их для того, чтобы больной поправился. Такой обычай сохраняется до сих пор среди жителей старшего поколения *махалли* Самарканд дарваза в Ташкенте. Например, пшеница (*дон*) использовалась в поминальных обрядах. В начале XX века существовал такой обряд как *довра*. Когда могильщик проезжал один круг на коне вокруг дома умершего, ему кроме оплаты деньгами давали два пуда зерна (*дон*). Считалось, что таким образом грехи умершего отмывались или откупались. В Кашкадарьинской области для искупления грехов умершего пшеницу приносили мулле на блюде. *Мулла* брал все грехи умершего на себя, а пшеница существенно пополняла недельный семейный бюджет. Обычай *довра* существовал, предположительно, до середины 30-х годов XX века и был заменен на другой в начале 40-х годов XX века, когда во дворе, где был покойник, на фруктовое дерево стали вешать узелок с рисом, т.е. зерна пшеницы были постепенно заменены рисом. Сегодня обряд *довра* сохранился лишь в воспоминаниях людей старшего поколения.

Пищевой символизм использовался и в детской обрядности. Пшеница, по поверью, служила быстрому выздоровлению ребенка – ее насыпали в рубашечку новорожденного *чилла-куйнак*, которую обвязывали и опускали в какой-либо водоем: по мере набухания зерен ребенок должен был поправиться. Для предотвращения болезни ребенка, находящегося в периоде *чилля*, варили нечетное количество (3-5-7-9) лягушек, и в этой воде купали его. В такой же воде купается и делает три глотка внутрь мать, если она заболела в период сорокадневия⁶⁵⁸.

Когда ребенок начинал ходить, между ног у него пропускали лепешку – *кульча*. Если у ребенка на затылке появлялась лысина, а это характерно для детей долго находящихся в *бешике* (колыбель), готовили *хасиб* (колбаса), размером с го-

⁶⁵⁸ Архив отдела этнологии Института истории Ан РУз // Ручкопись: Садгян И.М. Детская обрядность узбеков.

ловку ребенка, которую наполняли мясным фаршем с рисом. Быстрому заживлению родничка новорожденного, по мнению респондентов, способствовало приготовление *юпка* (тонко раскатанные лепешки, жаренные в масле). *Юпка* также готовили в целях оберега новорожденного от «злых» духов, на 5,9,11 день рождения. В эти дни также пекли *челпак* (тонкая лепешка, жаренная в масле), *кулча* (маленькая лепешка), *3 самсы*. В период *чилла* также зажигали три свечи (*чирок*) и ставили в трех местах с едой. Когда ребенка укладывали в *бешик* (колыбель), рядом в качестве оберега клали специально испеченную лепешку. Считалось, что если откусить кусочек от этой лепешки, то не будут болеть зубы. В начале XX века существовало поверье, что если по той или иной причине беременная женщина 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. Данные примеры показывают, что пища наделяется как бы способностью сочувственного отношения к людям, к душам умерших, она забирает все плохое – грехи, болезни и т.д. Такой же способностью пища наделяется и в ритуалах лечения, которые проводит *киначи*. В традиционной культуре причиной многих болезней считается «плохой глаз» (*куз тегди*). *Киначи* снимают «сглаз» при помощи хлеба.

Таким образом, пища как бы оживляется, наделяется душой традиционным сознанием. Это явление Б.Х. Бгажноков определяет, как пищевой аниматизм⁶⁵⁹ и справедливо отмечает, что всевозможные операции с различными видами пищи становятся в итоге важной составной частью активности, направленной на утверждение гармонии жизненных связей и отношений⁶⁶⁰, а сама пища, попадая в систему обрядов и ритуалов, приобретает статус ритуальной.

Статусом ритуальности наделялись пища и напитки, приготовляемые в дни праздников. Например, полезной для здоровья

⁶⁵⁹ Бгажноков Б.Х. Культ пища и пищевой аниматизм // ЭО. №2. 2001. С.104.

⁶⁶⁰ Там же. С.111.

считалась ритуальная вода, приготовленная из сухого урюка в дни Навруза, а также священное блюдо – *сумаляк* (сладкая киселеобразная масса, приготовляемая из молодых ростков пшеницы, масла и муки). С давних времен существует поверье, что человеку, испробовавшему *сумаляк*, в течение года будут сопутствовать удача и благодать. С точки зрения топонимики первый слог в слове *сумаляк* связан со слогом «си». «Си» в переводе с таджикского – тридцать. Отсюда возникла легенда о 30 ангелах, которая гласит: 30 ангелов кружат над котлом, когда готовится *сумаляк*, и следят за тем, чтобы он получился вкусным.

В древности существовал обычай, по которому в день Навруза люди дарили друг другу сахар. Он связан с культивированием в земледелии сахарного тростника. Сахар дарили на счастье⁶⁶¹. Его белизна и сладость олицетворяли у узбеков и других народов Средней Азии светлую жизнь.

Народная диетология. В начале XX века среди ташкентских узбеков существовало поверье, что с помощью пищи можно причинить зло человеку через оставленные им пищевые остатки или через посуду, в которой подавалась пища. В ташкентских *махаллах* респонденты не раз отмечали, например, что нельзя после себя оставлять чай в пиале, так как можно оставить хозяйну дома зло. То же касается хлеба и остатков другой пищи. Это суеверие основано на принципах симпатической магии, упоминающейся Дж.Фрезером⁶⁶², отмечавшим, что благотворным следствием суеверного страха магических чар, которые можно наслать на человека через пищевые отходы, было то, что многие первобытные народы начали уничтожать отбросы. Если бы они оставляли их гнить, разложение стало бы настоящим источником заболеваний и роста смертности. Но это суеверие оказало услугу не только санитарии. Безосновательный страх и ложное понимание причинности косвенным образом укрепили у людей нормы гостеприимства, чести и доверия. Принимая участие в современной трапезе, люди дают залог доброго расположения

⁶⁶¹ Бируни Абу Райхон. Памятники минувших поколений. Ташкент, 1957. С.226.

⁶⁶² Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С.19.

друг другу: один гарантирует другому, что не будет злоумышлять против него, ведь совместная еда физически объединила их, и всякий вред, причиненный сотрапезнику, рикошетом с той же силой ударит по злоумышленнику⁶⁶³.

Таким образом, пища в целом, по поверью исследуемого этноса, обладала способностью влиять на все, что соприкасалось с ней. Связанные с этим представлением разнообразные действия часто выражались в примитивных магических приемах, прежде всего из сферы контактной и имитативной (подражательной) магии.

Среди узбеков Ташкента до сих пор еще сохраняются представления о «холодной» (*совуклик*) и «горячей» (*иссиклик*) пище. Обычно люди не обращали внимания на состав пищи, но в случае заболевания соблюдению соответствующей диеты придавали большое значение⁶⁶⁴.

По представлениям ташкентских узбеков, все сладости считались «горячими», из жиров «горячими» считались, например, баранье и конское сало, ореховое масло, «холодными» – говяжий жир, растительное масло, из злаков к «горячим» относились озимая пшеница, *маш*, кукуруза; к холодным – яровая пшеница, джугара; из овощей холодными считаются тыква, морковь, свекла, репа, лук; из фруктов горячими – дыни, груши, гранаты, винные ягоды; холодными – персики, яблоки, абрикосы. Большинство молочных продуктов считались «холодными», поэтому кушанья, приготовленные с холодными заправками, считались «холодными», а с животными жирами – «горячими». Этим свойствам пищи придавалось настолько большое значение, что отправляясь на поминки, женщины несли с собой в дар хозяевам дома «холодящие» блюда, чтобы остудить разгоряченные горем сердца, идя на свадьбу, наоборот, несли самые «горячие» блюда, т. к. во время свадьбы все усилия были направлены на то, чтобы повысить сердечный жар жениха⁶⁶⁵.

⁶⁶³ Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С.19.

⁶⁶⁴ Народы Средней Азии и Казахстана. Т.1. М., 1962. С.312.

⁶⁶⁵ Там же.

Старики по предпочтению беременной женщины к «горячей» или «холодной» пище пытались определить пол будущего ребенка, если к горячей пище – рождение сына, холодной – дочери⁶⁶⁶.

Жених на следующий день после свадьбы должен был есть отварные яйца, специально для него готовили плов с перепелиными яйцами, которые считались символом плодородия.

Среди ташкентских узбеков существуют поверья, связанные с запретами на еду. Например, роженицам дается «холодная» пища в течение 40 дней. Нарушение пищевых запретов грозило отразиться на внешности будущего ребенка. Во время беременности женщине не полагалось есть рыбу (ребенок мог появиться на свет немым), мясо заячье (у новорожденного могли появиться внешние признаки зайца – «заячья губа») и верблюжье (этот запрет связывали с возможными запоздалыми родами).

Схожие представления о народной диетологии можно наблюдать и у народов Малайзии⁶⁶⁷, а также Марокко. По марокканской традиции в первую неделю жизни младенца соль не должна присутствовать в доме ни в каком виде. Этот обычай связывается с представлениями народа о том, что духов, находящихся в доме, раздражала соль. Традиционный марокканский обычай предписывает запрещение в пищу соли детям до двух лет. Для взрослых больных людей соль в пище ограничивалась по тем же представлениям. В то же время в марокканской культуре ненависть злых духов к соли используется для того, чтобы уберечь людей от них. Поэтому соль кладется под подушку или рассыпается в углах дома, в маленьких мешочках кладется также рядом с детской кроватью⁶⁶⁸.

Во время траура среди некоторых племен индейцев запре-

⁶⁶⁶ Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. С. 169; Архив отдела этнологии Института истории АН РУз // Рукопись Садгян И.М. Детская обрядность узбеков. (Ташкентская область 1981-1984 гг.).

⁶⁶⁷ Laderman Carol. Symbolic and Empirical Reality: A New Approach to the Analysis of Food Avoidances // *American Ethnologist*, Vol.8, No.3, Symbolism and Cognition (Aug., 1981), pp.468–493.

⁶⁶⁸ Claude Paque. Infant Salt Taboos in Morocco // *Current Anthropology*, Vol. 25, No.2 (Apr., 1984), pp.237-238.

шалось использование соли в пищу, поскольку в организме людей, находящихся в трауре из-за сильного эмоционального стресса, происходит задержка воды и соли, а прием соли в пищу может спровоцировать гипертонию и другие болезни, связанные с высоким кровяным давлением⁶⁶⁹.

Таким образом, табу, или запрет на различные виды пищи – гарантия сохранения здоровья человека. Он оправдывает, с одной стороны обычай, а с другой – связан как с климатическими условиями, так и с эмпирическими наблюдениями народа⁶⁷⁰, и в этом – эффективность народной диетологии.

Символика цвета и вкуса в ритуалах. Во всех ритуалах ташкентских узбеков, а также в пищевой символической обыгрывается белый и черный цвета.

Белый цвет считается символом возрождения, предохраняет от болезней, очищает, означает незапятнанность и неоскверненность⁶⁷¹. Мифологическая связь отдельных предметов и явлений осуществляется по принципу подобия. Согласно поверью, после того как на обряде Мавлюд ташкентские узбеки сделают глоток сладкой воды (вода ассоциируется с белым, чистым, цветом) в сторону умерших предков польются молочные реки и это подарит благополучие живым. На основе подобия производятся и некоторые продуцирующие действия. При обряде обрезания женщина-мать опускала палец в муку для того, чтобы облегчить процесс обрезания ребенка.

Черный цвет в народной культуре – символ смерти, зла, болезни. (Ср., блюдо *кора ош* (черный плов), которое готовится на похоронно-поминальном обряде, темные цвета в одежде – символ похоронно-поминальных обрядов). В символической сфере корреляция белый/черный означала негативный смысл небелого и соотносилась с оппозицией хороший / плохой, где плохой означал черный. Но нужно отметить, что черный цвет в

⁶⁶⁹ Thomas W. Neumann, Margaret L. Arnott, Paul T. Baker, Paul A. Dahlquist A Biocultural Approach to Salt Taboos: The Case of the Southeastern United// Current Anthropology, Vol.18, No.2 (Jun., 1977), pp.289-308.

⁶⁷⁰ A. Whitaker Taboos and the Food Chain //Current Anthropology Vol.46, №4 (Aug.–Oct.2005). PP.499-450.

⁶⁷¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С.15.

ритуалах имел амбивалентную нагрузку. В некоторых случаях он наделялся положительными характеристиками. Как показывают полевые материалы, черный кишмиш в обряде Мушкулькушод, очищенный от плодоножек, считался «райской пищей».

Кроме того, в ритуалах обыгрываются и вкусовые качества пищи «сладкий», «горький». В свадебной обрядности, например, необходимо обилие сладостей, ими обсыпают новобрачных во время свадьбы с пожеланиями благополучия, счастья. Горькое не ставится на *достархан* во время сватовства. Например, в Ташкенте и Кашкадарьинском регионе в знак согласия выдать свою дочь за молодого человека родители девушки на стол в качестве угощений не ставят горькое (перец и т.д.).

