

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

И.Ю. Котин
М.А. Родионов
Е.Г. Царева

Социум и окружающий мир
в традициях Центральной,
Южной и Юго-Западной Азии

Санкт-Петербург
«Наука»
2006

УДК 316.7(5-015+54)
ББК 63.5
К73

Печатается по решению Ученого совета МАЭ РАН

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Санкт-Петербургского научного центра*

Рецензенты:

канд. филол. наук **Н.В. Гуров** (СПбГУ),
д-р. истор. наук **Н.Н. Дьяков** (СПбГУ)

Котин И.Ю., Родионов М.А., Царева Е.Г.
К73 Социум и окружающий мир в традициях Центральной, Южной и Юго-Западной Азии. СПб.: Изд-во «Наука», 2006. 224 с.; илл.

ISBN 5-02-026471-7

Монография посвящена процессам миграции, взаимодействия и трансформации социума и предметного мира в традиционных обществах Азии. Традиционная картина мира рассматривается в трех аспектах: предметная сфера конкретного региона (ковроделие Средней Амударьи), трансформация символов идентификации (на примере индийской диаспоры в Великобритании), словесное построение нового культурного пространства (образ России, конструируемый носителями арабо-мусульманской и арабо-христианской традиций).

УДК 316.7(5-015+54)
ББК 63.5

ISBN 5-02-026471-7

© И.Ю. Котин, М.А. Родионов,
Е.Г. Царева, 2006
© Редакционно-издательское
оформление Издательство
«Наука», 2006

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Часть 1. ВОРСОВОЕ ТКАЧЕСТВО СРЕДНЕЙ АМУДАРЬИ В КОНТЕКСТЕ ЕВРАЗИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ	7
Задачи исследования и общие сведения о населении ареала	7
Общие данные о формировании населения Туркменистана	9
Территория и история заселения долины Среднего течения	11
Амударьи. Особенности занятий местного населения	11
Глава 1. Ковроделие Туркменистана в XVI — начале XX в.	19
1. Знаковый характер, формы и функции туркменских ворсовых изделий XVI — начала XX в.	19
2. К истории сложения структурных особенностей ворсового ковроделия туркмен амударьинской группы	21
3. Формирование художественного облика туркменского ворсового ковроделия. Древнейшие изобразительные сюжеты: история сложения и развития	28
Глава 2. Стилистические и орнаментальные группы ковров населения Средней Амударьи	36
1. Основные городские и территориальные ковродельческие центры бассейна Средней Амударьи	36
2. Основные виды амударьинских ковров и их художественные особенности	38
3. Композиционные построения декора ковров и ковровых изделий Средней Амударьи: клетчатые, панельные, арочные, полосатая, медальонные, гёлевая, центрические композиции	41
4. Рисунки центрального поля ковров и ковровых изделий Средней Амударьи	44
Адаптационные культуро- и этномаркирующие особенности ворсового ткачества населения Средней Амударьи в контексте евразийской культурной традиции	68
Приложения	
К проблеме датировки туркменских ковров	83
Глоссарий	89
Библиография	93

Часть 2. ПРОЦЕССЫ МИГРАЦИИ, ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ ИНДИЙСКОЙ ДИАСПОРЫ

Глава 1. «Пять “к”» и тюрбан как важнейшие атрибуты сикхов	
в Пенджабе и диаспоре	102
История сикхского вероучения	102
Раздел Пенджаба в 1947 г. и рост сикхского сепаратизма	105
История сикхской эмиграции и формирования сикхской	
диаспоры	106
Атрибуты сикхской религии и проблема адаптации пенджабцев	
в диаспоре	116
Глава 2. Мечеть, книга, парда. Предметы «халал» и «харам»	
у южно-азиатских мусульман Великобритании	129
Мусульмане южно-азиатского происхождения	
в Великобритании —общая характеристика	129
Другие группы мусульман в Великобритании	147
Идеологические течения среди южно-азиатских мусульман в	
Великобритании	150
Бытовая культура и праздничная обрядность мусульман южно-	
азиатского происхождения в Великобритании	166
Участие мусульман южно-азиатского происхождения в британской	
политической жизни	170
Мусульмане южно-азиатского происхождения — «возмутители	
спокойствия» в современной Британии	182
Глава 3. Предметный мир праздника и домашнего ритуала у индусов	
в Индии и диаспоре	189
Библиография	199
Глава 4. Россия глазами арабов	201
Образ Руси (России) и русско-арабские связи	201
Образ России в арабской письменной традиции	203
Образ России в арабской устной традиции	213
Россия как инокультурный ареал в арабской традиции	216
Библиография	218
Заключение	220

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателей коллективная монография обобщает результаты научного проекта «Социум и предметный мир в традиционных обществах Азии: процессы миграции, взаимодействия и трансформации: история и современность». Проект выполнен в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии» (направление IV: «Культурное многообразие и взаимодействие народов Евразии: Мировоззрение и религии»). Авторы монографии — научные сотрудники сектора этнографии стран Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

Процесс трансформации мировоззренческих представлений социума, отражающийся в его предметном мире, рассмотрен в трех относительно самостоятельных, но взаимосвязанных исследовательских темах:

1) ворсовые изделия населения Средней Амударьи как историко-культурный источник (Е.Г. Царева),

2) этносоциальные проблемы выходцев из Южной Азии в диаспоре (И.Ю. Котин),

3) образ России в традиционной арабской культуре (М.А. Родионов, руководитель проекта).

Монография состоит из двух частей. Первая часть «Ворсовое ткачество Средней Амударьи в контексте евразийской традиции» посвящена ковроделию Туркменистана XVI — начала XX вв. Дана история сложения структурных, функциональных и знаковых особенностей ворсового ткачества у туркмен, характеризуются городские и территориальные ковродельческие центры амударьинского бассейна, выделяются анималистические сюжеты, классифицируются растительные изображения, икатные и геометрические рисунки и композиции. Затрагивается также проблема датировки туркменских ковров. К тексту прилагается глоссарий.

Вторая часть «Процессы миграции, взаимодействия и трансформации» открывается разделом, посвященным индийской диаспоре. В нем детально рассмотрено формирование всемирной сети южно-азиатских общин. Особое внимание уделяется этноконфессиональной общности сикхов, изменению статусных характеристик ее членов и перекодировке ее символов. Характеризуются отношения между коренными жителями и различными группами мигрантов, участие новых граждан в социально-политической жизни страны проживания, механизмы самоотожествления (например, религиозные праздники). В заключительном разделе описаны приемы освоения нового культурного пространства (Россия глазами арабов) путем его словесного воссоздания, причем конструирование образа «другого» неизбежно ведет к (пере)осмыслению собственного образа.

Обе части работы снабжены иллюстративным материалом. По существу, в ней исследуются ключевые аспекты традиционной картины мира

в ее динамике. Показывается, как эта картина отражалась в предметном мире (ковроткачестве) конкретного региона (бассейн Средней Амударьи) в разное время и в разных этносоциальных средах. Прослеживается трансформация символов идентификации, характерных для этноконфессиональной общности, вписывающейся во всемирную сеть диаспоры. Воспроизводится словесное построение картины, отображающей часть этой сети (Россию), которую осваивает поликонфессиональное сообщество (арабы) с единой культурой и литературным языком.

Надеемся, что наша книга окажется полезной не только для узких специалистов, но и для более широкого круга читателей, интересующихся тем, как традиционные материальные и социальные технологии работают в изменяющихся реалиях современного мира.

М.А. Родионов

Часть 1

ВОРСОВОЕ ТКАЧЕСТВО СРЕДНЕЙ АМУДАРЬИ В КОНТЕКСТЕ ЕВРАЗИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Задачи исследования и общие сведения о населении ареала

Ворсовые изделия населения Средней Амударьи представляют особый феномен ткачества народов Евразии. Специфика местного ковроделия состоит в необычайном множестве видов производимых изделий и технических приемов их исполнения при стилевом единстве орнаментики, сочетающей невероятное разнообразие композиций и сюжетов, разрабатывавшихся центрально-азиатским населением от периода энеолита до времени сложения племенных союзов туркмен — основного современного населения региона.

В рассматриваемый период туркмены были также и основными ковроделами региона. Кроме них, ворсовым ткачеством в долине Средней Амударьи (Ардви Авесты, Окс древних греков, Вахш иранцев, Джейтун арабов) занимались небольшие группы потомков раннего населения кушанского/бактрийского периода, а также разновременных по времени прихода в долину переселенцев не-туркменского происхождения, включая арабов и индийцев. Пестрота населения отчасти определила ту многовариантность местного ворсового ткачества, которая неизменно привлекает исследователей восточного ковроделия, с одной стороны, но с другой — вызывает большие сложности в атрибуции местной ворсовой продукции. Ситуация осложняется малой изученностью региона в целом, а также большим объемом вещевого материала и его разбросанностью по множеству частных и музейных коллекций [1].

Названные обстоятельства долгое время не позволяли исследователям сложить амударьинскую ковровую «мозаику» в единую картину, несмотря на достаточно большую литературу по теме [2]. Наиболее полным и системным в описании амударьинской ворсовой продукции является энциклопедический труд В.Г. Мошковой «Ковры народов Средней Азии» [Мошкова 1970]. В нем автор не только выделяет работы местных мастериц в отдельную стилистическую группу, но и описывает некоторые территориальные и племенные особенности местного ковроделия и тем самым закладывает основу классификации рассматриваемого явления. Однако к моменту работы В.Г. Мошковой на территории Средней Амударьи местное ковродельческое население почти полностью покинуло территорию, структурные показатели в атрибуциях не учитывались, поэтому выявленный Мошковой вещевой и информационный материал при всей его бесконечной важности оказался недостаточным.

Последующие работы по теме принадлежат в основном зарубежным авторам. Несмотря на прекрасный иллюстративный материал, эти публикации страдают двумя существенными недостатками. Первый — в них

фактически отсутствует исторический фон либо, что еще хуже, он искажен. Второй — в абсолютном большинстве этих работ не приводятся структурные описания рассматриваемых предметов. При этом практика последних лет показывает, что без технических данных попытки систематизации и атрибуции традиционного ворсового ковроделия обречены на неудачу.

Цель предлагаемой публикации — представить выявленные автором локальные/племенные варианты ворсовой продукции населения Средней Амударьи и рассмотреть полученную полифонию стилей и техник как отражение особенностей истории заселения и развития региона и истории сложения и развития техники ворсового ткачества в контексте Евразийской текстильной традиции в целом. Работа является результатом тридцатилетнего опыта изучения ворсового ковроделия населения Центральной Азии. Первоначально задуманная как исследование по частному вопросу истории ворсового ткачества населения Средней Амударьи, за три года работа вышла за обозначенные рамки и включила в себя такие крайне мало изученные темы, как история формирования ковроделия Центральной Азии, технологические особенности классических ковровых изделий туркмен, а также проблемы их датирования.

Вещеведческой основой работы послужили материалы изучения фундаментальных отечественных и зарубежных собраний, как музейных, так и частных. Последнее стало возможно благодаря необычайно возросшему за последние 25—30 лет интересу к историческому текстилю Востока [3]. В области изучения туркменского ковроделия этот интерес обозначен длинным рядом выставок, публикаций и новейших исследований, важнейшими из которых для названной темы стали материалы Международного симпозиума по датированию туркменских ковров (Базель, 2002) [4]. В процессе подготовки к публикации рассматривавшихся на симпозиуме ворсовых изделий автором были выявлены те специфические особенности ранних туркменских ковров, которые заставили нас пересмотреть существовавшие до последнего времени представления об истории ворсового ткачества в Центральной Азии. Вторым важнейшим источником, послужившим основой для разработки темы истории туркменского ковроделия, стали результаты работы с каракалпакскими ковровыми коллекциями: именно маргинальный вариант каракалпакского узелкового ткачества позволил связать наиболее архаические типы центрально-азиатских ворсовых техник с современными технологическими и орнаментальными формами [5].

Базовым вещевым материалом для изучения происхождения и истории центрально-азиатского ковроделия послужили опубликованные за последние годы археологические текстильные находки с территории Египта и Шумера [Hirsch 1991: 104–111], Ирана ахеменидского [Franses 2005, note 5] и сасанидского времени [Kawami 1991]. В мерзлотных курганах Алтая VI—III вв. до н. э. были найдены как ворсовые, так и петле-

вые ковры и фрагменты [Руденко 1970: 342–61]. Большое число ковровых изделий и фрагментов было обнаружено в разновременных поселениях бассейна реки Тарим и в пещерах Северного Афганистана [6]. Выявление путей проникновения в древний Туркменистан ранних форм ворсовых технологий стало возможно благодаря находкам на выдающемся раннебронзовом памятнике Гонур, демонстрирующим мощные связи населения старой дельты реки Мургаб с шумерским и северомесопотамским миром [Сарианиди 2002; Дубова, Царева 2005].

Еще одной группой важных для развития темы изделий являются классические китайские ковры (1400–1750), демонстрирующие наличие общего с амударьинским ворсовым ткачеством бактрийского субстрата [7]. И, наконец, предлагаемые ниже выводы были бы невозможны без привлечения материалов ковроделия таких центрально-азиатских народов, как киргизы и узбеки [Tsareva 2003].

Общие данные о формировании населения Туркменистана

Находящаяся на границе между Хорасаном и Мавераннахром и в течение 300 лет, до 1924 г. входившая в состав Бухарского эмирата, в настоящее время долина Среднего Окса входит в состав Туркменистана. Преобладающим населением региона в рассматриваемый период, как было сказано выше, являлись туркмены — небольшой тюркоговорящий народ, основной зоной проживания которого исторически является территория между Амударьей и восточным побережьем Каспийского моря. Туркмены как этнос сформировались в результате слияния двух базовых слоев родственного по происхождению древнего населения Центральной Азии, принадлежавшего к европеоидному антропологическому типу и носителям языков будущей индоевропейской семьи.

Девять тысяч лет назад местные обитатели сформировали две отличающиеся по культурно-хозяйственному типу группы населения Центральной Азии. Одна из них — ранние земледельцы (носители джейтунской культуры), населявшие северные отроги Копетдага начиная с VII тыс. до н. э. В разные периоды эта группа имела тесные культурные и этнические связи с населением Малой Азии, Северного Инда, но более всего — с обитателями Иранского плато и Северной Месопотамии [8]. Многие, если не все разработанные джейтунцами и родственными им раннеземледельческими племенами узоры и их композиции вошли в орнаментальный запас туркменского ковроделия, в первую очередь, как мы увидим ниже, среднеамударьинского.

В III тыс. до н. э. обитатели Южного Туркменистана создали государство Маргуш в дельте реки Мургаб (Гонур-тепе) [Сарианиди 2002]. Обнаруженные в ходе раскопок памятники демонстрируют активные контакты населения страны с весьма удаленными от региона территориями, в первую очередь с Шумером. Шумеры оказали большое влияние

на сложение ковровой символики у населения Южного Туркменистана и они же, наиболее вероятно, принесли на территорию Центральной Азии ранние формы ворсовой техники, послужившей основой для сложения локальных форм центрально-азиатского узелкового ковроделия [9]. Материалы III–II тыс. до н. э. демонстрируют также тесные связи Маргуша с более восточными территориями, что позволило археологам включить его в так называемый бактрийско-маргианский археологический комплекс [Сарианиди 2002].

В середине I тыс. до н. э. западная часть Центральной Азии становится частью Ахеменидской империи. В эллинистический период, после походов Александра Македонского, в восточной части страны было образовано Греко-бактрийское царство. В начале нашей эры Бактрия стала ядром блистательной Кушанской империи. Долина Средней Амударьи начала активно заселяться именно в кушанский период. Несколько позже на территории современного Южного Туркменистана местными скотоводческими племенами была основана Парфия, одно из мощнейших государств эллинистического мира [10]. Все названные государства культурно и исторически принадлежали к иранскому миру, и их население говорило на иранских языках. Зафиксированные формы бактрийского ковроделия демонстрируют множественные техники и композиции, ряд которых прослеживается у населения Средней Амударьи; также наиболее вероятно, что используемый жителями Амударьи вертикальный станок был занесен сюда греками [11]. Основанием для выводов о раннем периоде появления здесь этого типа станка являются находки ткацких грузил, зафиксированных археологическими материалами кушанского времени [Пилипко 1985].

Вторую группу древнего населения территории современного Туркменистана образовывали ранние охотники и собиратели, обитатели северной зоны, простиравшейся между Каспийским и Аральским морями вдоль древнего русла Узоя, и включавшей в себя огромную амударьинско-сырдарьинскую дельту. Последователи подвижного образа жизни, обитатели этих аридных земель позднее активно практиковали скотоводческую форму хозяйствования. В I тыс. до н. э. они образовали объединения ранних кочевников, известные по древнегреческим и восточным источникам как племена скифов, сарматов, массагетов и других ираноязычных племен. Впрочем, степень взаимодействия скотоводческого и земледельческого населения была очень высока, и самые мощные центрально-азиатские империи эллинистического периода были основаны названными выше скотоводческими племенами саков (кушанская империя), парфян, позднее эфталитов.