Таким образом, пища выполняла не только витальные потребности человека, но и отражала его мировоззрение. Предметы материальной культуры, включаясь в определенную этнокультурную систему, приобретают специфическое значение, не присущее природе этих предметов, а приобретаемых ими в силу их включенности в данную этническую систему восприятия мира. Имея в виду именно эту специфическую смысловую нагрузку универсальных элементов, мы можем говорить о них как о составляющих уникальной этнической культуры, а также об устойчивости и преемственности этнических культур во времени⁶⁷². Символические представления о пище являются одной из важных составляющих этнического этикета узбеков. Кроме знаковых функций, пища выполняла социальную роль в различных ритуалах и церемониях, общий смысл которых уже не был связан с питанием. Символика пищи обладает определенными коммуникативными функциями. Чрезвычайно важной представляется эмоциональная сторона ритуала. Не случайно этологи и психологи связывают возникновение ритуализации с реакцией на ситуацию неопределенности, порождающую страх, тревогу, неуверенность. В ритуалах снимается эмоциональное напряжение⁶⁷³. Здесь имеет значение не только

⁶⁷² Кузнецов И.М. Адаптивность этнических культур и этнокультурные типы самоопределения личности //СЭ. 1988. №1. С.15.

⁶⁷³ Байбуриной А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб, 1993. С.32, 33.

сама по себе ритуальная пища, но и способы ее приготовления, а главное – общение определенного круга людей.

Ритуальные трапезы носят неординарный характер. Они обычно связаны с событиями жизненного цикла, по сложившейся традиции требующими устройства публичного угощения (трапезы свадебные, поминальные, родильные и т.д.), либо посвящаются той или иной календарной дате праздничного годового цикла. При этом блюда в трапезах такого характера имеют более или менее выраженное разделение по смысловой линии: радостное – печальное⁶⁷⁴. Так, на поминальных трапезах ташкентских узбеков на стол редко ставится торт, не употребляются спиртные напитки. Поминальные трапезы в своем большинстве до сих пор остаются простыми и скромными.

«Радостной» трапезой является угощение сватов, представляющее собой один из элементов в цикле свадебной обрядности. В начале XX века весь комплекс свадебного церемониала у ташкентских узбеков, как и у многих других народов, проходил, как правило, с участием широкого круга родственников, членов *махалли*, друзей. Все они вносили свою лепту в свадебные расходы и входили в состав сватов. В настоящее время эти традиции трансформировались: участие родственников в свадебном церемониале стало менее активным. Все расходы, связанные с женитьбой сына или выдачей замуж дочери, в основном ложатся на плечи семьи и ближайших родственников. В связи с этим трапезу в честь гостей-сватов устраивают в рамках семьи, силами их членов. К первой встрече со сватами (последующие угощения в основном носят характер обычных гостевых трапез) готовятся очень тщательно. Стол накрывают богаче, чем на трапезах для званных гостей. Обязательной частью угощения являются дорогие фрукты: например, апельсины и бананы, подчеркивающие высокий социальный статус проводящего обряд. Интересен факт, что в последние десятилетия средние слои населения для того, чтобы подчеркнуть

⁶⁷⁴ См.: Бердиев М.С. Трансформация традиционной системы питания туркмен в наши дни // СЭ. №1. 1985. С.91.

свой статус берут дорогие фрукты (апельсины, ананасы и т.д.) на прокат. Характерная деталь этой трапезы состоит в том, что сваты и сватья располагаются в разных комнатах, что еще раз свидетельствует о сохранении традиции пространственного деления жилого пространства ташкентских узбеков на мужскую и женскую половины. Запрещение женщинам принимать пищу вместе с мужчинами очень широко распространено и встречается в большинстве традиционных культур⁶⁷⁵. Ташкентские узбеки, рассаживаясь, группируются по возрастным, родственным, а также социальным рангам.

Совместная трапеза является знаком единения, принятия в свой круг. Люди, потребляющие пищу из одного блюда, называют друг друга *хам товок*. За общественной трапезой они группируются по 2-4 человека, им подают одно блюдо плова.

Меню блюд трапезы в честь сватов отличается большим разнообразием и представляет собой симбиоз блюд традиционной кухни (лепешки, *бугурсок*, и т.д., сладости, *самса*, *нарын*) и кушаний кухни других народов. В основном все трапезы, связанные с обрядами жизненного цикла, включают несколько блюд (жидкие блюда, *нарин*, *самса* в горячем виде подается как отдельное блюдо, *манты*, *плов*) и имеют в основном такое же меню. Новшеством обрядовых праздничных трапез является подаваемый на десерт торт.

Основным отличием трапез жизненного цикла является включение или не включение того или иного вида традиционного блюда. Например, *юпка* готовится только на *хаиты*, связанные с приходом новой невестки (*келин*) в дом, и в дни поминальных обрядов. Нетрадиционные блюда могут присутствовать в любом количестве, это зависит от желания хозяев обряда, так как они не несут никакой ритуально-символической нагрузки.

По такой же схеме приема гостей-сватов проходят и другие трапезы длинной цепи свадебных застолий. Несколько отличает-

⁶⁷⁵ Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // СЭ. 1970. №4. С.6; Байбуринов А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Л., 1990. С.137; Васильев И. Обзор языческих обычаев, суеверий и религии вотяков Казанской губернии // Известия общества археологии, истории, этнографии. Т.22. Казань, 1906. С.11.

ся мероприятие, называемое *нахор оши* (плов), который организует сторона невесты и где собираются мужчины. В состав этой трапезы входит плов как основное центральное блюдо. Сегодня почти все свадьбы ташкентских узбеков проходят в ресторане, что диктует состав блюд. Нужно сказать, что меню угощения хотя и зависит от статуса хозяев свадьбы, тем не менее представляет собой смешанный характер традиционных и заимствованных блюд. Традиционные блюда на свадьбе представлены в основном лепешками, *самсой*, *норином* и *шурпой*, а также колбасой из конины *кази*, которая входит в состав мясного ассорти наряду с копченой курицей и другими нетрадиционными холодными закусками. Поэтому можно заключить, что традиционные блюда на свадебном обряде представляют собой своеобразный символ этничности и являются в каком-то смысле ритуальной пищей. В последнее время торт все прочнее занимает место ритуального блюда в свадебной обрядности ташкентских узбеков. Тортом молодожены кормят мать жениха и друг друга, что является ритуалом, пришедшим из европейской культуры. Можно предположить, что различного рода слоеные торты, в силу своего нарядного дизайна стали празднично обрядовыми, т.к. имеют слоеную структуру, напоминающую *катламу*.

Обряды, ритуалы со временем видоизменялись, приобретая новые подробности, или, наоборот, сокращались. Несколько видоизменился и состав обрядовых трапез (в наши дни он включает и заимствованные от других культур блюда), хотя способы приготовления отдельных ритуальных блюд в течение длительного времени остаются неизменным. Эта консервативность обрядовой пищи дает возможность рассматривать ее как материал для изучения пищи в целом в ее историческом развитии.

Большие трудности представляет выявление связи обрядовой пищи с этнической принадлежностью. В качестве примера можно указать на такой вид обрядовой пищи, как плов, который характерен как для узбеков, так и для таджиков, но который отличается способами приготовления, *нарын* – специфическое праздничное блюдо не только ташкентских узбеков, но и казахов, киргизов.

Говорить о видоизменении ритуальной пищи трудно, можно лишь отметить, что, например, такие ее виды, как *холвайтар*, *бугурсак*, сегодня готовят не только в дни свадьбы, похорон, в день посещения дома духов умерших (*найшанба*), но и в другие – будничные – дни. В некоторых семьях *холвайтар* готовят на завтрак, *бугурсак* – как сладкое к чаю.

Если раньше в четверг полагалось готовить плов, *холвайтар*, *катламу*, то сегодня в узбекских семьях считается допустимым просто приготовить что-нибудь жаренное на масле (*ич чикариш*).

Говоря об изменении ритуальных, общественных трапез, нужно также отметить, что в современный период в обрядовых и гостевых трапезах очень ярко выражена половозрастная градация, особенно в сельской местности. Городская узбекская культура на данном этапе допускает проведение ритуальных, праздничных трапез за пределами дома, в кафе и ресторане, что существенно сглаживает половозрастные традиции. Сегодня появилась тенденция, когда поминки проводят также в ресторанах и кафе, правда, в этих случаях мужчины приглашаются с утра, а женщины к обеденному времени. Если помещение ресторана имеет два зала, то женщины сидят в малом зале, а мужчины – в большом.

Таким образом, в течение XX – начале XXI века произошла трансформация состава обрядовых трапез. Сегодня с постепенной утратой основной магической и обрядовой функций, трапезы, связанные с обрядами жизненного цикла, стали отличаться от трапез семейных парадным или репрезентативным характером (состав, оформление блюд, включение заимствованных блюд и т. д.). Произошли изменения, которые выражаются в замене ритуально– символической пищи на современную при сохранении ее символического значения: если в начале XX века молодых во время свадебного обряда посыпали сухим виноградом (*маиз*), сухим урюком (*турушак*), то сегодня стараются использовать в ритуале пожелания счастья и изобилия дорогие шоколадные конфеты. Приобретение дорогих шоколадных конфет можно расценивать как приобщение к более высокому социальному слою.

Изменение ритуальных трапез, прежде всего, связано с включением в состав обрядового меню новых блюд, что происходит в основном: 1) при полном отсутствии обрядовой их роли и 2) с изменением ритуальных трапез – передача магических свойств.

Кроме того, сегодня в Ташкенте, с одной стороны, наблюдается тенденция сокращения обрядовых блюд, а с другой – обрядовые трапезы пополняются новыми ритуальными или праздничными блюдами.

«Обряд» – в широком смысле, и в более узком – «обрядовая трапеза» включает в себя понятие «чуда», так как он представлял и представляет собой эффективное средство социально-психологического воздействия на жителей *махалли*.

Смысл кулинарных кодов объясняется носителями культуры исходя из предписаний ислама и доисламских верований. Такое переплетение в научной литературе называются «религиозно-магическим синкретизмом»⁶⁷⁶. Обряды и обычаи узбекского народа и задействованные в них символы свидетельствуют об особом способе мировосприятия носителей традиций и кроющейся за этим структуры сознания, где своеобразно отражаются религиозные верования узбеков.

Анализ кулинарных символов показывает, что в результате взаимодействия доисламской и исламской традиций в культуре узбеков сложилась совершенно новая своеобразная манера символотворчества⁶⁷⁷, выступающая средством гармонизации отношений «человек-мир». Несмотря на то, что идеи ислама и доисламских верований противоречат друг другу, мусульманский мир вобрал в себя множество символов и знаков, которые сегодня воспринимаются как часть исламской веры.

Пищевой символизм имел важное значение в мировоззрении древнего человека. Восприятие мира членами традиционной общины на протяжении XX и начала XXI века почти не из-

⁶⁷⁶ Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1972. С.198.

⁶⁷⁷ Термин «символотворчество» введен в научный оборот А.В. Красноперовой. См.: Красноперова А.В. Символика крестьянского быта в культуре Древней Руси // *Studia culturae*. Вып. 2. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. СПб, 2002. С.146.

менилось. Дело в том, что для общества, ориентированного на такие традиционные формы регуляции, как ритуал и обычай, действующие нормы и правила считаются унаследованными от предков и уже поэтому имеют императивный характер для любого члена группы⁶⁷⁸. Это подтверждает тот факт, что члены традиционной общины до сих пор проводят ритуальные трапезы, связанные с тем или иным событием в жизни семьи. И хотя узбеки *махалля* Ташкента уже не всегда помнят значение тех или иных кулинарных символов, тем не менее структура обрядовой пищи почти не меняется, а лишь дополняется новыми современными блюдами.

Таким образом, процесс изменения системы питания ташкентских узбеков происходил под влиянием социально-экономических, политических, религиозных и других факторов.

Трансформация системы питания шла на уровне заимствований различных видов пищи из иноэтнического окружения и включения их в рацион питания изучаемого этноса, который зависел как от этнической принадлежности исследуемого этноса, так и от принадлежности к тому или иному имущественному слою. Согласно теории потребления, престижная пища не только дистанцировала различные социальные слои друг от друга, но и ранжировала этнические особенности потребления узбеков Ташкента. «Форма» потребления, обозначая разницу между разными слоями узбеков Ташкента, в то же время демонстрировала специфику повседневной и ритуальной пищи.

В большинстве своем обрядовые блюда не заменялись, что объясняется как традиционным предпочтением того или иного ритуального блюда, его освященностью многовековой традицией, авторитетом предков, так и тем, что сам процесс их приготовления носил более или менее четко выраженный ритуальный характер, в значительной мере определявший их особые свойства, которыми другие блюда, разумеется, не обладали.

⁶⁷⁸ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб, 1993. С.9.

Хотя представления исследуемого этноса о роли ритуальной пищи в обрядах и повседневной жизни жителей соседской общины несколько изменились, но они по-прежнему сохраняют свое значение, особенно среди людей старшего поколения, в обрядовых и гостевых застольях.

Изменения произошли и в проведении домашних и общественных трапез. Это выразилось и в составе трапез, и в размывании половозрастной градации при их проведении. Трансформация произошла в изменении способов приема пищи, ее приготовления, в фиксировании количества трапез в течение дня. Сравнение повседневных и ритуальных трапез показывает, что изменения первых шли более интенсивно, чем вторых. Как отмечает М.С. Бердиев, это объясняется, во – первых, тем, что общественные (ритуальные. – Г.З.) трапезы в отличие от домашних (повседневных. – Г.З.) в силу своей массовости более строго подчиняются общепринятым нормативам, соблюдение которых контролируется общественным мнением; во-вторых, общественные трапезы, по существу, являются составными частями тех или иных традиционных обрядов, где общественное регулирование трапез дополняется предписаниями ритуала. Здесь налицо – действие закономерности: чем сильнее влияние соционормативной культуры в пище, тем ниже степень трансформации. В силу этого наибольшая степень трансформации наблюдается в повседневных трапезах, где влияние этого фактора минимальное, наименьшее – в поминальных, особенно похоронных трапезах, где влияние этого фактора максимальное⁶⁷⁹. Таким образом, с точки зрения системного анализа ядро, представленное ритуальной трапезой, изменялось в меньшей степени, чем периферия, на которой находилась домашняя трапеза. Причем с течением времени некоторые периферийные инновации перекочевывали в ядро.

⁶⁷⁹ Бердиев М.С. Трансформация традиционной системы питания туркмен в наши дни // СЭ. 1985. №1. С.96.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование материальной культуры узбеков Ташкента в XX – начале XXI века в ключе современных концептуальных подходов позволило выявить ее адаптируемость, вариативность и трансформацию в зависимости от исторического периода и динамики развития исследуемого региона.

Изменения материальной культуры изучаемого этноса происходили в три этапа: досоветский, советский и годы независимости. Их сравнительный анализ показал, что в досоветский период традиционная культура изменялась не так интенсивно, как в годы советской власти. Царская власть России в этот период относилась лояльно к обрядам и образу жизни местного населения. Ранжирование этапов, влиявших на трансформацию предметного мира узбеков, помогло выявить тот факт, что вещный мир узбеков Ташкента в большей степени менялся в годы советской власти, которая вторгалась во все сферы жизни. Трансформация предметного мира исследуемого этноса в тот период – результат, с одной стороны, естественно адаптивного развития, и с другой – командно-административных действий советской власти. В период независимости изменения материальной культуры узбеков Ташкента можно оценить, с одной стороны, как их продолжение, а с другой – как возрождение традиций, которые стали исчезать в советский период.

Системный анализ показывает, что в изучаемый период динамика изменений была различной. В начале XX века, в досоветский период в материальной культуре, как и в целом в обра-

зе жизни носителей культуры, шла естественная модернизация традиций. В советское время наряду с естественной адаптацией к условиям существования начинается процесс формирования традиций сверху, когда модернизация сознательно «конструируется» и даже навязывается силой теми, кто обладает властью или интеллектуальным влиянием. В это время происходит частичная ломка традиций в узбекском социуме как в целом, так и в материальной культуре. В годы независимости происходит двоякий процесс: с одной стороны, предметный мир узбеков Ташкента пополняется европейскими элементами материальной культуры, а с другой – на волне национального возрождения многие традиционные элементы материальной культуры возрождаются и дополняются новыми элементами, пришедшими с мусульманского Востока, но воспринимаемые как традиционные. Инновации в материальной культуре узбеков города Ташкента происходили путем модификации, структурной интеграции и частично путем воспроизведения. Проникая в жизнь воспринявшего его этноса, инновация приводит к полному или частичному исчезновению традиций в повседневной жизни. Одним из основных ее направлений была модификация или адаптация, своего рода «подгонка» под традиционные культурные формы, приспособление к специфике данного этноса⁶⁸⁰.

Так, появление домов, построенных по государственным проектам советского времени, сказалось на перепланировке усадьбы и приспособлению ее к традиционной. Изменение структуры двора узбеков Ташкента явилось символическим обозначением границы *ташкари* и *ичкари*, хотя в сознании носителей культуры она еще остается довольно реальной из-за устойчивости прочно сохраняющейся гендерной стратификации в семье. Вследствие появления новых строительных материалов изменилась и строительная техника. Демографические процессы повлияли на смену ориентации дома. В годы

⁶⁸⁰ Чернявская Ю. Народная культура и национальные традиции. Минск. 2000. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/15.php

советской власти по идеологическим причинам ташкентские узбеки вынуждены были отказаться от некоторых особенностей традиционной планировки жилища (*болохона* – надстроенный второй этаж, изменение направления окон дома). Все это привело к модернизации «вещного мира» узбеков Ташкента, но традиционные элементы не исчезли полностью, а продолжают жить в модифицированном виде или уходят в ритуальную сферу.

На первом этапе периода независимости появляется тенденция возврата к старым строительным материалам (глина, солома), что на волне возрождения национального самосознания узбеками средних и бедных слоев объясняется священным статусом традиции, хотя в большей степени это было связано с экономическими трудностями. Богатый слой населения начинает строить дома из современных строительных материалов, но в структуре дома восточноевропейский стиль комбинируется с традиционным. Несмотря на то, что специфика традиционного интерьера еще сохраняется в узбекских домах, тем не менее он, с одной стороны, модернизируется (например, встроенные шкафы или современные стенки, серванты вместо традиционных ниш), с другой – дополняется мебелью европейского образца.

Системный анализ позволяет установить, что степень влияния изменений на материальную культуру была различной и по-разному проявлялась на отдельных ее элементах. Ранжирование факторов, отразившихся на изменении предметного мира узбеков Ташкента в колониальный период, показывает, что жилище в это время почти не менялось, если не учитывать постепенного вхождения в домостроительную практику новых строительных материалов (инонациональное влияние, индустриализация и др.).

Одним из факторов, влиявших на изменения в домостроении, планировке усадеб и жилища ташкентских узбеков в советский период был идеологический, который развивался в русле русификации и советизации, что приводило к однообразию традиционного жилища.

В домостроительной практике трансформация обрядовой стороны выразилась в сокращении и упрощении строительного процесса, который в исследуемый период стал в меньшей степени подвергаться сакрализации. В годы независимости, несмотря на то, что многие ритуалы и представления, связанные с домом, были утеряны в советское время, обрядовая сторона «оживилась» за счет включения нового смысла, привнесенного из мусульманской культуры. Ритуалы, связанные с домом, как и все обряды жизненного цикла, стали отмечаться помпезно богатыми слоями населения.

В исследуемый период произошли изменения и в одежде населения изучаемого региона, инновации которой способствовали тому, что некоторые ее виды вышли из употребления или перешли в ритуальную сферу (*мурсак*, *паранджа*, женская тюбетейка, *салла*), некоторые изменили покрой (платья, мужские рубахи, мужские и женские штаны), распространение отдельных видов сократилось (женская и мужская тюбетейки, мужской *чопон*). Согласно историко-диффузионному анализу одежда носителей культуры в досоветский период менялась более интенсивно, чем жилище, в первую очередь в связи с входением в традиционную одежду элементов русской и татарской культур, а также развивающимися торговыми связями с Россией и начальным этапом индустриализации.

Одежда узбеков Ташкента в советское время менялась в направлении европеизации и была связана с развитием экономики и промышленности, с политикой атеизма, пропагандировавшегося советской властью, урбанизацией, усилением славянской миграции, вовлечением женщин в сферу производства, изменением положения женщин в семье. Определенную роль играл и «идеологический» момент: среди местного населения пропагандировались «советские» эталоны⁶⁸¹.

Одна из форм инновации – *структурная интеграция*, когда ранее неизвестное становится частью этнической традиции.

⁶⁸¹ Горшунова О.В. Внешний облик узбекской женщины: эволюция эстетических представлений (конец XIX – конец XX в.) // ЭО, №5. 2001. С.21.

Например, так произошло с традиционным платьем на кокетке, которое перешло в узбекскую культуру из моды татарских женщин. Промежуточная, или ранняя форма вхождения инновации – воспроизведение или копирование, связанное с модой, когда нововведение принимается как бы целиком, почти без изменений. По мере того как инновация приживается, в обеспеченных слоях населения она становится престижно-знаковой, хотя может ограничиться кратковременной модой в определенных слоях и исчезнуть, если идет вразрез с тенденциями данной культуры. Это подтверждают, например, явления дефицита, который был характерен для советского периода. Так, в 60-е годы XX века наличие синтетики в гардеробе женщин-узбечек было показателем достаточно высокого уровня вкуса, заработка и возможности «достать» дорогую импортную вещь, что было престижно. В это время популярными стали национальные платья, сшитые из этой ткани. Но через десять лет мода на синтетические ткани ушла в прошлое.

Рост национального самосознания на этапе независимости стал результатом того, что многие забытые элементы одежды стали возрождаться, а также дополняться новыми, пришедшими из стран Востока, но воспринимаемыми населением истинно мусульманскими и поэтому традиционными.

В последнее время появляются такие формы традиционной одежды, как трикотажные и велюровые брючные костюмы, верх которых спускается ниже колена, модернизированный мужской *чопон*, а также *хиджаб*. Известно, что если внутренние и внешние обстоятельства создают в обществе те потребности, которые не могут быть удовлетворены на основе традиций данной системы, это открывает двери для их трансформации или замещения традиций заимствованными⁶⁸². Можно предположить, что идентичная картина произошла и в изучаемом социуме, когда на волне возрождения этнического самосознания некоторая часть узбеков Ташкента приняла решение вернуть-

⁶⁸² Чернявская Ю. Народная культура и национальные традиции. Минск. 2000. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/15.php

ся к традиционной закрытой одежде. Но ранее используемая *паранджа* вышла из употребления еще в советское время, и возрождение ее пошива, скорее всего, было затруднительно по разным причинам, в то время, как *хиджаб*, заимствованный из стран Востока и воспринятый некоторыми слоями населения как народный, явился формой восполнения «дефицита» в комплексе традиционного костюма.

Ритуальная одежда в исследуемый период изменила функции, форму и фасон. Например, *паранджа* из повседневной одежды вначале переходит в состав свадебной одежды, а затем превращается в похоронно-поминальный атрибут. Под влиянием заимствований изменились форма и фасон свадебной одежды. В советский период произошло проникновение элементов одной культуры в другую, когда исконные черты предметного мира сохранились в неприкосновенности, а заимствованные стали служить дополнением к ним. Современный свадебный костюм узбекской невесты сочетает в себе белое свадебное европейское платье и традиционную одежду, которую она надевает на второй день (*келин салом*). Мужская свадебная одежда включает в себя как костюм европейского образца, так и традиционную *тюбетейку*, *чалму*, *чопон* и т.д.

Среди ташкентских узбечек наряду с традиционным традиционным костюмом бытует темное платье европейского фасона, которое они могут надеть и по поводу радостных событий. Заимствования происходят и в соответствии с традиционными нормами и обычаями, о чем говорит «своеобразное» применение двойной фаты невестой, подбор свадебного платья определенной «разрешенной» длины и «разрешенным» вырезом. Изменения ритуального костюма происходили и в направлении замены традиционных атрибутов на современные, если этого требовали условия. На определенном этапе *паранджа* как погребальный атрибут в связи с отсутствием ее у населения была временно заменена на современную верхнюю одежду (пальто, плащ). В настоящее время участие в различных ритуалах и обрядах в некоторых случаях допускается прикрытием головы

носовым платком. Несмотря на трансформацию ритуального костюма и его атрибутов смысл и значение обрядовой одежды сохраняются в ограничении цветовой гаммы, а также в правилах надевания сохранившихся традиционных частей ритуальной одежды. В представлениях о ритуальной одежде до сих пор сохраняется «религиозно-магический синкретизм», т.е. смысл обрядовой одежды носителями культуры объясняется исходя из мусульманских моральных норм и доисламских воззрений.

Основные изменения, произошедшие в пищевом комплексе узбеков Ташкента, – результат советского времени, когда стала меняться техника заготовки продуктов впрок (например, консервирование овощей и фруктов), в результате уменьшилась роль традиционных способов консервирования мяса: засол, копчение, обжаривание и заливка жиром; значительно изменился этикет приема пищи, наметилась тенденция нарушения «табу» на употребление некоторых продуктов питания (например, употребление свиного и собачьего мяса, распитие спиртных напитков, особенно мужчинами исследуемого этноса).

В этикете рассаживания за столом также произошли изменения, особенно это коснулось общественной трапезы (свадьба), которая чаще стала проводиться в ресторанах и кафе. Трансформация системы питания была связана с появлением в пищевом комплексе таких овощных культур, как картофель, помидоры, салатное масло и т.д. и новых способов кулинарной обработки (тушение). В быту стали использоваться новые виды посуды (кастрюля, сковорода, жестяные и серебряные ложки, фарфоровые сервизы и т.д.), рацион традиционной кухни пополнился блюдами различных этнических групп (*чак-чак*, *борщ*, *беляши* и т.д.). Приготовление многих традиционных блюд стало модернизироваться, что выразилось в использовании новых продуктов и кухонной утвари (например, современный плов готовится не на традиционном бараньем жире или льняном масле, а на подсолнечном).

Пища узбеков соседской общины Ташкента в этот период почти не изменилась, но под влиянием русской культуры пи-

щевой рацион исследуемого этноса начал постепенно обогащаться не характерными для узбекской кухни овощами.