Памятники северной, но еще более южной земледельческой зоны говорят о высочайшем уровне развития художественной и духовной культуры древнего, эллинистического и средневекового Туркменистана.

Именно этим можно объяснить некоторые сложнейшие черты местного изобразительного искусства, в том числе и ковроделия.

В VII в. территория современного Туркменистана, занимавшая в то время часть Хорасана и западные окраины Мавераннахра, завоевывалась арабами. Тюркоязычные племена, которые дали туркменам их современный язык, массово появляются на территории Туркменистана начиная с последних веков I тыс. н. э. Насколько нам известно, имя «туркмены» впервые встречается у ал-Мукаддаси, то есть в конце X в. [Каррыев и др. 1954: 9]; затем оно исчезает из письменных источников вплоть до XV в., и в литературе как синоним используется название «огуз». Сколь бы важным ни было тюркское вторжение и влияние, ко времени появления тюркоязычных племен на территории Хорасана и Мавераннахра здесь уже сложилась система хозяйствования, неотъемлемым компонентом которой было сосуществование — своеобразный симбиоз — скотоводческой и земледельческой составляющих. Эта двухкомпонентность пронизывает все черты туркменской культуры и, несомненно, распространяется и на ковроделие, что проявляется, как мы увидим ниже, как в орнаментике, так и в методах ткачества.

Территория и история заселения долины Среднего течения Амударьи. Особенности занятий местного населения

Термин Средняя Амударья широко используется в современной литературе, однако границы этой области определяются в разных исследованиях по-разному. В данной работе под Средней Амударьей понимается долина реки на участке от южной части Чаршангинского района до северной границы Чарджоуского оазиса в пределах нынешнего Лебапского вelaya — бывшей Чарджоуской области Туркменистана (в работе используются названия, принятые в русской картографии на конец XX в.). Долина реки на этом участке имеет естественную ширину в 6–8 км и с обеих сторон окружена пустынями (за исключением южного правобережья, ограниченного отрогами Гиссарских гор). Средневековые географы включали эту часть течения Амударьи в территорию Хорасана; политические доминанты менялись на протяжении тысячелетий, и сегодня большая часть долины входит в состав Туркменистана.

Ранний период истории региона изучен слабо из-за недостатка как вещественных, так и нарративных материалов. Письменные источники античного времени практически не содержат сведений об этой области, в то время как многие вещественные памятники были уничтожены частыми разливами и переменами русла Амударьи, результатом которых стало исчезновение многих древних поселений и даже такого крупнейшего города, как древний Хорезм (Кят).

По мнению А.А. Бурханова, археологические данные позволяют выделить в среднеамударьинском регионе три крупных историко-культурных

оазиса: Чарджевский (северный), Гарабекевюльский (центральный) и Керкино-Мирзабекский (южный), разделенных между собой пустынными зонами. Подобное деление является традиционным для региона. Так, уже в сочинениях авторов IX–XI вв. побережье среднего течения Амударьи делилось на две историко-культурные области, сложившиеся вокруг древнейших водных переправ через огромную бурную реку. На юге это был Земм, соответствующий ареалу керкино-мирзабекской группы памятников (далее — Земм либо керкинская группа); на севере — Амуть, объединявший современные Чарджуйский и Гарабекевюльский оазисы [Бурханов 1994: 36] (далее — амутская либо чарджууская группа).

В пределах области Амударьи не имеет притоков, является единственным источником для орошения, служит транспортной магистралью и, кроме того, обеспечивает такой вид занятий местного населения, как рыбная ловля. Полоса культурных земель достигает ширины 15–20 км и используется для поливного оазисного земледелия. Все поселения в древности и раннем средневековье, видимо, были земледельческими и располагались в оазисной системе вдоль Амударьи. Прилегающая к долине территория традиционно используется скотоводческим населением под пастбища.

В долине выделяются две террасы. Нижняя, пойменная, имеющая пышную растительность, обживалась издавна, но не интенсивно из-за постоянного блуждания реки, высокого уровня грунтовых вод и размыва берегов (выявлено около 50 археологических объектов, возможно, их было больше, но памятники были смыты рекой и не сохранились) [Ершов 1941; Пилипко 1985]. Для поливного земледелия используется верхняя терраса, которая почти не затопляется даже в период паводков, но освоение ее стало возможно только после изобретения уже в античный период многоярусного водоподъемного колеса *чигирь*, что позволило постепенно создать здесь разветвленную ирригационную систему [Пенджиев 1977].

Наиболее ранние археологические памятники среднего течения Амударьи датируются V–IV вв. до н. э. и демонстрируют выраженное влияние ахеменидского Ирана, Бактрии и Согдианы практически до конца существования ахеменидской династии. После падения Греко-Бактрии в конце II — начале I в. до н. э. западная часть Центральной Азии была объединена под властью Парфянского царства, что, правда, почти не оказало влияния на жизнь и культуру рассматриваемой территории. Действительно значительную роль в формировании населения Средней Амударьи сыграл приход сюда саков/юэджей, создателей Кушанской империи, ядром которой стали бактрийские земли Центральной Азии. Многочисленные археологические материалы подтверждают, что кушанский период был временем наиболее активного освоения Среднего Окса в древности. Центром Чарджуйского оазиса становится городище Амуть, расположенное на месте древней переправы через Амударью. В кушанское

и кушано-сасанидское время вокруг Амуля формируется сеть из 24 городских и сельских поселений, расположенных главным образом на левом берегу. Центром Гарабекевюльского оазиса становится городище Ходжа-Идат-кала с пятнадцатью городскими и сельскими населенными пунктами. Развитие многих городов-крепостей связано с их выгодным географическим положением у переправ (интересно, что форсировавшие реку летом 329 г. до н. э. войска Александра Македонского выбрали для переправы безымянное место к северу от Амуля, хотя вполне вероятно, что Амуль в то время еще активно не функционировал) [12].

Специфика области Амуля — развитие средних или небольших городских и сельских поселений, значительное место в жизни жителей которых имела торговля и ремесленные занятия. Это обстоятельство было обусловлено историко-географическим положением долины. Вытянутая узкой лентой с юга на север на сотни километров, Средняя Амударья располагалась на стыке древнейших историко-культурных областей Бактрии-Тохаристана — Тогда — Маргианы — Хорезма и находилась в центральной зоне тех древнейших торгово-караванных маршрутов, которые получили в XIX в. название Великого шелкового пути.

Основу местного хозяйства составляло поливное земледелие, однако значительная часть населения занималась торговлей, обслуживанием караван-сараев и переправ, а также ремесленным производством. Последнее было практически неизбежным при избытке свободных рабочих рук и вовлеченности населения оазиса в деятельность Великого шелкового пути. Следует подчеркнуть, что последний имел огромное культурегерское значение, доставляя в разные концы мира наиболее роскошные и художественно значимые произведения искусства стран Шелкового пути, что способствовало развитию ремесла и культуры в важных точках этой мощной торговой трассы, одной из которых, несомненно, был Амуль [13].

Археологические находки эллинистического и раннесредневекового времени говорят о развитии на территории Амульского оазиса гончарного дела и металлообработки, но в не меньшей мере — ткачества. Обнаружение ткацких грузил [Пилипко 1985; Раскопки в Пайкенде 2001–2003] свидетельствует об использовании амульскими ткачами вертикального станка, что вполне логично при учете оседлого образа жизни местного населения и несомненном влиянии греко-бактрийской культуры. Амударьинская вода, главным источником которой были ледники Памира и Гиндукуша, была очень мягкой и, по мнению ал-Истахри и других арабоязычных авторов средневековья, считалась «самой легкой и вкусной» в Хорасане [МИТТ, I: 177]. Это обстоятельство, несомненно, повлияло на качество шерсти местных пород овец и коз, способствовало получению особо ярких глубоких тонов при крашении и тем самым сыграло свою роль в сложении облика амударьинского ковроделия. Развитию ткачества способствовало существование в оазисе развитой культуры шелкопрядения и наличие практически неограниченных объемов

шерсти, приобретавшейся у соседей-кочевников. Важное для нашей темы наследие кушанского времени — вовлеченность населения долины в процессы, происходившие на территории империи, в том числе и распространение в ней буддизма, значимость которого для формирования амударьинского изобразительного канона еще ждет своего полного выявления.

После сасанидского завоевания регион становится периферией огромного государства, что в целом мало повлияло на жизнь провинциальных окраинных для империи городков типа Амуля. В конце V–VI вв. в истории поселения начинается новый период, обусловленный ослаблением Сасанидов и включением района в состав государства эфталитов, а в дальнейшем — образованием на этой территории мелких самостоятельных владений. Это время становления феодальных отношений отмечено значительным подъемом экономической и культурной жизни. Формируется новый облик материальной культуры, во многом отличавшейся от предшествующих периодов, хотя и генетически с ними связанной. Усиливается влияние Согда и кочевого мира, что особенно ярко проявляется в материалах Чарджуйского оазиса, в частности, здесь фиксируется наличие датируемого IV–V вв. пласта, генетически связанного с культурой Бухарского оазиса, что вызвано, вероятно, экспансией эфталитов на южные территории [Средняя Азия и Дальний Восток 1999].

Таким образом, ко времени арабского нашествия население Средней Амударьи было, по всей видимости, в массе достаточно однородным и этнически и культурно тяготело к Бактрии и в какой-то степени к Ирану и Хорезму, его эфталитскому населению по крайней мере. Приход в Центральную Азию арабов не оказал сколь бы то ни было деструктивного воздействия на жизнь амударьинских поселений. Несомненно, какая-то часть арабоязычного населения осела в оазисах региона, но мы не можем утверждать, что проживающие в Чарджуйской зоне небольшие группы арабов являются потомками той первой волны. Скорее, это какая-то часть племен, переселившихся в XV–XVIII вв. в Центральную Азию (в том числе в долину Кашкадарьи и в Южный Таджикистан [Мошкова 1970: 104–105]). В отличие от ранних тюрок арабы, прекрасные ткачи, внесли свой вклад в развитие коврового дела на Амударье и вне зависимости от времени прихода в долину современного арабского населения их появление в регионе обогатило облик местного ковроделия. Кроме того, нами было выявлено большое число арабских по происхождению слов, вошедших в центрально-азиатский словарь ковровых терминов и обозначающих важнейшие для ковроделия названия техник, орнаментов и композиций, зафиксированных в прилагаемом к работе Глоссарии. Что еще более важно, с приходом арабов регион, как и вся Центральная Азия, включается в круг культурного взаимодействия высокоразвитых государств, лежащих в колоссальных пределах исламской экспансии от Египта до Китая.

Огузское и затем сельджукское движение привели на Амударью первые массы тюркоговорящих племен. Важнейшими из них стали огузы, первые группы которых заняли часть северной Амурской зоны в IX в. К этому времени, вероятно, относится первое передвижение на Среднюю Амударью салоров и баятов, осевших в северной зоне. Обе группы оказали влияние рынка. С появлением на территории Средней Амударьи огузов и сельджуков сюда проникает орнамента *гёлевого* характера и отличные от исконно амударьинских техники вязки. При этом салоры, жившие компактно, долго сохраняли свою сложнейшую, полную мифологием орнаментику (рис. 12), в то время как перешедшие к земледелию баяты ее утратили: именно они прославились как производители знаменитых *намазлыков* так называемого *баширского* типа (рис. 10).

Таким образом, самый ранний туркменский слой на территории долины — это потомки тех племен, которые отстали от основного потока своих соплеменников, ушедших в IX–XIII вв. из низовий Сырдарьи–Амударьи на запад Туркмении. Большая часть их участвовала в сельджукском движении и всех походах сельджуков, включая испанские [Бартольд 1965: 580]. В ходе передвижений части некоторых племен осели на Амударье, в частности в окрестностях Амуля (Чарджуя), хотя другие заняли территории вокруг Бухары, а некоторые группы, например салоры, ушли далеко на восток и поселились в верховьях Хуанхэ [14]. Судя по имеющимся сведениям, все части разделившихся племен поддерживали между собой активные связи и в случае неблагоприятных изменений в социуме проживания присоединялись к более удачливым соплеменникам. Так, существуют предания о возврате на Амударью некоторых ушедших на запад туркмен: по мнению Р.Я. Винникова значительную часть их составляли баяты, и поныне проживающие на побережье Амударьи, хотя, по другим исследованиям, баяты пришли к Чарджоу гораздо позже [Джикиев 1991: 277–305]. Впрочем, вполне вероятно, что имели место оба процесса, и «поздние» баяты присоединились в XVII в. к ранее проживавшей в регионе группе единоплеменников.

В раннесредневековый как, moreover, и в эллинистический период, экономика городов и укрепленных пунктов долины основывалась на торговле и ремесле, причем роль земледелия росла по мере развития ирригационной системы. Население долины было пестрым: купцы, строители, ремесленники, земледельцы и переходящие к оседлости кочевники иранского и тюркского происхождения. Сюда достигали также влияния Китая и Индии, Ирана и Византии. Легкодоступная, наполненная шумом караванов и базаров, приятная для жизни долина сохраняла определенную маргинальность и давала приют путешественникам и авантюристам, философам и ученым. По словам Якута, «вышла из этого Амуля многочисленная группа ученых; передатчики знаний делают различие

между ними и между (ведущими свое происхождение) из Амуля Табаристанского <...>» [МИТТ, I: 409]. Здесь селились также последователи гонимых религиозных течений и философских школ зороастрийского, христианского, а затем и мусульманского мира.

Главной особенностью религиозной обстановки в долинах Амударьи в доисламский и раннеисламский периоды было отсутствие единой официальной религии. Письменные источники свидетельствуют о широком распространении здесь зороастризма, но также и буддизма, существовании общин христиан и манихеев, маздакитов, исмаилитов и карматов. Сложившаяся в оазисах Средней Амударьи атмосфера относительной политической и духовной свободы оказалась весьма благоприятной для появления здесь различных синкретических культов, часть из которых пользовалась зооморфной символикой. Широкое распространение в ковровых композициях региона образов змеи и Малик-Тавуса в виде павлина (петуха) могут до определенной степени объясняться влиянием идеологии йезидов; символика змея-коня-льва связана с исмаилитско-карматским движением [Толстов 1948: 282–340]. Именно в оазисах Средней Амударьи сложилась обстановка, при которой зооморфные персонажи, характерные для искусства древнего земледельческого населения Центральной Азии, получили новую популярность, закреплённую в орнаментике предметного мира, в том числе на изделиях такой распространённой отрасли местного ремесла, как ковроделие.

Судя по определённым особенностям местной ворсовой продукции, городская линия ковроделия региона постоянно пополнялась племенной орнаментикой, носителями которой являлись ориентированные на скотоводство группы населения Центральной и Юго-Западной Азии, из века в век оседавшие на территории долины. Под мощным воздействием городского ткачества слой изображений племенного характера довольно быстро размывался и приобретал выраженные черты амударьинского стиля. Последнее особенно заметно при сопоставлении продукции тех племен, которые приходили несколькими волнами (примером может служить ткачество салоров, пришедших в северную зону с территории Приаралья в IX в. и затем с Мангышлака — в XVII–XVIII вв.).

В реальности древняя часть туркменского (правильнее называть его огузским) населения Средней Амударьи сохранилось мало, как и более ранние насельники территории, потомки бактрийцев и кушан. Арабо- и ираноязычные источники сообщают, что местное население оказало упорное сопротивление войскам Чингисхана. В 1221 г. Амуль был взят, горожане, как и жители окрестных поселений, были уничтожены монголами, равно как и сами цветущие оазисы долины. Как пишет Якут, «по дошедшим до меня сведениям, его разрушили татары, и теперь там никого нет и нет у него владетеля (мелик)» [МИТТ, I: 409].

Вторая волна заселения долины прошла в послемонгольский период (нет никаких оснований предполагать, что эта зона избежала общего для опустошенного монголами Туркменистана процесса смены населения). Возрождение шло медленно, не только из-за потери большей части населения, но и из-за разрушения ирригационной системы. Описывая процесс в целом можно говорить о том, что в период XIII–XV вв. состав населения Хорасана претерпел значительные изменения: города заселялись практически заново, древние племена потеряли свою значимость либо вовсе ушли с исторической арены, и им на смену пришли прежде незначительные или вовсе ранее не известные объединения. В XIV–XV вв. на Амударью приходят узбеки, появляются восточно-туркестанские группы, фиксируются переселения сюда иранцев и индийцев, особенно в период правления Тимура Тамерлана. С XVI в. более активными становятся туркмены. Прекрасные ковроделы, они прочно вошли в сохранившуюся в долине систему торгового ковроделия, заняв нишу исчезнувших ранее групп.