Основное влияние на изменения в системе питания изучаемого этноса в советский период оказали развитие пищевой промышленности и укрепление взаимоотношений с представителями других культур.

Возрождение традиций в системе питания выразилось в изменении ситуативного приготовления ритуальных блюд (например, *сумалак* в ряде семей стал входить в рацион повседневного питания узбеков), в возврате к традиционным ритуальным блюдам, вышедшим из употребления в советский период.

Преобразования в обрядовой пище произошли путем замены тех или иных видов пищи на другие сходные по внешнему виду и вкусовым качествам, сокращения обрядовых блюд (например, *холвайтар*), пополнения обрядовых трапез новыми ритуальными блюдами, не свойственными обряду (*чучвара*, *самса* в первые дни после похорон), включения тортов в обрядовую трапезу. Но в большинстве своем обрядовые блюда не заменялись, и объясняется это не только их освященностью многовековой традицией, авторитетом предков, но и тем, что сам процесс их приготовления носил более или менее чётко выраженный ритуальный характер, что в значительной мере определяло те особые свойства, которыми другие блюда не обладали.

Все изменения, о которых шла речь выше, можно ранжировать по степени трансформации на *кардинальные* и *частичные*. *Кардинальные* изменения – это переориентировка направления структурных элементов домов в советское время (направление окон, фасада), изменение традиционных функций помещений жилища (*мехмонхона*) и усадьбы (*ичкари* и *ташкари*), смена строительных материалов и техники строительства, выход из употребления или переход в ритуальную сферу некоторых видов одежды (*мурсак*, *паранджа*, женская *тюбетейка*, *салла*), нарушение традиционных запретов на употребление отдельных продуктов питания (алкоголь, свинина), заимствование различных видов пищи из иноэтнического окружения и вклю-

чение их в рацион питания изучаемого этноса, изменение ситуативного времени при приготовлении тех или иных видов пищи. *Частичные* изменения – это перемена в интерьере домов, планировке жилища, трансформация покроя традиционной одежды, сокращение некоторых ее видов, изменения в способах приготовления традиционных и ритуальных блюд, трансформация гендерной стратификации при проведении домашних и общественных трапез.

Вещный мир изучаемого этноса был связан с общими тенденциями изменений системы жизнеобеспечения. Материальная культура досоветского периода развивалась в относительно закрытых условиях. Психология узбеков изучаемого региона ограничивалась традициями и не была готова воспринимать нетрадиционное. Но уже в советское время система жизнеобеспечения начинает развиваться в условиях нетрадиционной открытости, представители изучаемого этноса были готовы психологически воспринимать новое. Продолжая идентичный путь изменений в годы независимости, предметный мир узбеков Ташкента попадает в условия реконструирования прошлого, когда представители духовенства пытаются оградить традиции и традиционное сознание от внешнего влияния, что выразилось в частичной реинтерпретации традиционного прошлого. Начавшийся процесс реконструирования традиционного прошлого в этот период ведет одновременно и к ограничению мировоззрения традиционным мышлением. В современный период, с одной стороны, оппозиции внешнее / внутреннее уравниваются (например, внешняя сторона дома украшается, чтобы подчеркнуть статус владельца) и внешний фактор становится наиболее важным, изменяется система социальной маркировки, критерии оценки богатых и бедных (девушки и женщины одеваются ярко и богато, чтобы подчеркнуть свой статус, одежда приобретает более открытый вид, потому что, можно предположить, она становится одной из стратегий выбора брачного партнера), а с другой стороны – появляются тенденции индивидуализации сознания (дома ограждаются

высокими заборами). На протяжении XX – начала XXI века идет процесс адаптации новых элементов материальной культуры к традиционным, меняется сознание, а затем происходит его своеобразное раскрепощение.

Исследование показывает, что узбеки Ташкента воспринимают материальную культуру не только с точки зрения утилитарных функций, но и с точки зрения духовности, о чем свидетельствуют многочисленные обряды, связанные с вещным миром. С другой стороны, основная функция обрядов (например, эмоциональная сторона похоронно-поминальных ритуалов, помогающая людям легче пережить горе) и семиотических признаков, которые приписывались тому или иному элементу материальной культуры (например, считалось, что крыша из железа притягивает злых духов, хотя из практических соображений под ней было жарче летом, чем под крышей из глины) заключалась в рациональном использовании элементов материальной культуры. Все это нарабатывалось жизненным опытом людей столетиями, закреплялось религией, окружающей средой.

Анализ данных показывает, что в материальной культуре изучаемого этноса существуют элементы, находящиеся на периферии, они могут быть переменными, так как не затрагивают сути традиционной жизнеобеспечивающей системы и поэтому изменяются без последствий (форма окна, потолок). Предметный мир узбеков Ташкента включает в себя также значимые элементы, которые являются сакральными или представляющими собой ядро, а их исчезновение на определенном этапе приводило к трагедиям (например, насильственное снятие паранджи вело в большинстве случаев к разводам). Сакральным ядром материальной культуры изучаемого социума является его ритуальная обрядовая часть, которая меняется медленно в силу ее ментальной консервативности.

Таким образом, изменения культуры жизнеобеспечения в большей степени коснулись ее утилитарных функций, в то время как ритуальный комплекс, имеющий значение сакрального, изменился в меньшей степени. Но несмотря на это в иссле-

дурмый период меняется оригинальный этноспецифический характер обрядов, связанный с материальной культурой, что выразилось в трансформации символических функций, значимости материальных предметов в обрядах и использовании их на практике (замена зерна пшеницы рисом в похоронно-поминальном обряде, сушеного урюка без косточек на конфеты в свадебной обрядности и т.д.; паранджа и *мурсак* в исследуемый период, претерпев трансформацию функций, из носильной перешли в ранг ритуальной одежды, замена ритуальных атрибутов, используемых представителями незаконной магии: *дойра* была заменена на *тасбих*).

Трансформация материальной культуры осуществлялась экзогенным путем – заимствования из других культур и эндогенным – возникшим в данной среде без влияния извне⁶⁸³. Анализ показывает, что в результате инноваций предметный мир узбеков Ташкента стал представлять собой симбиоз восточной, европейской и традиционной культур. Но, тем не менее, он продолжает сохранять свои особенности, свидетельство чему – традиционно-модернизированное жилище (например, современный узбекский дом, построенный из новых строительных материалов с традиционным айваном и двухрядным каркасом), сохранение формы народной одежды (традиционное узбекское платье с кокеткой и с модернизированной формой выреза, воротника, рукава), традиционная пища (плов, приготовляемый не на традиционном бараньем жире или льняном масле, а на подсолнечном). Но наиболее ярко специфику предметного мира исследовавшегося этноса можно увидеть в ритуально-обрядовом комплексе, который изменился в меньшей степени.

Сравнительный анализ трансформации «вещного мира» узбеков исследуемого региона с другими регионами Узбекистана помог выявить механизм изменений, который заключается в следующем: при всей устойчивости традиции, уходящей корнями в далекое прошлое, она неизбежно модифицируется.

⁶⁸³ Чернявская Ю. Народная культура и национальные традиции. Минск. 2000. URL : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/15.php

Традиционный социум непрерывно приобретает новый опыт, который либо подкрепляет традицию, либо противоречит ей. Новый опыт, особенно полученный в эпоху революционных перемен, может менять содержание традиции, трансформировать ее. Как писал американский политолог Р. Такер, «сколь бы ни была революция новаторской в культурном отношении – в смысле создания новых ... ритуалов, идеалов и символов... (традиций. – Г.З.) она продолжает свое существование многими путями, причем в одних сферах жизни более устойчиво, чем в других. Со временем происходит процесс адаптации, посредством которой элементы ... прошлого нации ассимилируются в новую ... культуру, которая таким образом принимает форму амальгамы старого и нового»⁶⁸⁴.

Таким образом, в матрице традиционного общества изменились лишь те сегменты материальной культуры, которые смогли адаптироваться и стали восприниматься членами соседской общины как традиционные. Закрепление и утверждение тех или иных новых элементов материальной культуры среди узбеков традиционной соседской общины Ташкента было связано с психологическим фактором. Как известно, менталитет этноса является причиной того, что в нем приживаются далеко не все инновации (и это особенно верно как раз для заимствований). Все нововведения проходят своеобразный отбор с точки зрения их согласованности или несогласованности с ментальными установками и традиционными ценностями и принимаются или отторгаются в зависимости от того, насколько «новое» соответствует «старому». Инновация (за исключением моды), как правило, приживается трудно, не без противоречий и не без издержек. Ее вхождению в культуру всегда препятствуют традиционные представления, принятые в обществе. Она обычно воспринимается как «изъян», как нарушение «универсальных» для данного этноса правил⁶⁸⁵.

⁶⁸⁴ Tucker R. Political Culture and Leadership in Soviet Russia. N. Y., 1987. P.7-8.

⁶⁸⁵ Чернявская Ю. Народная культура и национальные традиции. Минск. 2000. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/15.php

Инновации в материальной культуре не всегда приживались быстро, они порой воспринимались «в штыхы» (например, изменение направления окон в традиционном жилище, появление новых фасонов одежды, вновь появившиеся в рационе питания узбеков макароны и картофель, которые назывались первоначально «едой русских» или «едой чертей»). В этом случае происходил процесс ее *модификации*, «подгонки» под традиционные культурные формы, приспособления к специфике данного этноса («советские» окна из-за того, что они выходили на внешнюю часть улицы, занавешивались темной тканью, рукава и длина нового отрезного по талии фасона платья удлинялись, такое платье носилось с толстыми колготками или штанами – *лозим*, блюда, в составе которых были картофель или макароны, стали со временем называться *картошка-палов*, *макарон-палов*). Этот процесс был двусторонним: в «вещном мире» изменялась не только сама инновация, но и традиционные элементы этнической культуры, вступающие с ней в контакт.

Инокультурные воздействия приживались в культуре только в том случае, если они соответствовали ментальности и «картине мира» народа. Влияния извне никогда не оставались «чистыми», они всегда «подстраивались» к духу своего народа и перерабатывались по-своему, т.е. происходила модернизация традиционного. Если инновация не имела точек соприкосновения с «душой народа» и с его культурой, то в силу вступал процесс ее отторжения. Ломки ценностей в масштабе, охватывающем все стороны материальной культуры не произошло, но отдельные ее элементы (*паранджа*, *болохона*) под воздействием идеологии исчезли или ушли в ритуальную сферу.

Г. Ш. Зунунова

**ТОШКЕНТ ЎЗБЕКЛАРИНИНГ
МОДДИЙ МАДАНИЯТИ:
АНЪАНАЛАР ТРАНСФОРМАЦИЯСИ
(XX – XXI АСР БОШЛАРИ)**

Резюме

Монографияда XX – XXI аср бошларидаги Тошкент ўзбекларининг турар-жой, озиқ-овқат ва кийим-кечак каби классик этнография учлигининг трансформацияси таҳлил этилган. Маҳалла ижтимоий ва маросимий ҳаётининг турли томонлари буюмлар дунёси орқали очиб берилган, инновацияларнинг кириб келиши, анъаналарнинг мослашуви, улар таркибининг интеграциялашуви ҳамда модернизациялашуви, шунингдек, уларнинг баъзи туб ўзгаришлари орқали моддий маданиятнинг трансформацияси механизми кўрсатиб берилган. Инновацияларнинг қабул қилиниши ёки қилинмаслиги, яъни рад этилиши кўп жиҳатдан уларнинг анъанавий кадриятларга қанчалик мос келиши ҳамда “янгилик”нинг “эскилик”ка қанчалик мос келишига боғлиқ бўлганлиги аниқланди. Бунинг натижасида, Тошкент ўзбекларининг буюмлар дунёси Шарқ, Европа ва анъанавий маданиятнинг симбиозидан иборатлиги кўрсатиб берилди.

Монография муаллифнинг узоқ йиллик кузатувлари асосида тўпланган этнографик материаллари натижасида юзага келган. Китоб Тошкент ўзбекларининг урф-одатлари ва маросимлари билан кизиққан тарихчилар, этнологлар, ўқитувчилар, талабалар ва кенг китобхонлар жамоасига мўлжалланган.

G. Sh. Zununova

**THE MATERIAL CULTURE
OF THE UZBEKS OF TASHKENT:
TRANSFORMATION OF TRADITIONS
(20th – BEGINNING OF THE 21st CENTURY)**

Summary

The book provides an analysis of the problems stemming from transformation within the classic ethnographic triad--housing, food, and clothing of the Uzbeks in Tashkent on the period from twentieth century to the early twenty-first century. The mechanisms for change in these areas of daily life are examined, as are the questions of how innovations penetrate society, how change is adapted into existing traditions, the nature of revised structural integrative mechanisms, the modernization process, and the loss of traditional values and traditions. All innovations undergo a selection process to determine their “goodness of fit” with existing mental attitudes and traditional values. Whether or not they are accepted or rejected therefore depends largely on how well the “new” ideas fit within the tolerances of the “old” (traditional) lifeways. All that resulted in that the object and representational substantive environment of the Uzbeks in Tashkent has come to represent a symbiosis of Eastern, European, and traditional cultures. The book reveals various aspects of social and ritual life among traditional Uzbeks living in modern-day Tashkent.