Третья группа туркмен передвинулась на Амударью в XVI–XVII вв. в связи с общим перемещением племен Салорской (Соинхановской) и Чоудорской (Эссенхановской) конфедерации, вызванного как окончательным пересыханием Узбоя и Саракамашского озера, так и усилившимся давлением кочевой Степи. Именно тогда в северной части долины в массе появились пришедшие с Мангышлака салоры, эрсари, подразделения сарыков и теке, а также многочисленные мелкие племена и подразделения (арабачи, чоудор, кызылаяк и др.). Процесс продолжался вплоть до середины XIX в. и проходил неравномерно: отдельные группы уходили, возвращались, передвигались на новые места, объединялись и т.д. В условиях поливного земледелия долины Амударьи границы расселения отдельных родоплеменных и этнических групп наиболее четко просматриваются при их совпадении с территорией орошения того или иного арыка, поскольку название арыков в большинстве соответствовало названию родовых подразделений или племен. Эти сведения при всей их ограниченности в сочетании с данными исторических хроник, а также семейными преданиями и данными этнографии позволяют говорить о населяющем регион этническом конгломерате, сложившемся из раннего оседлого местного населения (например, олам, агар, эски, сакар) [Карьев и др. 1954: 162], вышедших с Мангышлака, Среднего Узбоя, Хорезма, Пендинского оазиса и других мест туркменских групп (салор, эрсари, чоудор, арабачи и др.), а также присоединившихся к ним узбеков, киргизов, иранцев и иных иноплеменных и инонациональных элементов [Васильева 1957; Винников 1960; 1962; 1969; Грулев 1900; Мошкова 1970: 192–193; и др.]. Всю картину в деталях, однако, выявить невозможно, мы располагаем материалами, описывающими лишь процесс в целом. Исключение составляют некоторые селения, история заселения которых известна достаточно подробно благодаря многолетним исследованиям

Р.Я. Винникова (например, Чаршангу, керкинская зона, часть жителей которого пришла в южную часть долины из Пендинского оазиса) [Винников 1962].

Следует подчеркнуть, что более поздние пришельцы (например, эрсари) в массе сохранили племенной характер изготавливавшихся для приданого ковров, хотя и освоили новые, «городские», товарные формы. Одновременно городские мастера повторяли в своих работах сюжеты, перенятые у степняков. Предположительно, часть изделий с племенной орнаментикой создавалась горожанами по заказу кочевников для обмена на овечью и верблюжью шерсть. Профессиональные мастера достаточно точно повторяли декор копируемых изделий, но при этом ткали с привычной для себя плотностью, которая традиционно была ниже, чем в изделиях кочевников. В результате появлялись свадебные верблюжки попоны-*асмалдык*, ковровые занавеси-*энси* и настенные мешки-*чувал* необычно большого размера. Не позднее XVIII в. эта форма стала общепринятой для региона, и именно этим обстоятельством можно объяснить существование среди амударьинской ворсовой продукции постилочных ковриков с декором настенных *чувалов* (рис. 20) и *энси* необычно большого размера.

Глава 1. Ковроделение Туркменистана в XVI — начале XX в.

1. Знаковый характер, формы и функции туркменских ворсовых изделий XVI — начала XX в.

В рассматриваемый период ковроделение представляло наиболее развитый и распространенный вид художественного творчества туркмен и являлось неотъемлемой частью быта и социальной жизни народа, знаком этнической и племенной принадлежности. Туркменской культуре в целом присуща тщательность в выборе и сохранении этнических/племенных символов, вызванная стремлением народа сохранить себя как этнос, не раствориться в том разноязычном и разноплеменном потоке, который веками проходил через территорию Центральной Азии и в котором исчезли почти без следа многие народы древности.

Единство туркменской культуры, как мы его рассматриваем в настоящее время, есть явление достаточно позднее, сложившееся в результате слияния двух основных генетических линий туркмен: (1) кочевой и отчасти оседлой ираноязычной и (2) тюркоязычной, доминирующая роль которой в регионе приобрела явные черты лишь в I тыс. н. э. История сложения туркмен в народ со сложной родоплеменной структурой проходила на фоне множественных перемещений на колоссальных территориях Евразии, крайними географическими точками которых стали Китай и Испания.

Изначальная бинарность туркменской культуры в сочетании с самыми сложными путями развития народа создали «полифонию» стилей, знаков и орнаментов как племенного, так и территориального характера. Эта полифония была определенным образом канонизирована в образах и символах наиболее важных для самих туркмен явлений материальной культуры, которые стали ценнейшими источниками по этно- и культурогенезу народа.

Роль такого рода маркера принадлежит и коврам, ставшим для туркмен знаком этнического и племенного самоопределения. Значимость ковра далеко перешла функцию предмета мебелировки и племенного атрибута. Это действительно уникальный феномен, зафиксировавший в своей структуре, форме и декоре и уровень технического развития создавшей его цивилизации, и культурно-хозяйственный тип народа-изготовителя, и его эстетические, художественные вкусы, философию, верования, контакты с другими народами.

В коврах все значимо: материалы и декор, наборы предметов и способ их использования в быту. Круг производимых туркменами ковровых изделий был достаточно широк — более 30 видов. Наряду с обязательными атрибутами приданого и убранства юрты (*халы*, *чувалы*) существовали и локальные варианты ковровой утвари (*хальки* у текинцев, *бухча* у иомудов и др.). Наибольшее количественное и видовое разнообразие зафиксиро-

ровано у больших, экономически благополучных племен. С обнищанием племени/семьи, утратой стад ковродельческий потенциал социума уменьшался. Поэтому уже набор производившихся в ворсовой технике предметов являлся указателем на экономический и политический статус племени, степень его оседлости (появление *халы* больших размеров), наличие и развитость торговых контактов (развитие товарного ковроделия у прикаспийских племен и на Средней Амударье).

Вариантность в способах завязывания узла, оформившихся к XVI в. в племенной признак, указывает на одновременность восприятия предками туркмен ворсовой техники (например, симметричные и асимметричные открытые вправо и влево узлы). Важным временным показателем является наличие в ворсовых структурах так называемых иррегулярных узлов, употреблявшихся туркменами при вязке не только симметричными узлами, но и асимметричными разных типов — явление, характерное только для этого народа.

Атрибутирующим элементом было введение в структуру ворсовой ткани иных, кроме овечьей шерсти, материалов: верблюжьей шерсти, шелка, хлопка. Племена Салорской конфедерации употребляли их как декорирующие, то есть вводили в ворс. Эссенхановская конфедерация и тяготеющие к ней группы использовали их главным образом в уточной нити. Учитывая, что в ворсе шелк обнаруживается визуально, а в утке — только при специальном анализе, мы видим две различные традиции в употреблении этого материала, имевшего для туркмен значение сакрально чистого. Таким образом, фактически любой технический показатель демонстрирует приверженность племени к однажды выработанному под влиянием определенных факторов и ставшему с течением времени знаком этих факторов приему.

Столь же показательными являются такие слагаемые туркменского ковра, как цветовая гамма и орнаментика. Орнаментика, этот наиболее подвижный компонент ковровой триады (техника — цветовая гамма — орнаментика), оказалась, тем не менее, слабо подверженной ассимиляционным процессам. Можно утверждать, что узоры туркменских ковров донесли до нас древнейшие мифологические и космогонические символы, восходящие к периоду индоевропейской общности. Вот почему туркменский ковер органично и легко воспринимал анатолийские, кавказские, так называемые «мамлюкские» и другие образы и сюжеты, впрочем, многие из этих сюжетов создавались на основе классических туркменских (или, точнее, прототуркменских) орнаментов и композиций.

Памятники материальной культуры традиционных обществ несут на себе отпечаток многотысячелетнего опыта создавших их народов и содержат элементы так называемых скрытых, сакральных знаний. К такого рода явлениям относится и ковер. Однако при всем значении ковра как «источниковедческой копилки» ни у одного народа, кроме туркмен, он не приобрел столь выраженного значения национального символа.

Формированию этой знаковой системы предшествовал долгий процесс выработки технологических приемов ткачества, формо- и декорирования. Туркменское ковроделие является продуктом длительного и сложного процесса взаимодействия различных земледельческих, а затем и скотоводческих культур, существовавших в разные периоды истории на территории как собственно Туркменистана, так и всего Великого степного коридора.

2. К истории сложения структурных особенностей ворсового ковроделия туркмен амударьинской группы

Туркмены являются, по всей видимости, единственным ковродельческим народом, использующим не только разные типы узлов: симметричные, асимметричные открытые влево и вправо, с депрессией и без депрессии, — но и особые приемы вязки, называемые в тексте иррегулярными методами. Существующие попытки объяснить использование туркменами всего описанного многообразия типов узлов, к сожалению, не могут быть признаны удовлетворительными. В данной работе сделана попытка определения корней узелковой «полифонии» у ковроделов Средней Амударьи — одним из крупнейших ковродельческих центров Туркменистана.

Самая общая классификация ковродельческих узлов делит их на симметричные (su, также называются турецкими и сенне, дуочитме у туркмен, двойными в русскоязычной литературе). Туркменские племена, использующие в ворсовом ткачестве симметричные узлы, — это сарыки и часть иомудов, некоторые производители так называемой группы игл [15], а также ряд не определенных до настоящего времени подразделений, условно относимых к иомудам. Туркмены не единственные «пользователи» симметричной вязки: этот узел используется всеми ткачами Малой Азии и Закавказья, а также каракалпаками, северными соседями туркмен. Симметричным узлом однойрусной вязки в Центральной Азии ткуются все комбинированные полосы для обвязывания юрты *иолам* и ковры типа *джульхырс* узбекского и арабского происхождения [16]. В амударьинских изделиях симметричный узел встречается редко, фактически мы можем говорить только о сарыкских коврах периода недолгого проживания племени на территории долины в конце XVII–XVIII вв., и изделиях двух неидентифицированных групп.

Асимметричный (также персидский и гордес, ярачитме и полуторный) открытый влево с депрессией узел (as III) практиковался ткачами племенни салор и являлся безусловным маркером изделий этой группы. В истории восточного ковроделия выработка узла асимметричного типа связывается с иранской ковродельческой традицией. Сами туркмены считают салоров родоначальниками ковроделия, и присущие их ворсовым издели-

ям сложнейшие композиции в сочетании с принятым типом высокоразвитого ковроделия действительно позволяют говорить об особом месте салорского ткачества в центрально-азиатской текстильной традиции. На Средней Амударье салоры сплошь занимают большую часть чарджоуской зоны к северу от названного центра.

Асимметричный открытый влево узел в целом очень редок для туркмен; на Амударье его использовали кроме салоров также арабахи (вариант без депрессии; as I). Аналогичной манере ткачества следовали амударьинские узбеки и киргизы, видимо, воспринявшие данный вид техники в период прохождения через Восточный Туркестан и Мавераннахр, население которых следует древнеиранской традиции узловязания. Та же система узловязания присуща ткачам группы *минахани*, по всей видимости, мигрировавшим на Среднюю Амударью с территории Восточного Туркестана. По непроверенным сведениям, эта же техника использовалась арабами Средней Амударьи, жителями города Дейнау [17].

Самым распространенным среди туркмен, однако, был фактически не используемый никакими другими ковроделами Евразии асимметричный открытый вправо узел (as II), практикуемый текинцами и иомудами, а на территории Средней Амударьи — эрсари, некоторыми потомками наиболее раннего местного населения (например, группой олам) и другими подразделениями всех трех зон.

Наиболее старинные ковры региона, кроме салорских, сотканых узлом с депрессией [18], демонстрируют некоторые технологические особенности, называемые автором иррегулярностями. К наиболее часто встречающимся приемам относятся: *оффсет*, или смещение узлов на полшага; *пэкинг*, или введение дополнительных узлов между двумя прогонами утков; *эксцентрическая* вязка; *шэринг*, или зацеп, и многие другие. Как ни покажется странным, вплоть до недавнего времени все эти иррегулярности оставались невыявленными. Первой работой, описавшей необычные приемы ворсового ткачества у туркмен, стала статья автора, подготовленная для сборника по материалам Симпозиума по датированию туркменских ковров (Базель, 2002 г.). В ходе работы над датированными по углероду коврами были идентифицированы некоторые очень сложные приемы ткачества, позволившие туркменским ткачихам создавать изысканные растительные изображения, а также усиливать фактуру ткани. Значительная часть сложнотканых ковров была атрибутирована XVI–XVIII вв., некоторые — еще более ранним периодом, XIV–XV вв. Это дало возможность определить технические особенности изделий названного времени и представило основания для некоторых предварительных выводов о характере раннего туркменского ковроделия. За последние годы данное направление получило активное развитие, и на сегодняшний день мы можем с уверенностью говорить об особенностях не только раннего туркменского ковроделия в целом, но и его отдельных групп, в частности амударьинского варианта.

Рассмотрим для примера метод смещения (*оффсет*), использовавшийся для достижения тончайших диагональных линий и сложных криволинейных растительных узоров. Туркменские ткачихи использовали для получения приема смещения несколько способов: (1) зацеп либо (2) пропуск основы, а также узлы на (3) одной либо (4) трех нитях основы. Узлы с зацепом (*шэринг*) могли быть как одиночными (использовались для художественных целей), так и соединенными в ряды (применялись главным образом для усиления фактуры полотна). Названный метод активно практиковался племенами, ткавшими в симметричной технике вязки, но, как показали последние исследования, был хорошо знаком и ковроделам, использовавшим асимметричный узел без депрессии (ткачи Хорасана, Северной Индии, Северного Китая).

Другой популярный для ранних форм метод иррегулярного ткачества получил название *пэкинг* («пакет») [19]. Мы используем этот термин для обозначения дополнительных узлов, вводимых поверх основного ряда. *Пэкинги* могут состоять как из двух, так и из трех и четырех *элементарных узлов* и быть как одиночными, так и в виде рядов.

Как уже было упомянуто, приемы *шэринг* и *пэкинг* часто обнаруживаются в деталях орнаментов ворсовых полотнищ, в туркменских коврах чаще всего в безузорных частях, боковых и нижних *элементах* особенно. Совершенно очевидно, что оба приема применялись в таких случаях для технических надобностей — для усиления структуры узелковой ткани, поскольку *оффсет/шэринг*, как и *пэкинг*, блокируют разрывы по утку, появляющиеся в ковровых изделиях в процессе их использования.

Ранние ковры демонстрируют необычайно высокий уровень ткацкого мастерства. При тщательном рассмотрении мы видим, что создававшие ковер ткачихи были способны воспроизвести узор практически любой сложности: их пальцы двигались по поверхности ковра с легкостью и грацией, сравнимой с переливами прихотливой восточной мелодии. Так, опытные мастерицы могли вывести из рабочего ряда одну или несколько основ (прием «обрыв основы»), если узор упрощался, и снова ввести их необходимое количество при усложнении орнамента (прием «введение дополнительной основы»).

Аналогичный эффект достигался при использовании приема «проброса» основ, который легко просматривается на изнанке изделий. Он мог вызывать эффект смещения (*оффсет*) либо просто облегчить работу ткачихи.

Очень сложен другой редкий прием, когда ткачиха вводила в структуру ворсовой ткани несколько дополнительных рядов узлов, с утками, при этом с лица такие «вставки» не просматриваются, а с изнанки выглядят как дополнительные треугольники. Его можно сравнить с аналогичным приемом гобеленового ткачества, где он называется *эксцентрическим* (я использую это название и для обозначения описанного спосо-

ба узловязания). Он применялся по преимуществу при производстве амударьинских ковров с растительными и *икатными* рисунками для придания узорам большей криволинейности и сложности; прекрасным примером *эксцентрической* вязки служит иллюстрация с деталью ковра с узором *икат* (рис. 32, 33).

Следует подчеркнуть, что амударьинские ткачихи достигали технического и художественного совершенства множественными способами. Разные типы узлов предоставляли различные возможности, поэтому результаты, которых сарыки (симметричная вязка) добивались приемом зацепа (*шэринг*), текинцы (асимметричный открытый вправо узел без депрессии) достигали, скажем, с помощью пропуска основы. Одновременно используемый салорами узел с депрессией позволял ткачихам этого племени выполнять рисунки любой степени сложности без применения каких-либо дополнительных методов.

Индивидуальный подход к созданию ворсового полотна начинался, однако, на еще более ранней стадии — на этапе нитеобразования. Одним из методов при этом было создание нитей разного сучения. На рисунке (рис. 26) ясно видно, что *элементарные нити* коричневого и красного цвета имеют разную толщину. Для получения *рабочей пряжи* одинаковой толщины ковровщица применила сучение Z2S для элементарных толстых коричневых нитей, и Z3S для тонких красных. Чаще всего сучение Z3S использовалось для окрашенной в яркие оттенки кармина шерсти, которую туркмены покупали в виде готовой пряжи у иранских торговцев. Все ранние ковры и вышивки демонстрируют эту особенность, постепенно исчезающую в течение XIX в.