The book based on fieldwork data, wish was collect during last 20 years. The monograph is intend for historians, ethnologists, teachers and students, as well as for a wide range of readers interested in the customs and rituals of the Uzbeks in Tashkent.

Глоссарий

- адат (одат)* – обычай, привычка; обычное право (в отличие от шариата – мусульманского права)
- адрас* – ткань с шелковой основой и бумажным, более толстым, утком, орнаментированная способом перевязки и сильно лощенная; полупелюшковая узорчатая материя кустарного производства
- айван (айвон)* – веранда, терраса, навес
- аксакал (оқсоқол)* – человек, пользующийся особым уважением; старейшина, староста
- арба (арава)* – двухколесная повозка, телега
- арвох (арвох)* – душа умершего, дух предков
- атлас* – шелковая ткань
- белбог (белбоғ)* – кушак, пояс (в виде платка)
- бешик* – деревянная колыбель
- болахона (болохона)* – легкая надстройка над первым этажом; второй этаж
- бугурсок (бўғирсоқ)* – ритуальное традиционное блюдо (кушанье в виде круглых кусочков сдобного теста, жаренных в масле)
- васса* – полукруглые брусочки, укладываемые поперек основных балок потолочного перекрытия и образующие потолок в постройках местного типа
- гап* – вечеринка, устраиваемая поочередно одним из участников компании
- гуваля (гувала)* – глиняные катыши круглой или овальной формы, высушенные на солнце, используемые для кладки дувалов (забор) или стен местного жилища
- гузар* – оживленное бойкое место на дорогах, перекрестках; маленький базар, где расположены чайхана, несколько лавок, парикмахерская и т.п.; квартал (в Бухаре)
- дала ховли, или бог ховли* – загородная усадьба, дача

дарвоза – ворота

дарвозахона – крытое помещение, непосредственно примыкающее к воротам, ведущим к улице, во двор

достархан (дастурхон) – дословно: скатерть, в переносном смысле – угощение, стол

достархончи (дастурхончи) – женщина (преимущественно малообеспеченная пожилая или вдова), приглашаемая для приготовления пищи, а также для наблюдения за этим процессом, приемом гостей на свадьбах, поминках и других ритуалах

даха (даха) – одна из частей города

дахлез (дахлиз) – передняя, прихожая

довра – обряд очищения умершего от грехов

дойра (доира) – бубен, ударный музыкальный инструмент

дурадгор – столяр; плотник

дэв (дев, див) – демонологическое существо мужского рода в облике исполина с рогами; персонаж народных сказок и мифов

тупти(тўпти), дупти (дўпти) – тибетейка

жсыяк – кант, кайма, особая тесьма, нашиваемая на край одежды или тибетейки

жойнамаз (жойнамос) – подстилка или ткань, на которой мусульмане совершают молитву; молитвенный коврик

ис чикариш (ис чиқармоқ) – приносить жертву злым духам (обязательно в виде горячей пищи); ритуальное угощение жареной пищей, по поверью ее запахом питаются души умерших

иттор (ифтор) – ежевечернее разговение в дни мусульманского поста уразы

исрик (исирик) – гармала (растение, употребляемое для ритуального окуривания и против сглаза)

ичкари – внутренняя часть жилища, предназначенная только для женщин

кавуш (ковуш) – кожаные калоши национального образца

кавушандоз – место в помещении для снятия обуви

камзол (камзул) – одежда типа приталенного пиджака

карич (қарич) – мера длины, равная расстоянию между концами вытянутых большого пальца и мизинца руки); пядь

катлама (қатлама) – традиционное кушанье (слоеная лепешка, жаренная в масле)

- кибла томон (қибла)* – сторона, в которую обращаются мусульмане во время молитвы
- киначи (кинначи)* – женщина-лекарь, исцеляющая магическими методами; знахарка, заклинательница от сглаза
- кон чикариш (қон чиқармоқ)* – ритуал принесения жертвы
- кор егди (қор егди)* – поминки, устраиваемые в день первого снегопада
- Коран* – священная книга мусульман
- коса* – большая чашка форме пиалы
- кузмунчок (қўзмунчоқ)* – черные бусы с белыми крапинками, надеваемые от «дурного глаза»
- курпача (қўрпача)* – одеяльце (узкое ватное одеяло для сидения, ватная подстилка)
- кукракбурма куйнак (қўкракбурма қўйлақ)* – традиционное платье на кокетке
- лагман (лагмон)* – традиционное блюдо в виде длинной лапши без бульона с мелко рубленным поджаренным мясом)
- лозим* – нужный, необходимый, обязательный; штаны
- лумбоз (лўмбоз)* – глиняный катышек для обкладывания крыши, название потолка
- лой сувок (лой сувоқ)* – штукатурка из глины
- чим* – дерн, название потолка
- ляган (лаган)* – большое блюдо с плоским дном
- мавлуд (мавлуд)* – чтение молитв в связи с днем рождения Мухаммада Пайгамбара, которое проводится один раз в году
- манты (манти)* – традиционное блюдо в виде крупных пельменей, приготавливаемое на пару
- маузы (мавзи, мавзе)* – загородные земли, где горожане занимались земледелием и садоводством, также *бог ховли (боғ ҳовли)* или *дала ховли (дала ҳовли)*
- махалля (маҳалла)* – квартал в городах и крупных селениях; соседская территориальная община
- махси (маҳси), ичиги* – сапожки без твердого задника и каблука, с мягкой подошвой; традиционная обувь в виде сапог
- медресе (мадраса)* – высшее мусульманское духовное учебное заведение

- Мекка (Макка)* – исламский религиозный центр и место самого большого паломничества мусульман
- мехмонхона (мехмонхона)* – гостевая комната
- мечеть (мачит, масжид)* – мусульманский храм
- мираб (мироб)* – лицо, ведающее распределением воды в оросительной сети
- молхона* – хлев, закрытое помещение для скота
- мулла (мулло)* – человек, имеющий специальное религиозное образование
- мурсак* – женский халат старинного типа, который в настоящее время используется только в похоронных обрядах
- мушкулькушод* – женский обряд, посвященный «святой Бибимушкулькушод» (госпожа Разрешительница затруднений), совершаемый для исполнения желаний и решения различных проблем
- намаз (намоз)* – обязательные молитвы мусульман, совершаемые пять раз в день
- нарын (норин)* – густое блюдо из мелко нарезанного мяса с отварным мелко нарезанным тестом
- нихох (нихох)* – религиозный обряд бракосочетания по законам шариата
- нимча* – традиционная безрукавка, жилет (главным образом женский)
- Новруз (Наврӯз)* – новый год, отмечаемый в день весеннего равноденствия
- нон синдириш (нон синдирди)* – обряд преломления одновременно 2 лепешек и раздача их близким и родным во время сговора молодых
- отинойи* – руководительница религиозными мероприятиями среди женщин
- отхона* – конюшня
- паранджа (паранжи)* – женская накидка в виде длинного халата с ложными рукавами, набрасываемая на голову
- пахса* – глинобитная кладка стены; битая глина
- пиала (пиёла)* – традиционная чашка округлой формы без ручки
- пэри (пари)* – демонологическое существо женского рода
- ражаб (раджаб)* – мусульманский месяц *раджаб* по лунному календарю, так же, как и месяцы *мухаррам*, *зу-л-када* и *зу-л-хиджжа* считается священным и закрытым для военного действия

- рамазан (рамазон)* – название девятого месяца мусульманского лунного года, в течение которого мусульмане соблюдают пост
- салла* – старинный головной убор в виде чалмы, тюрбана
- салом, или келин салом* – послесвадебный обряд, когда невеста встречает родственников и знакомых поклоном
- самса* – пирожок с мясом
- сандал* – обогревательное приспособление в виде низенького столика, покрытого большим ватным одеялом, установленное над углублением в полу, куда насыпаются горячие угли
- сарпо* – комплект одежды, обувь, головной убор
- сен* – приданое, сделанное для невесты ее родителями при вступлении в брак
- сурьма (сурма)* – традиционный вид косметики; краска для бровей и ресниц
- суфа (сүри)* – глиняное или деревянное возвышение для сидения и лежания во дворе, в саду или перед домом
- сумалек* – мучной кисель с солодом (соком проросшей пшеницы), являющийся ритуальным блюдом
- суям* – мера длины (расстояние между концами вытянутых большого и указательного пальцев); пядь
- тандыр (тандир)* – земляная печь, в которой пекут лепешки
- тасбих (тасбех)* – четки
- тахмон* – большие ниши торцовой парадной стены, куда ставили сундук
- ташқари (ташқари)* – передняя (внешняя) часть жилой усадьбы, в дореволюционный период – мужская половина, где принимали гостей
- токча* – мелкие ниши в стене, заменяющие полки и располагающиеся рядом с тахмоном
- тумор* – амулет, талисман; женское украшение, оберег используемый от сглаза
- уй туйи (уй түйи)* – новоселье
- ура (ўра)* – яма для слива воды или хранения овощей во дворе
- ураза (руза)* – мусульманский пост в течение месяца рамазана
- уста* – мастер
- уста рози* – обряд выражения благодарности хозяином дома мастеру, построившему дом

устун – колонна

усьма (*ўсма*) – растение, содержащее красящее вещество, употребляемое для окрашивания бровей и ресниц; традиционный вид косметики: соком этого растения красят брови и ресницы

фатво – фетва (решение по какому-либо юридическому вопросу, вынесенное духовным лицом на основании догматов религии и шариата или постановление, устанавливавшее допустимость того или иного действия с точки зрения шариата)

фол очии (*фол очмоқ*) – гадание

фолбин – гадалка, ворожея

хадж (*ҳаж*; *ҳаж қилмоқ*) – паломничество в священный город Мекку

хаит (*ҳайит*) – религиозный праздник

халвайтар (*ҳалвайтар*) – специально приготовляемое для похоронно-обрядовых мероприятий блюдо из масла, муки и сахара; кушанье из муки, зажаренной на масле с сахаром, напоминающее по виду манную кашу.

халим (*ҳалим*) – особым образом приготовляемая каша из очищенных зерен пшеницы и мяса

хасиб (*ҳасиб*) – бараньи кишки, начиненные мясным фаршем и рисом и отваренные в воде; вид колбасы

хом гишт (*хом гишт*) – сырцовый кирпич

казы (*қазу*) – колбаса из сырой конины, выдержанная в течение нескольких месяцев или лет; употребляется отваренной

хауз (*ҳовуз*) – искусственный водоём, пруд

хашар (*ҳашар*) – добровольная общественная взаимопомощь, при каких либо работах (в строительстве дома, дорог, ирригационных систем и т.п.)

хиджаб (*ҳижоб*) – одежда мусульманок, скрывающая фигуру с головы до ног; покрывало

ховли (*ҳовли*) – усадьба, двор

хола – тетья, сестра матери; вежливое обращение к старшей пожилой женщине

хом гишт (*хом гишт*) – сырцовый кирпич

хонеу (*ҳаник*, *обрез*) – крытая яма в комнате или передней для стока воды после омовения или умывания

- худоя* (*худойи*) – жертвоприношение и угощение по случаю поминков; угощение с богоугодной целью в качестве умиловительной жертвы
- чайхана* (*чайхона*) – чайная
- чаллар* – угощение, устраиваемое родителями невесты после свадьбы, на которое их дочь приходит с новыми родственниками
- чачван* (*чачвон*) – покрывало для лица, сплетенное из черного конского волоса, которое носят в комплекте с паранджой
- чалтак* – ритуальное, традиционное блюдо (тонкая лепешка, изжаренная в масле)
- чевар* – мастерица (искусная швея, портниха, вышивальщица)
- чилла* – первые 40 дней после родов, в течение которых новорожденного и мать оберегают от злых духов и сглаза
- чилла куйнак* – рубашечка новорожденного
- чимилдик* (*гүшанга*) – занавесь, полог преимущественно из белой ткани, закрывающей угол комнаты в котором сидят новобрачные в первый вечер свадьбы
- чузма* (*чузма*) – традиционное ритуальное блюдо (кушанье из тонко раскатанного теста, пожаренного в масле)
- чопон* (*түн*) – традиционный халат
- шинни* – патока (традиционный вид варенья)
- эхсон* (*эхсон*) – поминальный обряд
- юпка* (*юпка*) – традиционное, ритуальное блюдо (тонко раскатанное тесто, испеченное в котле)
- югичи* (*ювгучи, гассол*) – человек, который обмывает покойников
- «Ясин»* – Йа Син, тридцать шестая сура Корана. В ней указывается на то, что Аллах воскрешает мертвых
- яхтак* (*яктак*) – традиционная мужская рубаха из светлой ткани; летний легкий халат без подклада

Список использованной литературы и источников

Труды Президента Республики Узбекистан И.А. Каримова

- Каримов И.А. Узбекистан на пороге XXI века. Угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса // По пути безопасности и стабильного развития. Т.6. Ташкент, 1998.
- Каримов И.А. Узбекистан, устремленный в XXI век // Свое будущее мы строим своими руками. Т.7. Ташкент, 1999.

Монографии, сборники и статьи на русском и узбекском языках

- Абашин С.Н. Чай в Средней Азии: история напитка в XVIII-XIX веках // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001.
- Абашин С.Н., Бушков В. И Среднеазиатский хлеб//Хлеб в народной культуре. М., 2004.
- Абдуллаев У. Отражение межэтнических связей в материальной культуре народов Ферганской долины в конце XIX – начале XX в. // Узбекистон тарихи. Ташкент, 1999. №4.
- Абдуллаев У.С. Фаргона водийсида этнослараро жараёнлар. Тошкент, 2005.
- Абрамзон С.М. Влияние перехода к оседлому образу жизни на преобразование социального строя, семейно-бытового уклада и культуры прежних кочевников и полукочевников (на примере Казахстана и Киргизии) // Труды института этнографии. Т. 98. М.-Л., 1973.
- Алексеевский М.Д. Покойник как символический участник крестьянской поминальной трапезы // Проблемы изучения фольклора и русской духовной культуры. Сборник научных статей. Орел, 2008.

- Алимова Д.А. Была ли необходимость в движении «Худжум»? // Литература и искусство Узбекистана (на узбекском языке). 1992. 11 сентября.
- Алимова Д.А. Историческое мировоззрение джадидов и их проекция будущего Туркестана // Туркистон мустакиллиги ва бирлиги учун кураш сахифаларидан. Тошкент, 1996.
- Алимова Д.А.; Филанович М.И. История Ташкента (с древнейших времен до наших дней). Ташкент, 2009.
- Андреев М.С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // Сб. В.В. Бартальд. Ташкент, 1927.
- Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховая Амударья). Вып II. Сталинабад, 1958.
- Антипина К. И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. По материалам, собранным в южной части Омской области Киргизской ССР. Фрунзе, 1962.
- Арифханова З.Х. Роль махаллы в возрождении национальных традиций узбекского народа // ОНУ. № 7. 1998.
- Арифханова З.Х. Социально-демографическая характеристика ташкентских махаллей во II половине XIX – начале XX в. // Ўзбекистон тарихининг долзарб муаммоларига янги чизгилар. Тошкент, 1999.
- Арифханова З.Х. Современная жизнь традиционной махаллы Ташкента. Ташкент, 2000.
- Арутюнов С.А., Мкартумян Ю.И. Проблема классификации элементов культуры // СЭ. №4. 1981.
- Арутюнов С.А. Основные пищевые модели и их локальные варианты у народов России // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001.
- Арутюнов С.А. От спокойной к ускользящей материальности: о проблемах этнографического изучения материальной культуры (интервью Н.В. Богатырь) // ЭО. 2011. №5.
- Атамирзаев О., Гентшке В., Муртазаева Р., Солиев А. Историко-демографические очерки Узбекистана. Ташкент, 2002.
- Ахунова М.А., Лунин Б.В. История исторической науки в Узбекистане. Краткий очерк. Ташкент, 1970.
- Аширов А.А. Ўзбек халқининг қадимий эътиқод ва маросимлари. Тошкент, 2007.
- Бабаева Н., Бахтоваршоева Л. Саван // Костюм народов Средней Азии. М., 1979.
- Байбурин А.К. Изучение системности культуры // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР. 1974-1976 (26-29 сентября 1977). Л., 1977.

- Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т.37. Л., 1981.
- Байбурин А.К. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т.38. Л., 1982.
- Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.
- Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Л., 1990.
- Байбурин А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 45. СПб., 1992.
- Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Баранов Д.Образы вещей. (О некоторых принципах семантизации) // Антропологический форум. 2005. №2.
- Бгажноков Б.Х. Традиционное и новое в застольном этикете адыгских народов // Советская этнография. 1987. №2.
- Бгажноков Б.Х. Культ пищи и пищевой аниматизм // ЭО. №2. 2001.
- Бердыев М.С. Трансформация традиционной системы питания туркмен в наши дни // Советская этнография. 1985. №1.
- Берндт Р. М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. М., 1981.
- Бернштам А.Н. Древняя Фергана. Ташкент, 1951.
- Бехбудий М. Тарих ва жуғрофия // Ойна. 1914. № 27.
- Бехбудий М. Баёни хақиқат // Улуғ Туркистон. 1917. 12 июнь.
- Бехбудий М. Бизга ислохот керак // Нажот. 1917. № 18. 7 ноябр.
- Бикжанова М.А. Ювелирное искусство // Народное декоративное искусство советского Узбекистана. М., 1955.
- Бикжанова М.А. Семья в колхозах Узбекистана. Ташкент, 1959.
- Бикжанова М.А. Мурсак – старинная верхняя одежда узбечек г. Ташкента // Памяти М.С. Андреева. Труды Института истории, археологии и этнографии (ТИИАЭ) АН Таджикской ССР. Сталинабад, 1960.
- Бикжанова М.А. Одежда узбечек Ташкента конца XIX – начала XX в. // Костюм народов Средней Азии (Историко-этнографические очерки). М., 1979.
- Бируни Абу Райхон Собрание сведений для познания драгоценностей (минералогия). М., 1963.
- Бируни Абу Райхан. Памятники минувших поколений. Избранные произведения. Т.1. Ташкент, 1968 (на узб. языке).

- Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.П. М.–Л., 1950.
- Бобенко В.Я. Пища украинского населения Башкирии // СЭ. 1989. №2.
- Бобур З.М. Бобур-номе. Записки Бабура. Ташкент, 1993.
- Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богословская И., Левтеева Л. Тибетейки Узбекистана XIX – XX веков. Ташкент, 2006.
- Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 2001.
- Борисова Е.А., Каждан Т.П. Русская архитектура конца XIX – начала XX века. Ташкент, 1971.
- Борозна Н. Материальная культура узбеков Бабатага и долины Кафирнигана // Материальная культура народов Средней Азии и Казахстана. М., 1966.
- Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975 .
- Брусина О.И. Славяне в Средней Азии. М., 2001.
- Бурдые П. Начала. М., 1994.
- Бурдые П. Практический смысл. СПб., 2001.
- Бўриев О., Шоймардонов И. Ҳашар – элга ярашган удум // Иқтисод ва маънавият. 1996. № 8.
- Бўриев О.Б., Турсунпўлат Х. Анъанавий уй қуриш билан боғлиқ расм-рўсумлар // Ўзбек халқи боқий қадриятлари (этнотарихий лавҳалар). Қарши. 2005.
- Вамбери Г. Путешествие в Бухару. М., 1886.
- Васильев И. Обзор языческих обычаев, суеверий и религии вотяков Казанской губернии // Известия общества археологии, истории, этнографии. Т.22. Казань, 1906.
- Васильева Г.П. Некоторые тенденции развития современных национальных традиций в материальной культуре народов Средней Азии Казахстана // СЭ. №3. 1979.
- Веблен Т. Теория праздного класса. М., 1984.
- Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
- Воронина В.Л. Старые жилые дома в Фергане // Архитектура СССР (АС). 1940. №3.
- Воронина В.Л. Узбекское народное жилище // Советская этнография (СЭ). 1949. №2.

- Воронина В.Л. Народные традиции архитектуры Узбекистана. М., 1951.
- Воронина В.Л. Строительная техника древнего Хорезма // ТХАЭЭ. Т.1. М., 1952.
- Воронина В.Л. Древняя строительная техника Средней Азии // Архитектурное наследство. 1953. №3.
- Воронина В.Л. Жилище народов Средней Азии и климат // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982.
- Воронина В.Л., Писарчик А.К. Стационарное жилище // Узбеки. М., 2011.
- Вульфсон Э.С. Как живут сарты. М., 1908.
- Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5-6.
- Гейер И. Вверх по Пянджу (Путевые впечатления) // Русский Туркестан. Т.1. Приложение к газете «Русский Туркестан», 1899.
- Геннеп А. Ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. М., 1999.
- Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972.
- Горожанкина Е.М. Общие черты в ювелирном искусстве казанских татар и народов Средней Азии // Культура, искусство татарского народа: истоки, традиции, взаимосвязи. Казань, 1993.
- Горшунова О.В. Внешний облик узбекской женщины: эволюция эстетических представлений (конец XIX – конец XX в.) // ЭО. 2001. №5.
- Гребенкин А. Узбеки // Русский Туркестан. Вып. II. М., 1872.
- Григорьев В. Описание хивинского ханства и дороги туда из Сарайчиковой крепости // ЗРГО. Кн.2. СПб., 1861.
- Григорьев В.Г. Тус-туппи. К истории народного узора Востока // Искусство. 1937. №7.
- Григулевич Н.И. Этноэкологическое исследование локальных пищевых комплексов русских старожилов Армении // Советская этнография (СЭ). 1990. №1.
- Губасва С.С. Путь в зазеркалье // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001.
- Давлатова С.Т. Қашқадарё миллий кийимлари: анъанавийлик ва замонавийлик. Тошкент, 2006.
- Данилин А. Секция этнографии Всесоюзного этнографического съезда // СЭ. 1933. №2.
- Джаббаров И.М. Узбеки. Ташкент, 2007.

- Джайлз Констебл. Бороды в истории. Символы, моды, восприятие // Одиссей. Человек в истории. М., 1994.
- Джахонов У. Сезонные жилища таджиков долины Сох в конце XIX – начале XX века // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000.
- Дженкинсон А. Путешествие в Среднюю Азию в 1558-1560 гг. // Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. Л., 1932.
- Джумаев К. Традиционная бухарская одежда конца XIX – начала XX в. // Общественные науки в Узбекистане (ОНУ). 2002. №5.
- Добромыслов А.И. Ташкент в прошлом и настоящем. Ташкент, 1912.
- Доде З.В. Отражение социальных ценностей в костюмах средневекового населения Северного Кавказа // ЭО. №1. 2006.
- Древние авторы о Средней Азии (VI в. до нашей эры – III в. н.э.): Хрестоматия. Ташкент, 1940.
- Ершов Н. Пища // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Душанбе, 1976.
- Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса // Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции (ТХАЭЭ). М., 1952.
- Жилина А.Н. Современная материальная культура сельского населения Ташкентской области Уз ССР // Материальная культура народов Средней Азии и Казахстана. М., 1966.
- Жилина А.Н. Типы традиционного жилища сельского оседлого земледельческого населения Средней Азии (XIX – начало XX в.) // ЭО. 1997. №2.
- Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982.
- Задыхина К.А. Пережитки возрастных классов Средней Азии // ТИЭ. Новая серия. Т.14. М., 1951.
- Задыхина К.Л. Узбеки дельты Амударьи // Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции (ТХАЭЭ). М., 1952.
- Задыхина У.Л., Сазонова М.В. Мужская одежда узбеков Хорезма конца XIX – начала XX в. // Костюм народов Средней Азии (Историко-этнографические очерки). М., 1979.
- Захарова И.В. Материальная культура уйгуров Советского Союза // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып.2. М., 1959.
- Зеленин Д.Тотемы – деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М., 1937.
- Ибн Сино Абу Али. Канон врачебной науки. В 10-ти томах. Т.1. Ташкент, 1996.

- Ибрагимова М. Анъанавий тақинчоклар ва улар билан боғлиқ афсунгарлик удумлари // Общественное мнение. Права человека. Ташкент, 2004. №2.
- Ибрагимова М. Своеобразие традиционной женской одежды Сурхандарьи // Материалы международной научной конференции. Бойсун. 14-19 мая 2003. Ташкент, 2003.
- Игаревская Б.И. Старые и новые религии тропической Африки. М., 1964.
- Ильин М.И. Свадебные обычаи и обряды у вотяков // Труды НОИВК. Вып.2. Ижевск, 1926.
- Ильина И., Уляшев О. Магия любви и любовная магия коми // АРТ. Республиканский литературно-публицистический, историко-культурологический, художественный журнал. Сыктывкар, 1998. №1.
- Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1988.
- Исмаилов Х. Поселения и жилища сельского населения Ферганской долины // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент, 1972.
- Исмоилов Х. Анъанавий ўзбек кийимлари. Тошкент, 1979.
- Исмаилов Х.И. О народных трудовых традициях узбеков // СЭ. 1990. №6.
- Казанский Б.В. Бытовые основы жертвоприношения // Религия и общество. М., 1926.
- Кандинский В.В. О духовном в искусстве (живопись). Л., 1990.
- Кармышева Б.Х., Рассудова Р.Я., Моногарова Л.Ф., Снесарев Г.П. Этнографические очерки узбекского сельского населения. М., 1969.
- Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976.
- Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально - поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.
- Кармышева Б.Х. Основные виды переносного жилища узбеков // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000.
- Катанов Н.Ф. Несколько слов по поводу русских и татарских перстней, принадлежащих Сухаревой О.А. и Соловьеву А.Т. Казань, 1904.
- Кичкилов Х. Юрты узбекских кунграгов и их оборудование // Бойсун бахори. Конференция материаллари тўплами. Тошкент, 2003.
- Киселева М.С. Историческая типология культуры // Культурология. М., 1993.