Говоря об окрашивании, следует отметить, что ранние туркменские ковры имеют поразительно богатую цветовую гамму с глубокими, мягкими и одновременно яркими, как будто сверкающими тонами. Обычная палитра состоит из 9–10, но нередко достигает 15–18 оттенков и более. Такое разнообразие достигается использованием кроме овечьей шерсти шелка малиновых, розовых и голубых тонов, белого хлопка, а также верблюжьей и козьей шерсти разных оттенков. Мы находим все эти материалы в наиболее изысканных туркменских, в том числе и амударьинских, ворсовых изделиях, причем не только в ворсе, но и в утках. Следует подчеркнуть, что типичным амударьинским материалом являлась козья шерсть, повсеместно применявшаяся в регионе для изготовления основы, но частично также и ворса. Отличительная особенность козьей шерсти — ее способность приобретать при крашении особенно яркие, чистые тона. Данное обстоятельство повлияло на облик амударьинского ковроделия и придало ему особую привлекательность и ценность.

Поскольку речь зашла о художественных особенностях традиционного туркменского ковра, хочу упомянуть, что ранние племенные ворсовые изделия Туркменистана могут быть отнесены к двум колористическим группам: (1) ковры с красным (рис. 17а) и (2) с пурпурным фоном

(рис. 176). Данный вопрос изучен недостаточно, но представляется, что манера декорирования центрального поля оттенками красного цвета восходит к древней иранской (оседлоземледельческой) традиции, а пурпурного — к степной (возможно, циркумаральской), возводимой к периоду огузской туркменской общности.

Реконструкция облика раннего туркменского ковра была бы невозможна без привлечения близких или аналогичных по форме мотивов, использовавшихся родственным туркменам (или культурно-исторически с ними связанным) населением Центральной Азии, Закавказья и Малой Азии. Примером такого рода может также служить восьмиугольный медальон *тавак/тавук-гёль* (обычно интерпретируется как «птица», по моей версии, это «блюдо, медальон круглой формы») (рис. 176) [20], мотив *дырناق* («когтистый», он же «мемлинг»), традиционные для ковроделия населения Малой Азии и Закавказья, а также еще более архаичным по форме диагонально расцвеченным *малым чувал-гёлем* (рис. 16). Этот *гёль* имеет особую значимость для изучения истории центрально-азиатского ковроделия периода раннего средневековья, поскольку является общим для всех туркмен и родственников им каракалпаков мотивом и наиболее часто встречается на изделиях пурпурной группы. *Малый чувал-гёль* привлек мое внимание при изучении каракалпакского ковроделия, и еще более показательным оказалось то обстоятельство, что украшенные им каракалпакские и туркменские-сарыкские изделия имеют не только общий декор, но и аналогичные сложные системы вязки *симметричных узлов (оффсет, пэкинг, шэринг)*, что, несомненно, указывает на их генетическое родство.

Исторические сведения позволяют предположить, что местом тесного соприкосновения обоих этносов было южное Приаралье, наиболее вероятно — древняя амударьинско-сырдарьинская дельта. Мы знаем, что сарыки ушли с этой территории в огузское время, в то время как часть каракалпаков, предки которых прослеживаются здесь с I тыс. до н. э., никогда не покидали эту зону и могут рассматриваться как резиденты побережья Аральского моря. Возникает предположение, что после ухода части туркмен с огузами каракалпаки продолжали практиковать тот вариант ворсовой техники, который сложился к тому времени в дельте Амударьи-Сырдарьи. Тем самым каракалпакское ворсовое ткачество в его современном — маргинальном для Центральной Азии — варианте может рассматриваться как исходный тип ворсового ткачества для народов Центральной Азии в варианте *симметричной вязки*.

Каракалпакская система ткачества не была сколько-нибудь подробно описана вплоть до недавнего времени [Tsareva 2003a: 232–237]. При работе с каракалпакскими ковровыми изделиями выяснилось, что принятый в Приаралье метод ворсового ткачества заполняет лакуну между *двухъярусной* системой *вязки* и более архаичной *одноярусной*, применявшейся в Центральной Азии, как было сказано выше, при изготовлении

ковров типа *джульхьрс* и комбинированных полос для обвязывания юрты *иолам* (рис. 37).

Одоярусная вязка получила свое название благодаря тому, что при этой технике каждый узел захватывает только верхние ряды нитей основы; нижний створ присоединяется утком и в результате узор с изнанки практически не просматривается. Уток при *одноярусной вязке* проводится в один прогон, что характерно также для всех видов каракалпакских ковров, как *одноярусных*, так и *двухъярусных*. Принятый в Центральной Азии вариант *одноярусной техники* также активно использует описанные выше приемы *иррегулярности*, что дает дополнительные основания для рассмотрения каракалпакского ковроделия в качестве промежуточного варианта между архаичной *одноярусной* и регулярной *двухъярусной* вязкой.

По моему мнению, метод *двухъярусного ворсового ткачества*, в свою очередь, развился из *петлевых* и *узелковых техник*, наиболее ранние свидетельства существования которых восходят к памятникам Древнего Египта и Шумера. Древнеегипетские *петлевые* льняные *ткани* известны с периода VI династии и хорошо представлены со времени Тутмоса III, то есть с 1500-х годов до н. э. [Hall 1986: 38–39; Hirsch 1991: 110–111]. Шумерские *узелковые изделия* не представлены находками собственно тканей, но описаны в письменных документах, а также изображены в деталях одежды персонажей шумерских алебастровых статуэток, вырезанных столь тонко, что техника выполнения одежды идентифицируется как *узелковая вязка на трех нитях основы* (примером может служить великоколенное изображение Интенданта Илбели-ил, датированное 2600 г. до н. э.) [Hirsch 1991: 104]. Можно также упомянуть, что аналогичная техника до настоящего времени используется в Северной Индии для изготовления одежд персонажа обезьяны народного театра «катхакали» [21], что может рассматриваться как еще один мостик между древними текстильными центрами Южной, Юго-Западной и Центральной Азии.

В Центральной Азии самые ранние материальные свидетельства существования *петлевой техники* обнаружены на территории бассейна реки Тарим и датируются 1200–1100 до н. э. [22]. Другие центрально-азиатские археологические находки происходят из горно-алтайских мерзлотных курганов пазырыкского типа — ПК-2, датируемого VI–V вв. до н. э. С точки зрения техники *петлевые ткани* из Пазырыкского кургана № 2 являются наиболее близкими, практически идентичными рассмотренным выше *одноярусными изделиями* населения Туркменистана [23]. Самый ранний выполненный асимметричным открытым влево узлом (as I) ковер центрально-азиатского происхождения датируется VII в. до н. э. [24] и VI в. — фрагмент ковра из 2-го Башадарского кургана [25]. В более поздний период археологические находки как *петлевых*, так и *узелковых тканей* становятся все более многочисленными, причем и те, и другие сосуществуют как во времени, так и в пространстве создавших их куль-

тур, распространившихся по бескрайним просторам Евразии от северных территорий современного Китая до стран Балтийского моря.

Начиная с эллинистического периода число таких вещественных памятников — к ним, например, относятся широко известные коптские ворсовые ткани — значительно возрастает. Менее известными, но очень важными для нашей темы предметами являются археологические находки сасанидских и позднебактрийских узелковых ковров и их фрагментов с территории северо-восточного Ирана и Афганистана [6]. Степень близости техник вязки и в определенной степени художественного облика бактрийских и амударьинских ковров столь велика, что мы можем говорить о сложившейся на территории Северной Бактрии к рубежу нашей эры ковродельческой традиции. В последующие века архетипические бактрийские варианты узловязания оформились в стабильные приемы, включая амударьинский асимметричный открытый вправо (as П).

Несмотря на скудость исторических сведений, мы можем предположить, что ворсовое ткачество как явление культуры не могло появиться в Евразии ранее IV тыс. до н. э., а скорее всего гораздо позже. Это связано с таким объективным условием как необходимость наличия очень больших масс поддающейся прядению шерсти (так называемый шерстистый тип), поверхность волокна которой покрыта чешуйками, обеспечивающими сцепление волокон при прядении. Выведенная на территории Иранского плато где-то в IV тыс. до н. э. [Barber 1991: 20–30] шерстистая овца распространилась в Евразии достаточно быстро, но, несомненно, потребовалось еще долгое время для перехода центрально-азиатского ткачества от растительных волокон (зафиксированы в Анау [Hiebert 2003: 216–219] и Гонуре [Дубова, Царева 2005: 153]) к шерстяным.

Если верна идея, что евразийское ворсовое ковроделие сформировалось на основе восточно-средиземноморского петлевого и шумерского узелкового ткачества, то население западной части Центральной Азии могло начать освоение техники уже в III тыс. до н. э. Основанием для подобного предположения служат тесные торговые и культурные контакты жителей Южного Туркменистана с Месопотамией, в первую очередь с Шумером, в III–II тыс., что доказывается множественными археологическими находками на раннебронзовом городище Гонур/Маргуш [Сарианиди 2002, 2004: 229–254; Дубова 2004: 254–282; Кожин 2004: 282–290; Cattani 2004: 303–315].

Косвенным подтверждением существования ворсового ткачества в Южном Туркменистане во II тыс. до н. э. служат находки на раннебронзовых городищах западного Туркменистана, долина Сумбара, ножей особого вида, идентифицированных И.Н. Хлопиным как ковродельческие [Хлопин 2002, табл. 121–5, 6]. Основанием для подобного рода определения послужили форма и размер клинков этих изделий, идентичные по размеру и форме ножам современных туркменских ковровиц.

Однажды воспринятая, ворсовая техника развивалась и распространялась, причем параллельное использование населением современного Туркменистана целого ряда вариантов заставляет предполагать сложение и функционирование здесь в древности нескольких самостоятельных центров. Все известные на сегодня типы: симметричные одноярусные и двухъярусные, разновидности асимметричных — могли возникнуть от единого прототипа, но оформиться в дальнейшем в локальные виды узловязания. Предположительно, симметричная вязка обоих типов имела прототипом петлевое ткачество и была разработана скотоводческим населением циркумаральской зоны, а асимметричные техники — жителями оседлоземледельческого Южного Туркменистана. Средняя Амударья при этом стала зоной встречи и параллельного использования обоих вариантов, что подтверждается бактрийскими коврами IV–VI вв. нашей эры.

3. Формирование художественного облика туркменского ворсового ковроделия. Древнейшие изобразительные сюжеты: история сложения и развития

Сопоставление изобразительных этнографических и археологических материалов показывает, что большинство, если не все выявленные на них ранние сюжеты сохранены в памятниках последующих эпох и активно используются в традиционном народном искусстве по настоящее время. Созданные для фиксации каких-то наиболее важных для раннего человека понятий, с течением времени древние символы изменялись, сливались, могли переходить с одной группы памятников на другую, но никогда не исчезали полностью. Длительность и непрерывность изобразительной традиции в искусстве Южного Туркменистана позволяет воссоздать панораму сложения и развития всех его этапов, в том числе того изобразительного стиля, который был назван археологами «ковровым» [Сарианиди 1967: 81–93], и который составил суть орнаментального строя туркменского народного искусства, включая ковроделие.

Как уже говорилось в историко-географическом очерке, первыми из созданных предками туркменского народа и дошедшими до нас изображениями являются росписи на джейтунской керамике позднеэнеолитического и энеолитического времени [Массон 1971, табл. XXXIX, XXX.]. Самые ранние из этих рисунков представляют собой простые зигзаги, видимо, передававшие такой знакомый и бесконечно важный для ранних земледельцев сюжет, как образ текущей воды. Еще в неолите он принял форму, которая сохранилась почти без изменений на протяжении последовавших тысячелетий, во всяком случае, в туркменском традиционном ковроделии мы находим практически идентичный орнамент на небольших мешках для хранения веретен *игсалик* (рис. 1а, б). Показательно, что *игсалики* имеют цилиндрическую форму, то есть рисунок на них

расположен по кругу, как и на послуживших им прототипом энеолитических чашах. Дальнейшее развитие мотива фиксируется в начале IV тыс.: зигзаг превращается в меандр, в изгибы которого вписаны пирамидки, иногда усложненные изображениями растений и животных. Полученная картина интерпретируется как образ реки, текущей между гор, на которых растут деревья, скачут горные козлы *кийик*, охотятся гепарды. Сюжет «река и горы» прочно вошел в каймовый орнаментальный запас амударьинского ковроделия (рис. 2а, б). При кажущейся невероятности сохранения мотива практически без изменения на протяжении шести тысяч лет сходство обоих меандров следует признать скорее типичным, чем уникальным, поскольку важнейшей особенностью традиционной орнаментики можно считать как раз феномен ее невероятной стабильности.

Что касается мотива зигзага, он развивался одновременно и в другом направлении, трансформируясь в образ змеи. Четкие фигуры змей появились в бронзовом веке, гораздо позже, чем меандр: их наносили на керамику краской либо налепом, причем значимость изображения подчеркивалась его использованием как атрибута вотивных предметов (жертвенники, жезлы и др.) [Хлопин 2002, табл. 53]. В амударьинских коврах змеи (именно змеи, а не драконы) активно используются в композиции, которую можно условно назвать «змеиный пруд», поскольку последняя представляет изображения десятков змей, плывущих по синему водному фону между мелкими цветками и большими красными точками (рис. 3).

Таблица орнаментов джейтунской керамики [26] представляет зигзаги, точки, клетки, растения и другие мотивы, выявленные главным образом на керамике VI–V тыс. Все они сохранились в орнаментальном запасе населения запада Центральной Азии и в рассматриваемый период активно использовались ковроделами Средней Амударьи в качестве основных сюжетов и дополнительных элементов. Среди последних — крупные точки красного цвета, видимо, имитирующие капли крови и связанные с идеей плодородия. В амударьинских коврах они наиболее часто включались в декор ковров с композициями *герати* (гератский) и *йылан* (змея), где заполняли синий фон центрального поля (рис. 3).

Практически одновременно с зигзагами и точками на джейтунской керамике появляется клетка — сначала прямая, а затем и косая. В самых разных системах символов клетка интерпретируется как изображение структурированного пространства. В первую очередь она была призвана изображать землю и то, что на ней расположено (отсюда квадрат — символ земли в пифагорейской и предшествовавших ей эзотерических школах). Это может быть поле с каналами, поселение с типичной для Южной Туркмении прямоугольной планировкой и т.д. Популярная в амударьинских коврах прямая клетка с ромбами и точками предположительно символизировала засеянное поле, а клетка с изображениями растений, в которой структура задается мотивом *ак су* (бегущая вода) — плодородное поле с каналами (рис. 4а, б). Представленные варианты сим-

вола *буге* (семя, зародыш) и *келле* (голова человека, головка цветка) идентифицируются в центрально-азиатском изобразительном искусстве сравнительно поздно, однако введение их в жесткую линейно-перпендикулярную структуру не противоречит предложенной трактовке клеточной композиции (рис. 4б; 27).

Наиболее ранние энеолитические рисунки выполнялись контуром и составлялись в строго линейные композиции. Эти особенности отражали свойственную периоду раннего энеолита систему восприятия человеком мира как множества статичных единичных предметов/сущностей. Дальнейшее развитие первичных орнаментов показывает усложнение понятийных представлений у энеолитического населения Южной Туркмении. Это демонстрирует, в частности, появление приема диагонального расцвечивания клетки, амударьинский вариант которой называется *керпич* (кирпич) (рис. 5а, б): одна часть клетки закрашена красно-коричневым цветом, а вторая оставлена незакрашенной. Во взятой за основу системе интерпретации орнаментов такая композиция рассматривается как изображение тучи и земли. Введение в композицию двух сюжетов (туча и земля), обозначенных к тому же двумя красками, ясно выражает идею дуальности: две стихии, два цвета — и до определенной степени представляет попытку изображения причинно-следственной связи (туча пролила дождь на землю и оросила всходы). Рисунок при этом по-прежнему представляет собой расположенный в линию по тулову сосуда сюжет, хотя можно уже говорить о том, что многократное повторение одних и тех же мотивов отражает формирование идеи множественности (людей, скота, зерна) и, как логическое продолжение, представление о достатке, богатстве.

Одним из самых распространенных в последующие периоды раннеэнеолитических сюжетов стало изображение проливающейся дождем тучи, изображаемой в виде заполненной клеткой (вода) треугольника с отходящими от нижней плоскости «тучи» линиями-струями дождя. Аналогично клетке этот символ был разработан и другими раннеземледельческими культурами, в частности трипольской, создатели которой оставили целые яркие картины, представляющие сцены «сельской жизни». Одним из часто встречающихся на трипольской керамике мотивов является изображение низких тяжелых облаков, проливающих дождем на землю. Собственно, именно «живописная» трипольская керамика позволила интерпретировать некоторые сюжеты южно-туркменских сосудов. Что касается мотива тучи с дождем, мы узнаем его в центрально- и переднеазиатских треугольных амулетах с подвесками на цепочках, воспринимаемыми сегодня как обереги. В ковровых композициях он имеет аналогичное амулетам значение и форму, хотя часто получает завершение в виде пары рогообразных завитков (рис. 6а, б).