- Конаков Н.Д. Строительная обрядность народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996.
- Коран. Баку, 1990.
- Косменко А.П. Функция и символика вепского полотенца // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1983.
- Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000.
- Кочкунов А.С. Система питания кыргызов // *Sosyal Bilimler Dergisi*. 2003. № 8. С.217.
- Красноперова А.В. Символика крестьянского быта в культуре Древней Руси// *Studia culturae*. Вып. 2. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., 2002.
- Кузнецов И.М. Адаптивность этнических культур и этнокультурные типы самоопределения личности // СЭ. 1988. №1.
- Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983.
- Лавонен Н.А. Карельская скатерть: ее функции в народном быту и традиционной обрядности // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994.
- Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
- Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
- Леви-Строс К. Путь масок. М., 2000.
- Леви-Строс К. Мифологии. Происхождение застольных обычаев. М., 2001.
- Литвинский Б.А. Зеркало в верованиях древних ферганцев // СЭ. №3. 1963.
- Литвинский Б.А. Украшения из могильников Западной Ферганы. М., 1973.
- Лобачева Н.П. Почему мусульманки носили паранджу // Наука и религия. М., 1970. №12.
- Лобачева Н.П. О некоторых чертах региональной общности в традиционном костюме народов Средней Азии и Казахстана // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989.
- Лобачева Н.П. К истории паранджи // ЭО. 1996. №6.
- Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000.

- Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Пг., 1916.
- Львова Э.Л.; Октябрьская И.В.; Сагалаев А.М.; Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1989.
- Маев Н.А. Азиатский Ташкент // Материалы для статистики Туркестанского края. Вып. IV. СПб., 1876.
- Маллицкий Н.Г. Ташкентские махалля и мауза. М., 1927.
- Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.–Л., 1951.
- Маркарян Э.С. Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений // Методологические проблемы этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, 1978.
- Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская Этнография (СЭ). 1981. №2.
- Марко Поло. М., 1955.
- Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984.
- Массон М.Е. Прошлое Ташкента // Известия АН Уз. ССР. 1954. №2.
- Махкамов Г.М., Погосьянц А.И., Свинкин С.Н. Узбекские лепешки. Ташкент, 1961.
- Махкамова Н.Р. Социальная структура общества на территории Узбекистана: традиции и трансформации (конец XIX в. – 30-е годы XX в.). Ташкент, 2009.
- Махмудов К. Узбекские блюда. Ташкент, 1960.
- Миддендорф А. Очерки Ферганской долины. СПб., 1882.
- Мусакулов А. Ўзбек халқ кўшиқларининг асослари. Ташкент, 1995.
- Наливкин В., Наливкина М. Очерки быта женщин туземного оседлого населения Ферганской долины. Казань, 1886.
- Народы Средней Азии и Казахстана. Т. I. М., 1962; Т. II. М., 1963.
- Небольсин П.И. Очерки торговли России со Средней Азией, Хивой, Бухарой и Кокандом (со стороны Оренбургской линии). СПб., 1856.
- Нильсен В.А. Архитектура Средней Азии V-VIII веков. Ташкент, 1966.
- Нильсен В.А. У истоков современного градостроительства. Ташкент, 1988.
- Нодир Б. Сурхондарёлик кўнғирот аёлларининг миллий либослари // Санъат. Тошкент. 2002. № 3.
- Оразов Р. Ритуальная пища туркмен // Материалы по исторической этнографии туркмен. Ашхабад, 1987.

- Оразов А., Чарыев Д., Некоторые верования и обряды туркмен, связанные с юртой (XIX – начало XX века) // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000.
- Осипова О.А. Американская социология о традициях в странах Востока. М., 1985.
- Островский А.Б. Парадигма мифологического мышления: Очерк вклада К. Леви-Строса. СПб., 2004.
- Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы. Вып. I. Ташкент, 1890.
- Первая всеобщая перепись населения Российской империи. М., 1987. Т.86.
- Першиц А.И. Традиции и культурно-исторический процесс // Народы Азии и Африки. 1984. №4.
- Пещерева Е.М. Гончарное производство Средней Азии. М.–Л., 1959.
- Пещерева Е.М. Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине // Иранский сборник. М., 1963.
- Писарчик А.К. Строительные материалы и конструктивные приемы народных мастеров Ферганской долины в XIX – начале XX в. // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. I. М., 1954.
- Писарчик А.К. Меры длины, употреблявшиеся Ферганскими мастерами строителями // Материальная культура Таджикистана. Вып. I. Душанбе, 1968.
- Писарчик А.К. Народная архитектура Самарканда. Душанбе, 1975.
- Писарчик А.К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып.3. Душанбе, 1976.
- Писарчик А.К. Традиционные способы отопления жилищ оседлого населения Средней Азии в XIX–XX вв. // Жилище народов Средней Азии. М., 1982.
- Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе // Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век. М., 1989.
- Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000.
- Почепцов Г.Г. Русская семиотика: идеи и методы, персоналии и история. М., 2001.
- Прокопьев М.П. Сельское хозяйство вотяков Мамадышского кантона Татарской Республики к 1924 г. // Вотяки. Вып. I. М., 1926.
- Пташников И.В. Бусы древнего и раннесредневекового Хорезма // Труды ХАЭЭ. Т. I. М., 1952.
- Пугаченкова Г.А. К истории паранджи // Советская этнография. 1952. №3.

- Пугаченкова Г.А. Восточная миниатюра как источник по истории архитектуры XV-XVI веков // Архитектурное наследство Узбекистана. Ташкент, 1958.
- Равдоникас Т.Д. Очерки по истории одежды населения северо-западного Кавказа. Л., 1990.
- Радаев В.В. Социология потребления: основные подходы // Социологические исследования. 2005. №1.
- Развитие хозяйства и культуры г. Ташкента. Статсборник. Ташкент, 1972.
- Разные известия. Городская хроника // Нива. 1875. №9. С.143.
- Раппопорт Ю.А. Из истории религии Древнего Хорезма. М., 1971.
- Рассудова Р.Я. К истории одежды оседлого населения Ферганского, Ташкентского и Зеравшанского регионов // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Л., 1978.
- Рассудова Р.Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Фергано-Ташкентского региона (XIX – XX вв.) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989.
- Рахимов Р.Р. «Завеса тайны» (о традиционном женском затворничестве) // ЭО. 2005. №3.
- Рахимова З.И. К истории костюма народов Узбекистана. Костюм Бухары и Самарканда XVI–XVII веков (по данным средневековой миниатюрной живописи). Ташкент, 2005.
- Ремпель Л.И. Архитектурный орнамент Узбекистана. Ташкент, 1961.
- Рузиева М. Посмертная и траурная одежда узбеков г. Ташкента // Костюм народов Средней Азии (Историко-этнографические очерки). М., 1979.
- Рябаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1988.
- Рябцева Е.Н., Семенов В.А. «Язык» вещей коми погребального обряда в контексте универсальных космологических представлений // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: ритуал и символ. Сыктывкар, 1990.
- Садькова С. Традиционная одежда // Узбеки. М., 2011.
- Сазонова М.В. Женский костюм узбеков Хорезма // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989.
- Сазонова М.В. К этнографии узбеков южного Хорезма // Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции (ТХАЭЭ). М., 1952.
- Саид Эдвард. Ориентализм. СПб., 2006.
- Салинс М. Экономика каменного века. М., 1999.
- Серебрякова М.Н. О знаковой функции народного костюма (на примере костюма невесты чепни в Турции) // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.

- Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928.
- Снесарев Г.П. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // МХЭ. Вып.4. М., 1960.
- Снесарев Г.П. Традиции мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии. МХЭ. М., 1963.
- Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Современные этнические процессы в СССР. М., 1975.
- Современные этнокультурные процессы в махаллях Ташкента. Ташкент, 2005.
- Содиқова Н. XIX– XX асрларда ўзбек миллий кийимлари. Тошкент, 2001.
- Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985.
- Сухарева О.А. К истории костюма населения г. Самарканда // Бюл. АНУз ССР. 1945.
- Сухарева О.А. Древние черты в головных уборах народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып.1. М., 1954.
- Сухарева О.А. Тюрбетейки // Народное декоративное искусство Советского Узбекистана. Ташкент, 1954.
- Сухарева О.А. К истории городов Бухарского ханства (историко-этнографические очерки). Ташкент, 1958.
- Сухарева О.А. Позднефеодальный город Бухара конца XIX– начало XX века. Ташкент, 1962.
- Сухарева О.А. О терминологии, связанной с исторической топографией городов Средней Азии (куй, махалла, гузар) // Народы Азии и Африки. 1965. № 6.
- Сухарева О.А. Бухара конца XIX– начала XX века. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966.
- Сухарева О.А. Опыт анализа покровов традиционной «туникообразной» среднеазиатской одежды в плане их истории в эволюции (Историко-этнографические очерки). М., 1979.
- Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX в.). М., 1982.
- Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1989.
- Тернер В.У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала ндембу) // Семиотика и искусствознание. М., 1972. С.76.
- Тер-Саркисянц А. Е. Традиционная пища армян // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001.

- Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // СЭ. 1970. №4.
- Токарев С.А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) // СЭ. 1979. №3.
- Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. XIX – начало XX в. Алма-Ата, 1991.
- Толеубаев А. Юрта в представлениях, верованиях и обрядах казахов // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000.
- Толстов С.П. Древний Хорезм. М., 1948.
- Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.
- Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных взглядов в древности. М., 1982.
- Троицкая А. Л. Рождение и первые годы ребенка у таджиков долины Заравшана (По материалам Среднеазиатской экспедиции Академии наук СССР в 1926-1927 гг.) // СЭ. 1935. №6.
- Трудновская С.А. Украшения позднеантичного Хорезма по материалам раскопок Топрак – кола // Труды ХАЭЭ. Т.1. М., 1952.
- Туркестанские фанатики. Этнографический очерк // Вокруг света. 1902. №50. С.787-788.
- Турсунов С.Н., Турсунов Н.Н. XIX аср охири – XX аср бошлариди Жанубий Сурхон воҳаси аҳолисининг миллий либослари // Ўзбекистонда ижтимоий фанлар. Тошкент, 2003. №4.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
- Узенёва Е.С. Магия строительства в славянской традиции // Живая старина. 2000. №2.
- Уляшев О.И. Символика полотна у коми // Эволюция и взаимодействие культур народов северо-востока Европейской части России. Сыктывкар, 1993.
- Ундерова Л.В. Узбекская народная одежда конца XIX – XX веков. Ташкент, 1994.
- Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
- Файзуллаева М. Ўзбек таомлари билан боғлиқ анъаналар. Тошкент, 2010.

- Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988.
- Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.
- Фитрат А. Период господства Эмира Алимхана. Ташкент, 1992.
- Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1986.
- Фрейдберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.
- Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. М., 1998.
- Хабига Фатхи. Смысл женских ритуалов Биби Мушкулькушод и Биби Сешанбе в современной Центральной Азии // Традиционные и современные этнокультурные процессы в Центральной Азии. Ташкент, 2005.
- Хамдамова С. Фуркат лирикасида остона образи // Ўзбек тили ва адабиёти. 2003. №5.
- Хамиджанова М.А. Материальная культура матчинцев до и после переселения на вновь орошаемые земли. Душанбе, 1974.
- Ханыков Н. Описание Бухарского ханства. СПб., 1943.
- Харузин Н.Н. История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России // ЭО. 1896. №1/2.
- Хорошихин А.П. Очерки Ташкента // Сборник статей, касающихся Туркестанского края. СПб., 1876.
- Христолюбова Л.С. Погребальный ритуал удмуртов // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978.
- Христолюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов. Ижевск, 1984.
- Христолюбова Л.С. Предметный мир обрядов // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX – XX вв. Ижевск, 1991.
- Худяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. Новосибирск, 1987.
- Цивьян Т.В. О некоторых способах отражения в языке оппозиции внутренней/внешней // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973.
- Цивьян Т.В. Дом в фольклорной модели мира // ТЭС. Вып. 10. Тарту, 1978.
- Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998.
- Чистов К.В. Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора. Свадебный обряд // Проблемы картографирования в языковедении и этнографии. Л., 1974.
- Шаниязов К.Ш. Узбеки карлуки. Ташкент, 1964.

- Шаниязов К.Ш. О традиционной пище узбеков // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент, 1972.
- 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.
- Шаниязов К.Ш. Традиционная пища // Узбеки. М., 2011.
- Шарапов В.Э. «Концепция» человеческого тела в традиционном мировоззрении коми // Гендерная теория и историческое знание. Материалы семинаров. Сыктывкар, 2004.
- Шахнова Н.Ж. Символические аспекты традиционной свадебной трапезы казахов // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.
- Широкова З.А. Одежда таджиков Дарваза (По материалам Гармской этнографической экспедиции 1954 г.). Сталинабад, 1956.
- Шишов А. Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI. Ташкент, 1904.
- Шишов А. Пища и напитки // Таджики. Ташкент, 1910.
- Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии Л., 1936.
- Шукуров Ш.М. Искусство средневекового Ирана: формирование принципов изобразительности. М., 1989.
- Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М. 1997.
- Этнография питания народов зарубежной Азии: Опыт сравнительной типологии. М., 1981.

Литература на иностранных языках

- Abdulak S., Pinon P. Maisons islamiques // L'architecture d'aujourd'hui. 1973. №. 167.
- Alimova D. A. Historian's vision of khudjum // Central Asian Survey. Volume 17. 1998.
- Antonius C. G. M. Robben Habits of the Home: Spatial Hegemony and the Structuration of House and Society in Brazil // American Anthropologist. New Series. Vol.91. №3 (Sep., 1989).
- Carrie Yang Costello Changing Clothes: Gender Inequality and Professional Socialization // NWSA Journal. Vol.16. №2 (Summer, 2004).
- Cherubim A. Quizon Costume, Kostyom, and Dress: Formulations of Bagobo Ethnic Identity in Southern Mindando // Ethnology. Vol.46. №4. Fall 2007.

- Claude Paque. Infant Salt Taboos in Morocco // *Current Anthropology*. Vol.25. №2 (Apr., 1984).
- David Gilmore Social Organization of Space: Class, Cognition, and Residence in a Spanish Town // *American Ethnologist*. Vol.4. №3 (Aug., 1977).
- Denis Kandiyoti, Nadira Azimova. The Communal and the Sacred: Women's Worlds of Ritual in Uzbekistan // *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol.10. №2 (Jun., 2004).
- Edward A.Allworth. *The Modern Uzbeks*. Stanford, California. 1990.
- Eisenstadt S.N. *Tradition, Change and Modernity*. New York, Sydney, Toronto: John Wiley. 1973.
- Feminism and Islam*. New York, 1996.
- Gross Joan, Rosenberger Nancy. Food Insecurity in Rural Benton County: An Ethnographic Study. Rural Studies Paper. Corvallis, OR, November 2005.
- Gross Joan, Rosenberger Nancy. The Double Binds of Getting Food among the Poor in Rural Oregon // *Food, Culture and Society: An International Journal of Multidisciplinary Research*. Vol.13. №11. March 2010.
- Habiba Fathi. *Femmes d'autorite dans l'Asie centrale contemporaine*. Paris, 2004;
- Harris M. *Cultural Materialism: the Struggle for a Science of Culture*. Oxford. England, 2001.
- Jane Schneider and Annette B. Weiner Cloth and the Organization of Human Experience // *Current Anthropology*. Vol.27. №2 (Apr., 1986).
- Jane Schneider and Annette B. Weiner Cloth and the Organization of Human Experience // *Current Anthropology*. Vol.27. №2 (Apr., 1986).
- Jeannette Marie Mageo Hairdos and Don'ts: Hair Symbolism and Sexual History in Samoa // *Man, New Series*. Vol.29. №2 (Jun., 1994).
- Laderman Carol . Symbolic and Empirical Reality: A New Approach to the Analysis of Food Avoidances // *American Ethnologist*. Vol.8. №3. Symbolism and Cognition (Aug., 1981).
- Leroi – Gourhan A. *Le geste et la parole*. T.2. Paris, 1965.
- Marcos S. Queiroz Hot and Cold Classification in Traditional Iguape Medicine // *Ethnology*. Vol.23. №1 (Jan., 1984).
- Paul Titus Islam and the Evil Demon // *American Anthropologist*. New Series. Vol.97. №3 (Sep., 1995).
- Publi Haldis Haukanes Sharing food, sharing taste? Consumption practices, gender relations and individuality in Czech families // *Anthropology of food* [Online]. December 2007.

- Richard J. Parmentier House Affiliation Systems in Belau American Ethnologist. Vol.11. №4. Social Structure and Social Relations (Nov., 1984).
- Russell Zanka. Fat and All That: Good Eating The Uzbek Way // Everyday Life in Central Asia: past and present. Edited by Jeff Sahadeo and Russell Zanka. Bloomington, 2007.
- Susan Drucker-Brown House and Hierarchy: Politics and Domestic Space in Northern Ghana // The Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol.7. №4 (Dec., 2001).
- Suzanne Brenne Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "The Veil" // American Ethnologist. Vol.23. №4 (Nov., 1996).
- Thomas W. Neumann, Margaret L. Arnott, Paul T. Baker, Paul A. Dahlquist A Biocultural Approach to Salt Taboos: The Case of the Southeastern United // Current Anthropology. Vol.18. №2 (Jun., 1977).
- Whitaker A. Taboos and the Food Chain // Current Anthropology. Vol.46, №4 (Aug.–Oct., 2005).

Словари и энциклопедии

- Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т.1. М.-Л., 1958.
- Будагов Л. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. СПб., 1869–1871.
- Гура А.В. Брак // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5-ти томах. Т.1. М., 1995-1999.
- Ислам на бывшей территории Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып.4. М., 2003.
- Кашгари М. Девону лугати турк. Т.3. Ташкент, 1963.
- Материальная культура. Свод этнографических понятий. М., 1989. Ташкент. Энциклопедия. Ташкент, 1983.
- Ташкентский текстильный комбинат // Большая Советская Энциклопедия. Т.25. М., 1976.
- Топоров В.Н. Еда // Советская Энциклопедия. Т.1. М., 1991.
- Benvenist E. Le vocabuaire des institutions Indo-europeennes. Т.1. Paris, 1969.
- Hartland E.S. Foundation, foundation rites // Encyclopedia Religion and Ethics. Vol.VI. Edinburgh, 1913.

Диссертации и авторефераты

- Агзамова Г.А. XVI–XIX асрнинг биринчи ярмида Ўзбекистон шаҳарлари ва шаҳарлар ҳаёти. Тарих фанлари доктори илмий даражасини олиш учун тақдим этилган диссертация. Тошкент, 2000.
- Азимова Н.Х. Система традиционного воспитания детей в узбекских сельских семьях (на примере Андижанской области). Автореф. канд. дисс...ист. наук. М., 1987.
- Арпюх Л.Ф. Пища и питание украинского крестьянства конца XIX – XX в. (этнографическая характеристика). Дисс... канд. ист. наук. Киев, 1981.
- Гонтарь Т.А. Народная пища украинцев Карпат. Дисс... канд. ист. наук. Львов, 1979.
- Давлатова С.Т. Трансформация традиционной одежды узбеков кашкадарьинского оазиса (конец XIX – начало XX века) // Автореф. дисс... канд. ист. наук. Ташкент, 2006.
- Джикия Н.П. Культура питания грузинских горцев (по этнографическим материалам). Дисс... канд. ист. наук. Тбилиси, 1977.
- Дониеров А.Х. Этнографические исследования в Узбекистане в XX веке: основные этапы, проблемы, перспективы развития. Дисс... докт. ист. наук. Ташкент, 2003.
- Ибрагимов О.И. История развития жилища населения степных районов южного Узбекистана в конце XIX – начале XX в. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Ташкент, 1988.
- Ибрагимова М. Традиционная одежда и украшения населения Сурхандарьинского оазиса (конец XIX – начало XX в.). Автореф. дисс... канд. ист. наук. Ташкент, 2004.
- Курбанова М.Б. Традиционная пища узбеков и таджиков Бухарского оазиса. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Ташкент, 1994.
- Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс... канд. ист. наук. Ижевск, 1999.
- Палутов А.Е. Традиционная пища монгольских народов как историко-этнографический источник. Дисс... канд. ист. наук. М., 1979.
- Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (нач. XX – 90-е гг. XX в.). Дисс... канд. ист. наук. М., 1998.
- Старостина О.В. Обувь в традиционной культуре народов Средней Азии и Казахстана (XIX – первая треть XX в.) // Автореф. дисс... канд. ист. наук. СПб., 2009.
- Хужахонов И.М. Этнорегиональные особенности традиционного жилища сельского населения Ферганской долины. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Ташкент, 2007.

Юлдашева Г.К. Традиционная одежда и украшения женщин Нуратинской долины (конец XIX – начало XX в.). Автореф. дисс...канд. ист. наук. Ташкент, 1995.

Электронные ресурсы

Белик А. Культурология. Антропологические теории культур. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Belik/_14.php

Бунаков В.А. «Мир невидимых» по традиционным воззрениям хакасов (духи Среднего Мира в хакасских традиционных представлениях XIX – XX вв.) // Журнал Шаманство. URL: http://shamanstvo.ru/shamanizm/spirit/spirit_06.htm

Выживание коренных народов Севера. URL: <http://nepropadu.ru/blog/guestroom/3509.html>

Гачев Г. Национальные образы мира. М., 1995. URL: http://hook-read.ru/libbook_99156.html

Джумаев А. Ислам и культура в Центральной Азии. URL: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2008/12/dm8.html>

Ибрагимов И.А. Формирование архитектуры христианства и ислама как выражение понятия системы в визуально-ориентационно-смысловом пространстве. URL: http://archvuz.ru/2009_2/6

Керлот Х. Э. Словарь символов. М., 1994. URL: <http://www.ozon.ru/context/detail/id/154514/>

Ключников С. Ю. Священная наука чисел. М., 1996. URL: http://new-numerology.ru/books/kl_5.htm

Культура и этнос. Волгоград, 2002. URL: <http://www.studfiles.ru/dir/cat6/subj325/file9763/view93977.html>

Кульчик Ю.Г. Республика Узбекистан в середине 90-х годов // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1995. URL: <http://igpi.ru/info/people/kulchik/uzb.html>

Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. URL: <http://svlourie.narod.ru/hist-ethnology/>

Мигранова Э.В. Традиционная система питания башкир :На материалах юго-западных и юго-восточных районов Республики Башкортостан. Автореферат дисс...кан. ист.наук. Уфа, 2003. URL: <http://www.dissercat.com/content/traditsionnaya-sistema-pitaniya-bashkir-namaterialakh-yugo-zapadnykh-i-yugo-vostochnykh-rai>

Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1995. URL: <http://mirknig.com/knigi/history/1181229720-russkie-agrarnye-prazdniki-opyt-istoriko.html>

- Смирнова Е.Ю. Магия в традиционном мировоззрении: по материалам традиционной одежды сибирских татар//Культурологические исследования в Сибири. Вып.2. Омск, 1999. URL: <http://turkolog.narod.ru/info/1320.htm>
- Ташкентское землетрясение. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/237877>
- Чернявская Ю. Народная культура и национальные традиции. Минск, 2000. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/15.php
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения (Smith Robertson. Lectures on the religion of the Semites. L., 1907.). URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/comporative_bogoslov/eliade/10.php
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/comporative_bogoslov/eliade/10.php
- Энциклопедический словарь. Под редакцией А.А. Ивина. М., 2004. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy
- Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. New York, E.P. Dutton, 1922. URL: <http://books.google.co.uz/books/about>

Архивные материалы

- ЦГА Республики Узбекистан ф. Р-2515. оп. 2. ед. хр.7.
- ЦГА Республики Узбекистан ф.88. оп.9. ед.хр. 4468.
- ЦГА Республики Узбекистан ф. И -2254. Документы САДУМ.
- Государственный городской архив Ташкента. ф. 10. д. 866а.
- Архив отдела этнологии Института истории АН РУз // Материалы к книге «Узбеки».
- Архив отдела этнологии Института истории Ан РУз // Рукопись Садгян И.М. Детская обрядность узбеков (Ташкентская область 1981-1984 гг.).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Теоретико-методологические подходы в исследовании проблемы	
1. Методология и методы изучения материальной культуры народов	7
2. История изучения материальной культуры узбеков	28
Глава II. Традиционное жилище узбеков Ташкента и его трансформация в XX – начале XXI в.	
1. Поселения, усадьбы, жилища: особенности и динамика изменений	58
2. Обряды и обычаи узбеков Ташкента, связанные с жилым пространством: традиционные модели и их трансформация	94
Глава III. Изменения в традиционной одежде узбеков города	
1. Женская национальная одежда и мотивы ее трансформации ...	127
2. Синтез традиций и новаций в мужской одежде	160
3. Ритуальная одежда: семантика, степень сохранности и адаптация ее новых форм к обрядам	180
Глава IV. Традиционная система питания ташкентских узбеков: изменения и симбиоз с современными пищевыми моделями	
1. Повседневная пищевая культура: трансформация традиций ...	218
2. Обрядовая пища: функциональная значимость и изменения	247
Заключение	277
Резюме (на узбекском языке)	290
Summary	291
Глоссарий	292
Список использованной литературы и источников	299

Научное издание

Г.Ш. Зунунова

**МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА
УЗБЕКОВ ТАШКЕНТА:
ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИЙ
(XX – начало XXI в.)**

Гульчехра Шавкатовна Зунунова
Материальная культура узбеков Ташкента:
трансформация традиций (XX – начало XXI в.)

Редактор: Н. Абдуллаева
Дизайн обложки: М. Ли-Сафи
Компьютерная верстка: А. Аносова

Лиц. изд. АИ № 222 от 16.11.2012.
Сдано в набор 11.04.2013. Подписано в печать 30.05.2013
Формат 60x84 1/16. Гарнитура «Times New Roman».
Усл.п.л. 20.0 Изд. л. 19.0
Тираж 300 экз. Заказ № 31.

Издательство «Extremum-Press»
100053, г. Ташкент, ул. Боғишамол 57 б.
Тел. 234-44-05
E-mail: Extremum-Press@mail.ru

Отпечатано в типографии GLOSSA
100015, Узбекистан, Ташкент, ул. Авлиё-Ота, 91.
Тел./факс: (+998-71) 233-33-21, 236-79-39.
e-mail: pssa@rambler.ru