Важнейшим для туркменского, а также всего центрально-азиатского, китайского, тибетского ковроделия орнаментом стал мотив в виде чередующихся косых крестов и ромбов, который мы часто встречаем на энеолитической керамике. Туркменские ковровщицы называют его *хамтоз* («ступенчатый») (рис. 7) и *текбент* («женский пояс») (рис. 12, нижняя кайма). Первый вариант, несомненно, ассоциативного, позднего происхождения; второй — указывает на использование орнамента в декоре женских поясов, то есть говорит об охранной и магической (символика плодородия) функции рисунка [27].

В неолите и раннем энеолите развитие человеческого общества и вместе с ним маркеров, фиксирующих этапы этого развития, происходило очень медленно. Орнаменты на южно-туркменской керамике долгое время носили абстрактный геометрический характер, проходя в своем развитии путь от копирования образов окружающего мира и повтора единичного мотива к симметрии и комбинаторике, от единичности к дуальности. Резкие изменения происходят в начале IV тыс., что маркируется появлением в орнаментике триад (идея Троицы) и космогонической символики: восьмиконечная звезда *палак* (небо) и «колесо вселенной» *чарх палак* (рис. 8а, б; 9а, б). Оба эти символа прочно вошли в орнаментальный запас амударьинского ковра.

Рисунки анималистического и растительного характера (кроме *келле* и *кийик*) появляются позже, чем космогонические. Это, по всей видимости, связано с определенными этапами в развитии мировоззренческо-мифологических представлений человека древности, одним из которых был период запрета на изображение/называние некоторых понятий, относящихся к тотемам. «Выход» тотемов из категории запретных для изображения феноменов маркирует, насколько мы можем судить, процесс формирования нового класса обожествляемых сущностей. При этом образы тотемов становятся символами-защитниками, а позднее — и знаками родовой либо семейной принадлежности, своего рода «фамильными подписями». К последним, видимо, следует относить антропоморфные и зооморфные изображения на печатях III–II тыс. до н. э., то есть того времени, когда керамика становится безузорной и изобразительные сюжеты переходят на металл, резной камень и другие художественные изделия. Множественные образцы глиптики и металлических предметов с анималистической тематикой были обнаружены при раскопках поселений древней Маргианы и Бактрианы [Сарианиди 1976, 1986], и именно они являются следующим за керамикой важнейшим источником по рассматриваемой теме.

Первыми легко узнаваемыми животными на керамике Южного Туркменистана являются ранее названные горные бараны *кийик*. Нужно отметить, что *кийик* и поныне является глубоко почитаемым среди туркмен животным-тотемом, предположительно обладающим мощными защитными свойствами [Басилов 1963: 135–141]. Отсюда практика ис-

пользования шкуры горного барана, особенно белого цвета, в качестве молитвенного ковра, а также традиция помещения рогов *кийика* на крыше дома для защиты от сглаза его обитателей, сада и приусадебного участка. Эти свойства рогов, по поверьям, переходят и на изготовленные из них предметы, а также на изображения как самих баранов, так и их рогов *гоч шахы*.

Ясные, однозначно трактуемые изображения *кийиков* крайне редки в туркменских коврах, во всяком случае мне удалось выделить их лишь в определенных частях композиций сарыкских дверных занавесей *энси*. В других вариантах этот древний образ обозначается как целое через часть, а именно, в композицию ковров включаются изображения закрученных книзу рогов *гоч шахы*. Так, этот мотив увенчивает *михраб* — основной элемент центрального поля молитвенных ковров с арочной композицией. Предположительно наиболее архаичным вариантом декора *джой намазов* является композиция, представленная на так называемом «дудинском намазлыке» из коллекции Российского этнографического музея (Санкт-Петербург) (рис. 10). Его отличают не только светлый тон центрального поля — реминисценция со шкурой белого цвета — и мотив *гоч шахы*, но также использование в качестве фоновой рисунка изображений листьев горного платана — еще одного древнейшего тотема у древнеземледельческого населения Южного Туркменистана [Басилов 1963: 145].

Тотемические представления тесно связаны с мифологическими, и изобразительный ряд амударьинского ковроделия включает в себя образы не только верхних, горних, связанных с Солнцем и солнечным светом существ (*кийик*), то также и нижних, хтонических, соотносимых с подземным или подводным миром, Луной. В ранних культурах к последним относятся змеи, черепахи, рыбы; причем у туркмен главным водным тотемом был лосось — *сёген-балык* [Демидов 1963: 119–134]. Намек на раннюю мифологизацию духов именно горного барана и рыбы-лосося сохранился в древнейших верованиях туркмен, которые говорят, что «рыба и горный баран *кийик* были созданы богом сразу после человека» [Демидов 1963: 128].

Разные, если можно так сказать, уровни восприятия обожествляемых существ порождают и разные уровни обращения к ним, включая такой аспект, как бытовая магия. Обязательным действием в магических взаимоотношениях с тотемными существами было приобщение к их благодати через интихиуму. У туркмен ритуальный характер такой практики зафиксирован традицией, при которой поймавший лосося или убивший горного барана член социума был обязан поделиться добычей с односельчанами. При этом считалось обязательным ежегодное для каждого члена общины участие в такой трапезе, потому что тот, кто поел мяса *кийика* или *сёген-балыка* хотя бы раз в году, «очистился от всех грехов за год» [Демидов 1963: 128].

Магические свойства тотемных животных, по представлениям туркмен, распространялись на все части их тел. У *кийика* эти функции сохраняли рога и шкура, у рыбы — хребет *онурга*. Считалось, что если во время трапезы положить рыбы кости на *кошму*, то сон на этом войлоке будет спокойным. С той же целью можно было использовать не реальное животное, но его образ, знак. Отсюда изображение рыбьего хребта на ворсовых коврах с *онурга-гёль* (рис. 11) и *торбах* с аналогичными зубчатыми фигурами в верхней части центрального поля [См., например: Tsareva 1985, fig. 21, 22]. Характерно, что *онурга-гёль* был распространен среди тех групп туркмен, которые были связаны, хотя бы в прошлом, с рыболовством. Торбы же с мотивом *балык* изготавливались только амударьинским населением Туркменистана, в первую очередь жителями района Чаршангу. Число ворсовых ковров со знаком рыбы было очень небольшим, причем оно сокращалось в течение XVIII–XIX вв. и к началу XX в. практика изготовления *халы* с *онурга-гёлем* сохранились только у населения южной части долины Средней Амударьи, включая прилегающую территорию Афганистана.

Очень ограниченным было и количество ковров с рисунком *гоч шахы*. Практически мы можем говорить только о «навершиях» мотива *кеджебе* в ранних вариантах композиции *дарваза* (рис. 12) и об использовании этого мотива, опять же в виде навершия, в названных выше *намазлыках* с арочной композицией.

Помимо названных выше мотивов *кийик* и *балык*, другими часто встречающимися анималистическими сюжетами на коврах амударьинской группы являются черепахи, крабы, змеи, различные птицы, жуки и пауки. Некоторые из них, например змеи или крабы, определяются легко (рис. 3; рис. 23, пары крабов), черепахи и гуси — несколько сложнее, благодаря определенным атрибуционным признакам и сохранению лишь названий (например, *гурбака* — лягушка), однако некоторые анималистические изображения, главным образом входящие в состав гёлей (птицы — *куш* и H-образные фигуры), стилизованы (либо намеренно «закодированы») до полной неузнаваемости (рис. 17а, б).

Как было сказано выше, изображения этих животных, в отличие от горного барана и рыбы, на энеолитической керамике не встречаются. Однако мы находим их в больших количествах на памятниках изобразительного искусства следующего периода — бронзы, где они представлены в форме основного сюжета резных и литых печатей и разного рода бляшек [28].

Подводя некоторые итоги, можно повторить, что практически все известные нам по ранней керамике сюжеты присутствуют в туркменских коврах Нового и Новейшего времени. При этом они занимают разное место в «иерархии» ковровых орнаментов: те рисунки, которые в де-

коре сосудов были связаны в жесткую линейную схему, в ковровых композициях используются в узких коймах (примером этому может служить рассмотренный выше меандр «гора-река»). Организованные в клетку древние мотивы (например, *керпич*) в коврах появляются в качестве главных сюжетов центрального поля. К этой же группе относится встречающаяся на мелких ковровых изделиях Центральной Азии композиция, представляющая собою ряды диагонально «плывущих», не связанных друг с другом ромбовидных фигур, называемая в литературе «лотосы на воде» (рис. 13а, б).

В то же время одиночные фигуры, встречающиеся на энеолитической керамике, при переходе в ковровую орнаментику, как правило, также используются как индивидуальные. Такие фигуры подвижны, активны, как активны и приписываемые им магические свойства, в то время как магия койм имеет охранный, пассивный характер. Напомним, что жесткие орнаментальные построения появились на керамике исторически раньше, чем свободно располагающиеся по поверхности сюжеты, то есть «охранные» каймовые ковровые построения по времени формирования являются более ранними, чем «активные» мотивы центрального поля. Оба эти момента взаимосвязаны и отражают, видимо, психологические изменения, происходившие у южно-туркменского населения в процессе перехода от пассивного хозяйствования к активному, природо-преобразующему.

Декор большей части ковров с ранними сюжетами отличается простотой и выраженной ритмичностью: клетка, заполненная повторяющимся мотивом; ряды фигур, чередующихся с зигзагом; простые каймовые построения и пр. Это скорее всего указывает на эволюционный характер композиций с растениями и животными, появившихся в результате многотысячелетних наблюдений человека над природой и стремлением отобразить свои наблюдения художественными средствами.

Рассмотренные сюжеты составляют древнейший пласт ковровых рисунков долины Средней Амударьи. Композиционно они могли организовываться в три вида построений: клетчатые, панельные и полосатые. Дальнейшее развитие орнаментики шло по пути усложнения и введения близких по характеру растительных и анималистических сюжетов, частично воспринятых от пришедшего населения, частично копировавших популярные у этноса рисунки.

Другой характер имеют такие сложнейшие космогонические построения, как, например, *дарваза* («ворота») салорских свадебных попон (рис. 12) и композиции дверных занавесей *энси* (рис. 14), изображающих трехчастный многомерный мир. Оба рисунка создавались под несомненным влиянием высоких мифологических идей и глубочайших сакральных знаний древности. К этому же смысловому ряду относятся арочные композиции, используемые в молитвенных коврах *намазлык* (рис. 10, 34, 35).

Привнесенными кочевниками инновациями стали *гёлевые* композиции, появление которых, по всей вероятности, связано со сложением гербовой символики у населения Центральной Азии в эфталитский период (рис. 11, 15–17). Основу последней составили, в свою очередь, крестовидные в плане фигуры, известные нам по искусству племен сакской конфедерации (например, пазырыкские бляшки «акимбо») [Руденко 1953, табл. ХСVI-3] и по определенной группе согдийских крестовидных мотивов, в том числе тех, которые получили в литературе название «согдийских секир». Судя по некоторым особенностям, построение сложных *гёлевых* композиций складывалось по принципу заполнения диагональной — иногда восьмиугольной — клетки, в ячейках которой чередовались два основных мотива (собственно *гель* и промежуточные). Изначальные варианты таких построений сохранились в постилочных коврах чоудоров с мотивом *эртмен-гель* [см., например: Мошкова 1970, табл. LXXIII] и в некоторых коврах северной амударьинской группы с *онурга-гёлями* (рис. 11). Гербовый характер *гёлевых* медальонов был прекрасно описан В.Г. Мошковой [Мошкова 1946], выводы которой базируются в том числе и на названиях этих мотивов: *теке-гель*, *сарык-гель*, — хотя другие, более ранние типы имеют не связанные с тем или иным племенем названия (*эртмен-гель*, *капса-гель*), а целый ряд *гёлей*, видимо, домонгольского происхождения, остается неидентифицированным.

Основанием для отнесения *гёлевых* композиций к сельджукскому слою является сопоставительный анализ ряда туркменских, малоазийских и испанских рисунков со сходными композициями. При этом если появление в Малой Азии (Анатолия) розеток типа «гольбейн» можно было бы объяснить по-разному, то караваны верблюдов и те же медальоны «гольбейн» могли появиться в Испании только с сельджуками [29], точнее, с теми огузскими (туркменскими) племенами, которые пришли в Испанию в конце XII в. с гузским эмиром Ша'баном, состоявшем на службе у эмира Абу Юсуфа Я'куба из династии Алмохадов [Бартольд 1965: 580] (рис. 18а, б).

Происхождение некоторых амударьинских ковровых рисунков можно проследить благодаря их названиям: *герати* (гератский), *кашгари* (кашгарский), *араби* (арабский), *джульдур* (чоудорский), *каракалтак кочот* (каракалпакский узор) и др. Все они вошли в местный ковровый орнаментальный запас исторически поздно, как и узоры, названия которых демонстрируют их происхождение от других видов тканей: *зербаф* — златотканый, *абр* — узор *икатного* типа.

Глава 2. Стилистические и орнаментальные группы ковров населения Средней Амударьи

1. Основные городские и территориальные ковродельческие центры бассейна Средней Амударьи

Вошедшие в амударьинскую ковровую орнаментику временные и культурные слои — от архетипических канонов до инноваций XIX в. — создали необычайную полифонию рисунков и расцветок, еще более усложненную полиэтничностью ковродельческого населения долины. Согласно исследованиям Среднеазиатской этнографической экспедиции 1957–1958 гг. и многолетним исследованиям Я.Р. Винникова, в конце XIX — начале XX в. в оазисах Средней Амударьи проживало в общей сложности около ста племенных и не-племенных групп и подразделений туркменского и не-туркменского происхождения. Крупнейшими среди первых были салоры и эрсари, производители племенных по формам и стилю ковров и ковровых изделий региона (далее называются племенными) [30]. Идентификация работ других, как правило, менее многочисленных племенных групп вызывает затруднения как в силу недостаточности исследуемого материала, так и из-за утраты рядом племен этнических самоназваний.

Однако наибольшие трудности возникают при атрибуции изделий не-племенного происхождения (ниже будут называться городскими), которые, собственно, задают тон и определяют лицо амударьинского ковроделия. Проблема заключается в том, что ковры «городского» типа традиционно, веками производились на продажу для рынков Востока, а затем и Европы. Вывозились они главным образом через Бухару (для русского рынка главным пунктом долгое время был Оренбург) и получили торговое название «бухарских» [31]. Однако уже в конце XIX в. исследователи центрально-азиатского ковроделия (Боголюбов 1903; Дудин 1928; Фелькерзам 1914) выражали сомнение в бухарском происхождении ковров с растительной, анималистической, *икатной* орнаментикой. В этот период, видимо, также купцами был введен термин *баширские/беширские* ковры (далее по тексту *баширские*), по названию одного из городских ковродельческих центров долины. Такое определение больше соответствовало реальности, хотя и не было абсолютно правильным, поскольку в действительности городская продукция оазисов Средней Амударьи представлена невероятным разнообразием рисунков, композиций, приемов расцветывания ковров и тонкостей их изготовления, которые указывают на существование большого числа ковродельческих центров в регионе. Сегодня мы можем назвать ряд таких центров — это Чарджоу и окрестные селения, Сакар, Саят, Башир, Бурдалык, Керки, Халач, Мукры, Чаршангу, Кизыл-Аяк. Ознакомимся кратко с ковродельческим населением этих центров.

Территория к югу от Саят (бурдалыкская и керкинская зоны) была «царством» эрсари с вкраплениями других туркменских и не-туркменских групп. На этнической карте их поселения выглядят как острова в океане, однако представляется, что население именно этих «островов»: Бурдалык, Халач, Керки, Чаршангу — являлось наиболее известными производителями ковров в центральной и южной зоне. Не-эрсаринское население представлено персами (район между Саят и Бурдалык), баятами (Бурдалык), оламами (Халач, Кызыл-Аяк и Чаршангу), группами агар, эски, сакар (последние четыре предположительно потомки древнего населения региона), салорами (между Халач и Керки), также группами хатаб (Хатаб), узбеки (Керки и Чаршангу), эски и мукры (между Халач и Керки) и др. Эрсари были представлены в основном иле улуг-депе и составляли наиболее многочисленную, политически и экономически доминирующую часть населения южной зоны [Джикиев 1991: 277–305].

Следует подчеркнуть, что, хотя географически Бурдалык (бурдалыкская зона, заселен баятами) лежит в зоне эрсаринского влияния, культурно он тяготеет к северной зоне, где также выявлено многочисленное баятское население. Несомненно, что издавна живущие в центральной зоне к северу от Бурдалыка персы сыграли определенную роль в формировании художественного облика ковроделия этой части долины. Показательно, что ни один из источников конца XIX — начала XX в. не называет Башир в числе активных производителей ковров, нет его и на карте, составленной капитаном Ф. Михайловым и опубликованной А.А. Боголюбовым в альбоме «Ковры Средней Азии» [Боголюбов 1903]. Не нашла сколько-нибудь значительного производства ковров в Башире и даже информации о его существовании В.Г. Мошкова [Мошкова 1970: 223–226]. В своем исследовании она выделяет Бурдалык как важнейший ковродельческий центр амударьинского региона и называет его родиной знаменитых *намазлыков* и многих ковров с не-туркменскими рисунками. Нет никаких оснований не доверять информации В.Г. Мошковой, и ниже мы увидим, что, несмотря на все изменения, которые происходили в регионе на протяжении первой четверти XX в., есть и другие подтверждения выводов Валентины Георгиевны. Существует, однако, устоявшаяся терминология, и, как было сказано выше, в соответствии со 100-летней традицией все не-племенные ковры долины Средней Амударьи получили среди купцов и коллекционеров название *баширские*. Для того чтобы не вносить еще большую путаницу в существующую картину, я также использую термин *баширские* для определения характерного вида городской продукции территории Средней Амударьи, хотя и с определенными оговорками и комментариями.

Северная зона, центром которой является город Чарджуй (древний Амуй), столь же, если не более, конгломератна. Исключение составляет компактно занятая салорами территория, остальная зона заселена большим числом племенных и не-племенных групп, включая остатки наибо-

лее ранних насельников долины. Сам Чарджоу окружен поселениями ковроделов: салоров, баят и хыдыр-эли. На левом берегу реки в пределах северной зоны проживают такие ковроткацкие группы, как арабы, баяты, арабахи, алили, каничи и эрсари караджа. На правом, осваивавшемся позднее левого, поселились салоры, сакары, шихи, алили, хыдыр-эли, арабахи, иомуты, арабы. На этнической карте конца XIX — начала XX в. ареал между Дейнау и Саят выглядит как пестрая мозаика, наибольшие части которой заняты салорами, компактно заселившими запад, юго-запад и север этой зоны.

На начальном этапе работы над рассматриваемой темой первичной задачей было выявление ковродельческих групп региона, зон их расселения и видов производимых ими ковровых изделий. Учитывая хорошую на сегодняшний день изученность изделий таких крупнейших ковродельческих групп, как салоры, эрсари, арабахи, чоудоры, иомуды, их работы были определены достаточно точно, хотя автору пришлось вести с коллегами долгую полемику на тему участия салоров в амударьинском ковроделии. Дальнейшие исследования позволили выделить изделия оламов и баятов, демонстрирующих несомненную близость художественного облика и, в несколько меньшей степени, техники ковроткачества, а также такие яркие группы ковроделов, как кизыл-аяк, арабы и шихи.

Как уже было сказано выше, некоторые ковровые изделия региона атрибутируются не по племени-производителю, а по территории производства, поскольку жители таких районов утратили (если имели) племенное деление, часто имеют смешанное происхождение, но следуют в ткачестве единому изобразительному канону. К продукции такого рода, помимо Чаршангу, Башира и Бурдалыка [32], можно отнести также продукцию селений Хатаб и Мукры.

2. Основные виды амударьинских ковров и их художественные особенности

Несмотря на сложность, многослойность амударьинского ковроделия, все представленное в нем множество изделий распадается на две основные группы, отличающиеся художественными особенностями и формами входящих в них предметов. Виды и формы ковров одной группы соответствуют тому набору, который традиционно изготавливался кочевниками Туркменистана для приданого, соответственно называются племенными. Ковры второй группы ткались оседлым земледельческим населением для продажи и, как было сказано выше, именуются городскими (также *баширскими*).

Помимо «чистых» видов в обеих группах представлены и смешанные, переходные типы. Часть их представляет собой выполненные на продажу кочевниками изделия, рисунок центрального поля которых копирует городские образцы, а коймы несут традиционную для племенных

ковров орнаменту. С другой стороны, существуют также производившиеся горожанами для кочевников изделия, типичными чертами которых являются племенные формы предметов в сочетании с городскими рисунками изделий (см. ниже).

Нами выявлена также очень интересная группа вещей, которые горожане, потомки древних насельников долины, предположительно ткали не на продажу, а для себя. «Домашние», то есть сделанные для своей семьи, городские изделия представляют собой небольшие по размеру коврики близкой к квадрату формы и переметные сумы *хурджин*. Как правило, те и другие имеют белый фон, клетчатую композицию и рисунки растительного или анималистического характера. При этом у нас есть основания полагать, что часть таких ковриков имела ритуальное назначение.

Работавшие на рынок ткачи изготавливали главным образом постилочные ковры *халы* удлиненной формы, соответствующие размерам внутренних комнат и внутренних галерей — *айванов* — центрально-азиатских стационарных домов. Декор центрального поля таких *халы*, как правило, имел панельные композиции с раппортной разработкой узоров растительного (*герати*, *минахани*, *буте*), анималистического («змеиный пруд», «черепаха и гуси»), *икатного* характера. Несколько реже встречаются геометрические композиции с прямой (*кертич*) или диагональной (*келле*) клеткой. Отличительной чертой выполняемых для рынка постилочных ковров региона является использования синего либо чередующихся полосами синего и коричневого цветов для расцвечивания фона центрального поля панельных композиций.

К этой же категории относятся ковры с племенной тематикой, так называемые *гёлями*, которые туркмены производили на рынок. Большая часть их, даже достаточно ранние изделия конца XVII — начала XVIII в., имеет измененные по сравнению с архетипичными рисунками композиции и цветовое решение, что указывает на товарный характер продукции такого рода.

Второй группой амударьинских коммерческих ковров являются огромные — до 15–20 м в длину — изделия, так называемые *сарай килем*, делавшиеся на заказ для бухарской знати, богатых купцов и горожан Мавераннахра и Хорасана, а также для посольских подношений эмира бухарского [33]. Декор *сарай килемов* выполнялся в том же стиле, что и у *халы*, однако увеличение декорируемой площади требовало введения дополнительных элементов. В композиции центрального поля ими становятся круглые или восьмиугольные розетки *ай*; ширина обрамляющих коим возрастает за счет увеличения их числа до 11–12 при обычных 3–5.

Особым видом городского ковроделия в регионе были молитвенные коврики *намазлык* с арочной композицией, составляющие отдельную орнаментальную группу внутри амударьинской ворсовой продукции. Отличительной чертой *намазлыков* было не только введение в структу-

ру центрального поля ковра ланцетовидной арки, но и особый «набор» заполняющих поле и арку растительных мотивов (*келле*, *анор*), а также использование белого цвета как фона всего центрального поля либо его средней части внутри арки.

Выявленная группа изделий с племенными формами и городским декором по многим показателям должна быть отнесена к работам горожан, хотя формы изделий, например пятиугольные попоны *асмалдык*, говорят об их принадлежности к традиционному для туркмен приданому. Объяснением может служить предположение, что вещи подобного типа производились в городах для кочевников, скорее всего для обмена на овечью и верблюжью шерсть. К этой же группе относятся *чувалы*, *торбы* и *энси* чрезмерно больших размеров, скорее всего копии туркменских образцов, выполненные городскими ткачами. При этом профессиональные мастера достаточно точно повторяли пропорции и рисунок копируемых изделий, но ткали с привычной для себя плотностью, которая была в два—три раза ниже, чем у кочевников. В результате появлялись непригодные для кочевого быта свадебные верблюжьи попоны *асмалдык*, дверные занавеси-*энси* и настенные мешки *чувал* необычно большого размера. Самые ранние известные нам имитации такого рода выглядят довольно неумелыми [34], однако не позднее XVIII в. эта форма стала общепринятой.

Племенные ковры региона более разнообразны по форме и одновременно более каноничны по декору, имеющему выраженный геометрический характер. Группа включает в себя названные выше постилочные ковры *халы* прямоугольной формы с *гёлевой* медальонной композицией и надверные занавеси *энси* с традиционной трехчастной структурой. К меньшим по размеру изделиям относятся порожки *гермеч*; свадебные попоны с панельными композициями разных видов; П-образные надверники *капундук*; настенные мешки, главным образом *чувалы*, с *гёлевыми* и полосатыми композициями. Большую группу составляют ковры и настенные мешки с «городскими» рисунками центрального поля, но набором традиционных племенных койм. Это, несомненно, та продукция, которую изготавливали на Амударье селившиеся здесь кочевые в прошлом племена, воспринявшие местный тип хозяйствования, включая рыночное ковроделие, но еще долго сохранявшие в своем изобразительном искусстве традиционные для кочевников орнаменты и композиции. Процесс размывания племенной орнаментики начинался вновь и вновь с каждой новой волной пришельцев, поэтому изделия данной группы представлены множеством вариантов, от начальной стадии, фиксирующей робкие попытки копирования, до сформировавшихся в особые каноны образцов, примером которых могут быть популярные в XIX в. ковры с признаками композиции *энси*, но с узором «гуси и черепаха», «крабы» и др. (рис. 23).

3. Композиционные построения декора ковров и ковровых изделий Средней Амударьи: клетчатые, панельные, арочные, полосатая, медальонные, гёлевая, центрические композиции

Клетчатые композиции (компартмент) амударьинского региона имеют в основе клетку (обычно прямую, реже диагональную), каждая ячейка которой содержит один и тот же либо два чередующихся мотива (рис. 4а, 5а, 24). Некоторые типичные для компартментов сюжеты встречаются на изделиях других ковродельческих территорий (например, общий для Западной Азии рисунок *палак*), однако существует целый ряд изображений, которые используются исключительно ткачами Средней Амударьи. Большая часть ковров с клетчатыми композициями имеют небольшие размеры и вполне вероятно, что они ткались не на продажу. Основанием для подобного предположения служит также тот факт, что коврики таких типов не были представлены на ковровых рынках Востока. Если предположение верно, то можно говорить о минимальном влиянии рынка на продукцию подобного рода и рассматривать ее как наиболее «чистый» слой ковровых орнаментов региона.

Следует вспомнить, что «ковровые орнаменты» на южно-туркменской керамике IV–III тыс. до н. э. демонстрировали явную тенденцию к повторам сюжетов и к организации их в клетчатые композиции. Судя по имеющимся материалам, данная манера стала определяющей для бактрийского периода ковроделия, сохранилась на территории Амударьи в более позднее время и составила архетипический слой амударьинской орнаментики рассматриваемого периода. В целом число ковров с компартментами очень невелико, если сравнивать их с молитвенными коврами или другой коммерческой продукцией. Это совершенно логично, если учесть изначально не-товарный характер клетчатых *халиче*. Последнее обстоятельство вызвало некоторые трудности при поиске ковриков такого типа, однако найденное число представляется достаточным для приведенных сопоставлений и выводов.

Композиции с прямой клеткой были достаточно популярным приемом разработки центрального поля также и племенных изделий. Названия таких построений состояли из двух слов, одно из которых было *айна* — «зеркало». В зависимости от мотива заполняющего клетку орнамента это мог быть узор *айна хамтоз* [35] *айна гочак* [36] и др.

К компартментам относятся также сложные многослойные построения, в основе декора которых лежит диагональная клетка, дополненная «наложенными» на нее мотивами типа *дыртак* [37]. Узоры такого типа применялись для украшения редких ранних торб и карманов *хурджинов*.

Панельные композиции. К панельным композициям относятся такие построения, при которых орнаментируемая поверхность декорируется каким-то одним повторяющимся (раппортным) или одиночным (центрическим), как правило, вертикально ориентированным мотивом или сюже-

том. К панельным также относятся многочастные построения, составленные из нескольких плоскостей, организованных по описанным принципам. На амударьинских коврах панельные композиции были очень популярны для украшения как городских, так и племенных ковров и ковровых изделий. К первым относится, например, сюжет «змеиный пруд» (рис. 3), практически все *икатные* рисунки (рис. 32, 33), такие сложные построения как *герати* (рис. 31), *минахани* (рис. 30) и множество других. В племенных изделиях панельные рисунки применялись в декоре в первую очередь свадебных попон *асмалдык* (рис. 19, 28) и предметов убранства входа: занавеса *энси* (рис. 23), порожка *гермеч* и надверного ламбрекена *капундук*, то есть ритуально значимых для туркмен предметов приданого. Многочастные варианты раппортных панельных композиций использовались в *торбах* и *мафрачах* (*шемле*, *ак су* и др.). Отдельную группу составляют *мафрачи* с 2–4 вертикальными панелями с узором *келле* (иногда другими) на белом фоне (рис. 26) предположительно работы мастериц ших и ходжа — привилегированных овладовых групп внутри туркменского общества. Особо сложной является композиция дверных занавесей *энси*, рисунок которых изображает трехчастный многомерный мир и был, несомненно, создан под влиянием высоких мифологических идей и глубоких сакральных знаний древности (рис. 14).

Арочные композиции были типичны для убранства молитвенных ковров *намазлык* и названы по основному структурообразующему элементу их центрального поля, представляющему собой ланцетовидную арку/*михраб* (рис. 10, 34, 35). Композиция фиксируется в регионе с кушанского времени и традиционно используется в декоре вотивных предметов, таких как, например, оссуарии в доисламский период [Шедевры... 2004, рис. 148], знаменитый «Занавес Диониса» IV в. н. э. из собрания музея Abegg-Stiftung (Швейцария) и молитвенные ковры — в мусульманский.

В племенных изделиях арки используются как элемент сложнейшей космогонической композиции *дарваза* («ворота»), представляющей в каноничном варианте «магическую звезду» со сложной розеткой в центре и четырьмя арками-воротами по бокам (рис. 12).

Полосатая композиция является еще одной, помимо клетчатой, структурой с очевидным генезисом. Если мы попытаемся найти общую для всех народов Евразии древнейшую композицию, то это, несомненно, будет расположение узора полосами. Последнее вполне закономерно, если учесть, что древнейшие орнаментированные ткани изготавливались путем сшивания узких узорных лент. По мере развития ткацких техник надобность в подобном архаичном приеме отпала, но манера декорирования полосами знаковых текстильных изделий осталась. Более того, глядя на ковровые предметы с полосатым декором, мы можем легко определить способ изготовления ткани-прототипа, был ли это килим с зазорами, ткачество на дощечках либо парчовое переплетение. Это возможно благодаря тем особенностям переплетений названных техник, кото-

рые диктуют определенные художественные и стилистические особенности получаемых с их помощью рисунков (ступенчатость орнаментов килимов с зазорами, например). Характерно, что абсолютное большинство вещей с расположенным полосами декором представляют собой настенные мешки типа *чувал* и небольшие коврики.

Амударьинские полосатые ковры представляют узоры, производные от всех названных техник. Небольшие нарядные коврики с композициями *чувалов* (с нижним *элемом*), имитирующие узоры в технике *гаджари* и ткачества на дощечках, прекрасно представлены в европейских коллекциях и изучены достаточно хорошо. Ткани с близкими, иногда аналогичными узорами широко распространены на огромной территории, простирающейся от Южной Сибири до Балтийского моря, что объясняется, видимо, наличием древнего субстратного слоя в культуро- и частично этногенезе ряда народов Евразии. Некоторые из представленных типов обнаруживаются только на территории долины Средней Амударьи. Их отличительная особенность — растительные и анималистические в архетипе орнаменты, которые я называю «цветочными» (в отличие от «геометрических») вне зависимости от вида узора (рис. 36б). К таким «цветочным» мотивам относятся и характерные для рассматриваемых ковриков многочастные сюжеты на широких нижних панелях *элема*, восходящие к сложным построениям тотемно-мифологического характера. Коврики с «цветочными» полосами отличаются великолепным техническим исполнением и насыщенными, несколько темноватыми тонами расцветки. Некоторые из них атрибутируются как эрсаринские, но *халиче* с наиболее сложными архаичными орнаментами и единой манерой ткачества, которых абсолютное большинство, имеют иное, пока не идентифицированное происхождение.

Гораздо менее известные яркие коврики с «*килимными*» ромбическими узорами при всей их малой изученности не представляют трудностей при атрибуции и могут быть отнесены к продукции керкинской группы, по всей вероятности, ее узбекской составляющей (рис. 36а).

Ковры с *медальонными композициями* представлены двумя группами: (1) городскими коммерческими коврами и (2) племенными изделиями разных форм с так называемыми *гёлями*. Медальоны первого типа (*ай* — луна) появляются на городских коврах с растительными рисунками, где их помещают в центре композиции и по углам центрального поля (рис. 29); в огромных *сарай килемах* могут появиться промежуточные между центром и углами розетки, как правило, меньших размеров. Очертания медальонов на *халы* городской работы тяготеют к кругу и либо действительно близки к нему, либо имеют имитирующую круг восьмиугольную форму. В том и другом случае рисунок *ай* восходит к единому прототипу, наиболее близкими к амударьинскому вариантами которого являются так называемые «гольбеин с большими медальонами» [38] и мамлюкские египетские ковры XV–XVI вв. [39].

Гёлевые композиции типичны для племенных ковров и ковровых изделий. При этом в целом к *гёлям* относят не только 8-конечные и фестончатые медальоны, но и другие фигуры, располагающиеся на центральной поле прямыми или диагональными рядами и выполняющие функции маркеров племенной принадлежности (*капса* иомудов, *эртмен* чоудоров и др). *Гёли* пришли на Среднюю Амударью довольно поздно, с последней волной туркменского населения, и не успели утратить свое значение племенного символа, хотя и не сохранили изначальный, каноничный облик. Характерные для региона *гёли* — это так называемый *гюлли-гёль* (также *кохне* — старый, старинный) эрсаринцев (рис. 15), *темурджин/онурга* каркынов (?) (рис. 11), *салор-гёль* салоров, *ортмен* чоудоров, *дырнам-гёль* иомудов, общий для племен Салорской конфедерации *тавуки-нусга* (рис. 17б) и др. Помимо названных, существует еще большое число *гёлей*, которые использовались в декоре больших настенных мешков *чувал* — *карлык-гёль* [40], *большой чувал-гёль*, *малый чувал-гёль*, *сакар-гёль* и т.д. При всей популярности ковров с *гёлевой* орнаментикой в городскую «копилку» они вошли слабо (кроме *гюлли-гёль*) и изготавливались главным образом для собственно туркмен.

Центрические композиции, как и медальоны 1-го типа, не являлись самостоятельными, доминирующий в них главный элемент обычно размещался поверх мелко разработанного узора центрального поля. Часто таким главным элементом были восьмиугольные или круглые розетки *ай* (луна), одиночные *гёли* или ступенчатые розетки (рис. 28, центральная панель).

4. Рисунки центрального поля ковров и ковровых изделий Средней Амударьи

А. Анималистические сюжеты на ворсовых коврах Средней Амударьи.

Названная категория сюжетов хорошо представлена в амударьинском ковроткачестве, что совсем неудивительно: подобно другим большим рекам Востока, Амударья давала жизнь буйной береговой растительности и множеству живых существ, обитавших в ее водах и тугайных зарослях. Образы окружающей природы не могли не отразиться на местной орнаментике, поэтому традиционные для Амударьи ковровые рисунки густо «населены» обитателями долины: змеями и черепахами, водоплавающими птицами и рыбами, являвшимися «коренными» обитателями региона и знакомыми каждому жителю Закаспия в целом и долины Амударьи в частности.

Самых анималистических сюжетов в ковровых рисунках достаточно много, во всяком случае не менее пятнадцати, и все они весьма отличаются друг от друга по стилю и манере изображения — от вполне реалис-

тичных и легкоузнаваемых фигур, например орлов (рис. 19, 20), до стилизованных Н-образных знаков, которые могут передавать образ фактически любого четвероногого животного или даже птицы (рис. 17б). По принципу «часть как целое» опознается сюжет горного барана *кийик*, обозначенного закрученными рогами (рис. 10), и рыбы *сёген-балык*, знаком которой является изображение хребта *онурга* (рис. 11).

Помимо уже рассмотренных мотивов *кийик* и *балык*, другими часто встречающимися анималистическими сюжетами на коврах амударьинской группы являются черепахи, крабы, змеи, различные птицы, жуки и пауки. Примечательно, что все изображающие этих существ ковровые рисунки сохранили не только узнаваемый облик, но и адекватные изображаемому объекту названия мотивов: *ак газ* — белый гусь, *газ аяк* — лапа гуся, *гурбака* — лягушка; *пышбага* — черепаха, *йылан* — змея, *тавус* — павлин, *товук нусга* — узор с курицей [20], *сары ичян* — желтый скорпион, *кыркайя* — сороконожка и др.

С большей или меньшей частотой фигуры животных и птиц встречаются на коврах и ковровых изделиях практически всех территориальных и племенных групп — от северных салоров до южных чаршангинцев, — хотя наибольшее число их встречается в изделиях той группы, которую мы условно называем *баширской*, а также в работах древних насельников региона: оламов, ранних баятов и салоров.

Отличаются анималистические сюжеты и по месту их расположения на декорируемой поверхности. Так, изображения животных, птиц и целых свадебных караванов изредка встречаются на нижних панелях *эле*м дверных занавесей *энси* и свадебных попон *асмалдык*, но также могут составлять основной сюжет центрального поля разных изделий, например на *асмалдыках* с орлами (рис. 19). Образы лягушки *гурбака* и гуся *ак газ* являются неотъемлемой частью композиций салорских *чувалов* и эрсаринских *халы*, где они занимают промежуточное положение между *гёлями*, в то время как стилизованные фигуры рыб *сёген-балык*, птиц *куш* и животных либо их частей (например, мотив *донгуз бурун* «нос свиньи») вошли в жесткую композицию множества *гёлей*: *салор-гэль*, *таук нуска*, *онурга* и др.

Сегодня трудно сказать, как рано сложилась амударьинская традиция. Наиболее вероятно, что корни ее восходят к бактрийско-маргианским архетипам, воспринятым в кушанское время, искусство которого следовало центрально-азиатскому варианту эллинизма с его близкой к реальности манерой передачи образов живых существ и природы. Такие изображения обнаруживаются на множественных памятниках местной культуры, в том числе на настенных вышивках рубежа эр [Trever 1932] и позднебактрийских ворсовых коврах.

Как уже говорилось выше, используемые в работе названия изображений животных и птиц: *ак газ* (гусь), *пешбеги* (черепаха), *йылан* (змея) и прочие — зафиксированы в ковроведческой литературе, главным обра-

зом в классической работе В.Г. Мошковой «Ковры народов Средней Азии» [41]. Сохранившаяся среди ковровщиц и в письменных источниках терминология часто помогает идентификации мотивов, многие из которых лишь отдаленно напоминают реальное животное или растение. Однако при этом они сохраняют определенные атрибуционные признаки, позволяющие узнавать изображаемое существо даже при значительных искажениях первоначального рисунка, как будет показано ниже на примере композиции «черепаха-и-гуси» (рис. 22).

Названный рисунок был, пожалуй, самым популярным сюжетом анималистического характера, мы видим сотни таких композиций на амударьинских постилочных коврах и настенных мешках, главным образом *чувалах*. Манера изображения черепах достаточно канонизирована и легко узнаваема. Животное представлено в виде близкого к кругу шестиугольника с сетчатым окаймлением контура, имитирующим рисунок на панцире земноводного. Голова и хвост обозначены одинаковыми по форме удлинёнными выступами, что вполне соответствует законам симметризации орнаментизированных (то есть повторяющихся в композиции) сюжетов. Ласты, как правило, присутствуют, но их число может быть увеличено до восьми — последнее происходит в тех случаях, когда изображение черепахи становится частью каймового обрамления ковра (рис. 3, кайма).

Насколько мне известно, черепахи крайне редко используются как индивидуальный образ, обычно они включены в определенные типы построений. Очень популярна композиция из трех черепах, «плывущих» между волнами-зигзагами. Однако наиболее частым является вариант, при котором фигура черепахи чередуется с парой других животных, чаще всего крабов или птиц, точнее, гусей. Предположительно подобные сочетания не случайны, во всяком случае последняя комбинация может восприниматься как вытканная на ковре история, записанная в сборниках сказок «Тути намэ» и «Калила и Димна», а также в «Тухфат ал-ах-рар» Джами [42]: рассказ о черепахе, которая хотела летать, но не умела. Ее друзья-гуси решили помочь и предложили взять ее с собой, положив в клювы концы соломины, середину которой прикусила черепаха (рис. 22). Полет привел черепаху в восторг, и она закричала: «Я лечу!» — после чего, конечно, упала на землю. На ряде старинных ковровых изделий эта история изображена с соломинкой, протянутой от гусей к черепахе, что, собственно, и позволило интерпретировать описанную композицию предложенным образом.

В туркменском ковровом искусстве встречается и другой вариант композиции с черепахами, характерный для особой группы ковров, предположительно иомудской группы, причем ковры эти могут быть как ворсовыми, так и безворсовыми [Jourdan 1989, fig. 123–125]. Черепахи в них расположены поперечными рядами между полосками воды *ак су* — бегущая волна. По форме эти *нешбаги* весьма близки к изображениям на аму-

дарьинских коврах, включая ступенчатый контур, хотя имеют еще более геометризованные очертания. Последнее, несомненно, вызвано тем, что композиция изначально разрабатывалась для ковров, выполненных в килимной технике, в варианте килима с зазорами. Эта манера ткачества имеет определенные технологические ограничения, что заставляет ткача вводить зубчики или ступеньки при передаче изогнутых и вертикальных линий. Считается, что килимное ткачество является самым ранним видом узорной ковровой техники, во всяком случае оно прослеживается на близких к Туркестану территориях уже в VI тыс. до н. э. [Barber 1991: 91–113]; о вещевых находках III и II тыс. до н. э. см. [Barber 1991: 170–171; 352–353]. Учитывая уникальную стабильность текстильных техник и узоров, можно предположить, что ковры данного типа передают изображение черепахи в том виде (или близко к тому), в каком оно было разработано ткачами древности по меньшей мере в период бронзы (во всяком случае именно к этому времени относятся известные нам резные бактрийско-маргианские печати с изображениями черепахи). Следует также отметить, что узоры койм на коврах описанного типа являются вариантами одних из самых ранних из известных нам южно-туркменских орнаментов (например, «ручей-между-гор», см. рис. 2), и в целом мы видим перед собой не просто старинную, но архаичную ковровую композицию, восходящую своими частями к периоду энеолита.

Общие законы развития орнаментальных сюжетов, то есть повторяющихся и строящихся по принципу зеркальной симметрии форм, ведут к их определенной унификации. Во всяком случае, это верно для тех мотивов, которые близки семантически и по манере передачи. Так произошло с изображениями черепах, гусей и лягушек, то есть ползающих, прыгающих и летающих существ амударьинского бестиария, реальных прототипов которых человек видел либо сверху (черепахи и лягушки), либо снизу, в полете (гуся). Некоторая общность форм этих животных: округлые тела, небольшие головы на длинных шеях спереди и хвосты сзади, крылья либо лапки по бокам туловища — обусловила и общность в передаче их образов. Тела их получили вид шестиугольника, точнее, ромба с двумя срезанными углами (бока туловища), а головы и хвосты превратились в одинаковые ромбики на длинных изящных «шеях». Общим для всех трех сюжетов стала также обводка контуров фигур широкой ступенчатой белой линией. «Опознавательными» элементами для изображений названных животных стали характерные очертания ласт/крыльев/лапок по бокам туловища и декорирующие поверхность последних мотивы. Так, ромбовидный контур фигуры черепахи заполнен ячеистым орнаментом, напоминающим рисунок панциря этого земноводного; тело гуся украшено четырех- или восьмилепестковой розеткой, а лягушки — крестом со сдвоенными завитками на концах.

В орнаментальных построениях ковров амударьинской группы наибольшей трансформации подвергся образ черепах: они либо вовсе «теря-

ют» ласты, либо, наоборот, «обрастают» двумя дополнительными парами; панцирь может превратиться в решетку либо приобрести вид многолепесткового цветка (рис. 23, изображение на широкой внутренней кайме). Вполне очевидно, что ранние варианты мотива «черепаха с гусями» более точны и узнаваемы, чем поздние. Последние демонстрируют значительное упрощение деталей и утрату правильных пропорций рисунка, так что взятые вне сравнительного ряда они воспринимаются как композиции с кругами и парами цветов на стеблях либо как решетка с шестиугольными клетками сложных очертаний (см., например [Tsareva 1985, fig. 17]).

Стабильностью отличались и композиции с мотивами *гурбака*, наиболее популярной из которых был вертикальный ряд из трех фигур между волнами-зигзагами (вертикальный, поскольку все известные мне изделия с таким сюжетом являются *чувалами*, то есть крепившимися к стенам мешками для хранения одежды) (рис. 21). Изображения лягушек в амударьинских коврах менялись незначительно: это всегда шестиугольник с лапками-завитками по бокам и крестом на панцире, что подчеркивает хтонический характер изображения. Сопоставление «племенных» и «неплеменных» вариантов мотива лягушки показывает, что крест являлся едва ли не самой значимой частью изображения этого тотема, во всяком случае, он всегда присутствует на амударьинских *гурбака*, в племенных коврах откровенно приобретая вид крестовины.

Если характерным признаком мотива лягушек на коврах амударьинской группы являются пары завитков, то маркером изображения гусей *ак газ* стали тройные выступы по бокам, обозначающие тройной мах крыльев, хорошо известный каждому, кто когда-либо наблюдал за полетом этих птиц (рис. 22). Помимо *торб* и *чувалов* композиции с гусями встречаются в декоре ковриков *халиче*, где они являются основным и единственным сюжетом центрального поля. Как уже упоминалось выше, мотив *ак газ* также используется, хотя и в несколько измененной иконографии, как промежуточный элемент в ранних амударьинских *халы* с *гулли-гёлами* (рис. 15).

Изображения крабов, всегда парные, мы встречаем на коврах с гусями, хотя иногда и как самостоятельный сюжет (рис. 23). Наиболее часто крабы использованы в декоре небольших постилочных ковров чаршангинской группы, напоминающих по виду *энси*, хотя в более ранний период аналогичный мотив украшал и настенные мешки *торбы* [Tsareva 1985, fig. 1]. Следует отметить, что композиция с гусями и крабами была очень популярна среди изготовителей мавераннахрских ковров-*джульхырс*, которые В.Г. Мошкова считала носителями самой архаичной ворсовой техники Центральной Азии [Мошкова 1951: 27–32; Tsareva 2003: 223–227, fig. 39].

В отличие от крабов, змеи-*йылан* — еще одни активные «обитатели» амударьинских ковров (рис. 3) — описаны в литературе как древнейшие

и важнейшие тотемы предков туркменского народа, не утратившие своей значимости и по настоящее время. Тематика и объем статьи не позволяют рассматривать такие вопросы, как мифологические представления человека о змее или о соотношении образа змеи и дракона, по этой проблеме написана огромная по объему литература. В частности, на «западно-туркестанской почве» образ змеи как мифологического существа рассматривался в одной из глав труда С.П. Толстого «Древний Хорезм» [Толстов 1948], в исследованиях и публикациях находок В.И. Сарияниди [Сарияниди 1986; 1976; 1967: 85–88; 2002: 265–273]. Нас интересуют представления туркмен о змее как о тотеме и именно, если можно так сказать, магико-бытовой аспект ее взаимоотношений с человеком. Этим вопросам были посвящены сравнительно немногочисленные статьи, важнейшими из которых являются работы Г.А. Пугаченковой [Пугаченкова 1956: 125–129; 1959: 48–49], С.М. Демидова [Демидов 1997: 30–41; 1996: 61–68] и Г.П. Васильевой [Васильева 1989: 173].

Изображения змеи, как уже было сказано выше, появляются в эпоху бронзы на керамике [Хлопин 2002, табл. 53 и др.] и печатях, где они выполняют, по мнению исследователей, функцию защиты [Сарияниди 2002: 265–273]. Этой же ролью объясняется и присутствие змеи на амударьинских *халы*. Так, С.М. Демидов пишет: «Считалось, что изображенные фигуры [змей] оберегают тех, кто на нем [ковре] отдыхает, от соответствующих представителей животного мира. <...> помимо магически-утилитарного значения, они как-то отражают и более древнее уважительное отношение к змее, раз человек обращался к ней как к защитнице, вступая, хоть и таким образом, в тесный контакт с нею» [Демидов 1997: 35]. Следует, видимо, добавить, что изображения змей встречаются и на таких сакрально значимых предметах, как войлочные *намазлыки* [Демидов 1997: 35, рис. 4], что позволяет включать их в соответствующий ряд тотемных предметов, который протягивается в современность из глубокой древности и прочно связывается с образом текущей воды (река, дождь), но также священного напитка и оплодотворяющей силы в символике аграрных культов периода бронзы [Сарияниди 2002: 177, 180, рис.].

В коврах и ковровых изделиях Средней Амударьи сюжет змеи был очень распространен и использовался в декоре весьма разных по назначению изделий: от больших постилочных *халы* до настенных мешков *торба*, но более всего в небольших постилочных *халиче*, если можно так сказать, индивидуального пользования (есть предположение, что они использовались как свадебные) и предметах, которые я атрибутирую как свадебные попоны: они аналогичны по форме *торбам*, но гораздо больше их по размеру и, как правило, не имеют задней стенки.

Самые ранние варианты композиций со змеями представляют этих рептилий «плывущими» плотными рядами по сине-голубому полю ковра, цвет которого, видимо, маркирует воду реки (рис. 3). Синий фон усеян красными точками [43] и другими мелкими мотивами, связанными с куль-

том плодородия; доминирующими среди них являются *буте* и треугольники с рожками и отходящими вниз «струйками» (измененный древний образ тучи-горы с проливающимся дождем). В отличие от черепаш, которых мы часто встречаем в каймовых орнаментах, изображения змей используются только в декоре центрального поля, что, возможно, говорит об их не столько охранной, сколько культово-магической функции, поскольку во всех известных мне случаях охранную (скорпионы, жуки) либо аграрную (*буте*, *келле*) символику несут как раз обрамляющие коймы.

Активные изменения в манере изображения мотива *йылан* происходили в конце XIX — начале XX в. и в общих для всего искусства ковроделия направлениях: упрощение рисунка и композиции, ее схематизация, с одной стороны, и введение сюжета змеи в декор больших постилочных ковров с медальонами *ай* — с другой. Следует также отметить утрату фигурой животного зооморфной формы и придание ей растительного характера, соотносящегося, как правило, с тюльпаном. При этом представления ткачих о сути сюжета не изменились и вне зависимости от внешнего вида мотива женщины однозначно называют его *йылан* [44].

Рыба/онурга. Подобно змее, рыба — лосось — была одним из древнейших тотемов у населения Туркменистана. На энеолитических росписях образ рыбы передан схематически, в виде ряда соединенных друг с другом треугольников, часто перемежающихся с изображением водяных струй. Называется такой мотив *онурга*, что означает «хребет, позвоночник». По существующим у туркмен поверьям, положенный на ковер или кошму рыбий хребет приносит здоровье и хороший сон. Вместо собственно хребта можно было использовать его изображение, что мы и видим в композициях с мотивом *онурга* (см. гл. II.3). Последний наиболее часто встречается в композициях *онурга-гёль*, иногда также называемых *темурджин*-а также *гангра-гёлями* [Пиркулиева А.Н., 1966, с.163—167], характерных для постилочных *халы* сарыков, эрсари, а также неидентифицированных групп северной зоны. В коврах так называемой *баширской* группы *онурга* выявлен в композициях «пламенеющие листья» и с рисунком *буте*. В южной зоне *онурга* часто использовался ткачами селения Чаршангу для украшения центрального поля настенных мешков с *икатными* композициями [Tsareva 1985, fig. 21, 22].

Жуки и скорпионы/ичян. Особую группу анималистических изображений на амударьинских коврах составляют сюжеты с жуками либо какими-то другими многоногими насекомыми, утратившими индивидуальные особенности, но сохранившими такие атрибуционные признаки, как антенны и членистые ножки (рис. 24). Скорпион *ичян* легко идентифицируется, поскольку имеет зубчатое тельце с загнутым хвостом характерных очертаний. Он никогда не является самостоятельным мотивом, а используется в каймовых построениях, где чередуется с большими розетками с фестончатыми очертаниями (видимо, зооморфного происхождения) (рис. 30, кайма). С точки зрения первобытной магии появление

на коврах изображений жуков и других малопривлекательных существ может рассматриваться как попытка отпугивания других, еще более неприятных созданий с помощью изображений их сородичей [45].

С другой стороны, противопоставление мотивов скорпионов, являющихся частью каймовых построений, и жуков, которые встречаются только как главный элемент центрального поля, позволяет предположить значимость вторых в туркменском бестиарии. Не будет, видимо, ошибкой предположить, что жуки являлись тотемными существами, и вполне вероятно, что разница в их иконографии (количество ножек, отличия в форме усиков, «лохматость» одних и гладкие контуры у других и пр.) отражает и отличие реальных прототипов: собственно жуков, пауков, возможно, пчел. Последнее предположение основано на том наблюдении, что «жуки» всегда введены в прямые клетчатые композиции, которые трактуются как упорядоченные структуры, такие как вспаханное поле, поселение, космос, наконец. В мире насекомых нет ничего более упорядоченного, чем пчелиный улей, отсюда, возможно, и архетипичная композиция, приспособленная позднее к изображениям и других членистоногих созданий.

Наиболее ранние ковры с «жуками» (XVIII — середина XIX в.) представляют собой в большинстве небольшие по размеру постилочные *халилы* удлиненной формы, выполненные в светлой, яркой бело-красно-бирюзовой гамме. Чередующиеся по цвету в шахматном порядке клетки центрального поля (от 2×4 до 4×6 и 3×8) заполнены мотивом «жук». Фон в клетках часто бывает белым и красным, изредка синим и дополняется мелкими сюжетами, напоминающими крошечных уток и других водных обитателей, а также мотивами буге. Простота и повторяемость сюжета легко компенсируются нарядностью расцветки и живостью изображений, что делает такие ковры заметным явлением в мире восточного ковроделия, а присущая им художественная и технологическая манера, характерная для старинных изделий чарджуйской и бурдалыкской групп, позволяет рассматривать данную группу как один из архетипов ворсовой продукции Средней Амударьи в целом. Поздние варианты показывают упрощение главного мотива и всей композиции до степени, когда рисунок больше напоминает геометрические пальметки и становится узнаваемым только при сопоставлении с ранними прототипами.

Последняя из рассматриваемых в данной статье категория зооморфных изображений на коврах амударьинской группы включает в себя различные *птиц/куш*, как хищных, так и диких водоплавающих, и одомашненных куриных. Судя по дошедшим до нас археологическим памятникам, разные виды птиц вошли в круг жизненно важных объектов древнего населения Туркменистана в разное время. Первым появляется на керамике мотив диких водоплавающих птиц: уток либо гусей, точнее определить невозможно. Птицы представлены контурной закрашенной фигурой в положении «в профиль», и такая манера изображения очень

далека от той, которую мы видели на коврах, рисующих гусей «в полете», прочем в такой проекции, как если бы мы смотрим на них снизу (или сверху) (рис. 22). Мы не знаем, когда появилась такая манера передачи образов летящих птиц, хотя в целом прием изображения предметов в проекции «вид сверху» прослеживается по меньшей мере с периода бронзы, как фиксируют, например, центрально-азиатские петроглифы с колесницами, быками/конями и возничими.

Контурные профильные фигуры, однако, более характерны для искусства древности, и эта манера изображения животных и птиц также хорошо представлена в ковровой орнаментике туркмен, например на *ас-малдыках* с дрофами [Tsareva 1996, fig. 120–121] и в образе мифологической птицы Сенмурв, наиболее архаичный вариант изображения которой мы находим на *халыках* из коллекций Питера Хоффмайстера и Национального музея Туркменистана (рис. 25). Есть основания считать, что некоторые из включенных в гёли парных «двуглавых» фигур также изображают птиц, во всяком случае те, у которых одна из «голов» короче другой. Археологические материалы позволяют проследить развитие иконографии такого рода существ от вполне реалистичных хвостатых птиц семейства куриных, конец крыла (либо хохолок) которых постепенно трансформируется в завиток (позднее средневековые) [46], причем последний в конце концов принимает аналогичную голове форму, а само изображение становится мало отличимым от других Н-образных фигур, занимающих сходные места в композиции разного вида *гёлей* и, видимо, выполняющих в них аналогичные функции геральдического характера.

Еще более видоизмененным предстает изображение павлина *таvus*, являющегося составной частью одноименного каймового орнамента. Он представляет собой птицу в положении «анфас» с широко распахнутыми крыльями и повернутой в профиль головой с большим зубчатым гребнем (рис. 29, кайма). Собственно мотив был идентифицирован именно благодаря сохраненному ковровщицами названию *таvus*, поскольку свойственное ковровому орнаменту тяготение к унификации сходных по архитектонике изображений привело к сближению очертаний *таvus* с формой одного из амударьинских вариантов мотива *хамтоз*. Предположительно, курица была одним из первых, если не первым, из животных/птиц, которые были одомашнены создателями ближневосточной культурной провинции, в том числе и обитателями ее северо-восточных окраин; в связи с чем трудно переоценить роль семейства куриных в развитии человеческой культуры. Стала ли при этом курица тотемом — не известно, во всяком случае мне такую информацию найти не удалось, однако образ петуха с могучим гребнем и распушенными крыльями прочно вошел в орнаментальный запас туркменского ковроделия.

И, наконец, хищные птицы, изображения которых стали неотъемлемой частью геральдической символики в период военной демократии и

самым ярким зрительным атрибутом которой на туркменской почве являются ковровые медальоны *гёль*. Развитие образа хорошо прослеживается на центрально-азиатских материалах. На территории Туркмении многочисленные изображения орлов найдены в глиптике бактрийско-маргианского круга, развивавшейся под активным воздействием культуры Месопотамии, в искусстве которой образ орла появляется в сузианской культуре. В шумерской мифологии он является божеством бури, превращенным Нинуртой в эмблему своей власти [47] и представлен, главным образом, скульптурными изображениями орлов с распахнутыми крыльями и львиными головами [Caubet, Pouyssegur 1997: 168, 184]. В памятниках Южного Туркменистана образ орлов, в том числе двуглавых (особенно орлов, побеждающих змей), встречается на печатях, которые, видимо, служат не просто личными знаками, но маркерами высокого социального положения их владельцев. Во всяком случае, древний иранский эпос «Шахнамэ» упоминает знамя древнего Ирана с изображением орла, трактующегося как символ мощи и побед Персии.

Вне зависимости от контекста и характера изображения ранняя иконография образа орла представляет нам эту птицу анфас, с распахнутыми крыльями, повернутой в сторону головой и распушенным хвостом. Двуглавый орел появляется также уже на бактрийских печатях [Сарианиди 2002: 303, рис.] и именно такой образ послужил основой для сельджукского герба и стал традиционным для туркменской ковровой ornamentики. Наиболее яркие знаковые изображения орлов либо других птиц семейства соколиных представлены на арабачинском *асмалдыке* из коллекции А.А. Боголюбова (рис. 19), *элеммах* салорских и чоудорских *энси* [Tsareva 2005a, fig. 2], на ранних гокленских и арабачинских *иоламах* [Tsareva 1998, ill. 112]. Примечательно, что все названные типы изделий имеют ритуальное значение и изображенные на них птицы, несомненно, являются знаками гербового характера и символами высокого статуса семьи-изготовителя. Что касается географии образа орла, можно отметить, что все названные племена: арабахи, чоудоры, салоры — либо проживали на Средней Амударье в исторически обозримый период, либо периодически появлялись в южной части Хивинского и Чарджоуском оазисах. Это касается арабачинцев и чоудоров, кланы которых компактно поселились в окрестностях Чарджоу, но также и салоров, отдельные группы которых появились на Средней Амударье еще в IX в., а с XVII в. племя сплошь заняло всю территорию к северу от Чарджоу.

Поскольку речь зашла о птицах в туркменской ковровой иконографии, хочется упомянуть один очень важный «птичий» сюжет: образ мифологической птицы *Сенмурв*. Первыми описали этот образ древние египтяне, согласно представлениям которых птица *Сенмурв* входила в круг богини Исиды, причем ее основной обязанностью была охрана семян и побегов растений [48]. В иранском мире наиболее ранним является представленное в Авесте описание птицы *Сенмурв*: «огромная как гора» [Аве-

ста 1993, яшт XIV 41]. В коллекции П. Хоффмайстера и в Национальном музее Туркменистана хранится *халык* с удивительным вариантом изображения *Сенмурв* (рис. 25), на котором эта «огромная как гора» птица сопровождается двумя парами собак. Последнее обстоятельство представляет особый интерес, поскольку изначальным занятием доместигированных ранними земледельцами собак была охрана от диких птиц и животных не стад (это стало практиковаться позже), а полей. Таким образом, на *халыке* представлен уникальный вариант зрительного воплощения древних мифологических идей жителей земледельческих оазисов Туркменистана: защитница посевов *Сенмурв* и стражи тех же полей — собаки. Архитектоника композиции и сюжета: сцена с *Сенмурв* и собаками заключена в имитирующий круг восьмиугольник, повернутая «в профиль» фигура птицы практически заполняет медальон, поверхность крыла разработана перьями-чешуйками, медальоны расположены рядами на орнаментируемой поверхности и пр. — близка декору согдийских и сасанидских тканей с *Сенмурвами* и в целом может быть соотнесена с тем кругом центрально-азиатских изобразительных построений, которые явились основой для разработки также и *гёлевых* композиций.

Б. Растительные изображения.

В отличие от анималистических сюжетов, которые в рассматриваемое время мало использовались на коврах других регионов, описываемые ниже растительные сюжеты имеют массу аналогов в ковровом мире Евразии. В первую очередь сказанное относится к таким композициям, как *герати* и *минахани*, которые мы находим в работах ковроделов территорий, простиравшихся от Восточного Туркестана до Анатолии, включая Хорасан и Восточный Иран.

Келле/цветок, голова. Растительные мотивы, в первую очередь *келле*, могли иметь очень разную, как простую, так и крайне усложненную многочастную форму, часто интерпретируемую европейскими исследователями как Древо Жизни (рис. 37). Последние исследования Питера Хоффмайстера показывают, что наиболее сложные варианты мотива восходят к синкретичным древним изображениям божеств плодородия (?) с фланкирующими животными [Hoffmeister 2005: 147]. *Келле* отличались также размерами и местом в композиции: они являлись наиболее частыми сюжетами архаичных клетчатых композиций городских ковров и *намазлыков*; нижней панели *эле*м настенных мешков *чувалов* и дверных занавесей *энси*; в центральных панелях и коймах *мафрачей*, *торб* и *энси* (рис. 14, 27, 366). Многократное повторение крошечных *келле* создавало сложные построения типа *хамтоз*. Из сказанного можно сделать вывод, что мотив широко использовался как в городских, так и в племенных ковровых композициях, а термин применялся для обозначения любого вертикального мотива, завершающегося ромбовидной фигурой, вне зависимости от лежащего в основе архетипа.

Прототипом растительного варианта мотива «стебель с парой листиков и небольшим цветком» предположительно послужил один из самых ранних узнаваемых сюжетов энеолитической керамики Южного Туркменистана — тростник (либо какое-то другое деревянистое растение). В ковровых изделиях близкие к прототипу *келле* отличаются простыми формами и небольшими размерами и обычно используются для «строительства» композиции *хамтоз* и в убранстве койм. Несколько более усложненным является тот тип *келле*, который мы находим в *мафрах* с белым фоном (рис. 26), предположительно, овладской работы (шихи, ходжа) [Tsareva 1990: 68–69; 1993: 117]. Практически идентично выглядят «цветки» на небольших «домашних» ковриках северной зоны с меняющимся цветом фона прямой клетки (красного или цвета слоновой кости), со множеством мелких мотивов плодородия, что было своего рода «торговой маркой» композиций этого рода [Hermann IX, 3]. Ткали такие коврики не на продажу, поэтому они очень редки в европейских коллекциях.

Рисунки изготавливавшихся для рынка ковров с мотивами *келле* были более сложными, а сами ковры выполнены в другом художественном стиле и имеют отличную от «домашних» ковриков структуру. Следует отметить, что, в отличие от *сарай килемов* и иных чисто коммерческих изделий с другими рисунками, ковры группы компартимент с мотивом *келле* всегда изготовлены с большим профессионализмом. В них не бывает диспропорций между шириной центрального поля и койм, сбоев в рисунке или деформации полотна ковра. Все это предполагает длительную практику использования мотива в регионе, что подтверждается и традицией украшения сюжетом *келле* «домашних» ковриков, ткавшихся населением долины для личных нужд.

Вариант «пламенеющие листья» характерен для коммерческих халы и дворцовых *сарай килемов* (узел as II, южная зона), а *хамтоз* встречается во всех локальных, временных и цветовых группах: от ранних северных пурпурных (центральная и северная зоны) до тускло-красных поздних южных (Керки).

Однако наиболее роскошные, сложные и красивые композиции с мотивом «голова/цветок» использовались для украшения молитвенных ковров *намазлык*, предположительно бурдалыкского производства (as II; баяты) (рис. 35), которые будут рассмотрены ниже (Арки и арочные композиции).

Как упоминалось выше, *келле* был также частым сюжетом племенных изделий, главным образом нижних панелей *чувалов* и *энси*, причем используемый эрсаринцами и другими племенами южной группы вариант многосоставен и очень сложен, его нижние «листки» напоминают головки птичек (либо змей) на длинных шеях (узел as II, длинный плотный ворс, темная цветовая гамма), поэтому предложенная П. Хоффмайстером интерпретация символа представляется весьма обоснованной.

Более «живые», легкие и элегантные варианты *келле* встречаются на ранних салорских торбах (узел as III, характерная вишнево-красная цветовая гамма (северная зона) (рис. 27); некоторые племена северной зоны, такие как арабачи и чоудор, использовали *келле*-«подсолнечник» (терминология Роберта Пиннера [Pinner 1991]) для украшения попон-асмалдыков и энси [Tsareva 2003a: 166–167, fig. 19, 20] (вязка узлом типа as I, уток из шелка/хлопка и верблюжьей шерсти, шелковистый длинный ворс (северная зона).

Отмеченные различия касаются и художественных, и технических особенностей ковров и ковровых изделий с мотивом *келле*, что говорит не только об использовании его разными группами населения региона, но и о разнице в истории сложения и развития мотива.

Анор/гранат. Мотив граната в устоявшейся сложной композиции «дерево с плодами» используется на Амударье только в декоре *намазлыков* и будет рассмотрен ниже.

Буте/миндаль. Мотив *буте*, название которого часто переводится в европейской литературе как «миндаль», является одним из самых любимых на Востоке. Подобно вышеописанному *келле*, амударьинские *буте* также имеют множественные варианты. Одни из них напоминают зернышко с побегом, другие — лист, третьи — дерево, птицу, рыбу. Все это позволяет предположить, что мотив изображает зародыш, тот момент его развития, когда семечко начинает прорастать, цыпленок появляется из яйца, рыба — из икринки (рис. 3, кайма; рис. 28, 29).

Наиболее многочисленная группа ковров с *буте* имеет удлинённую форму, то есть являются типичной для Центральной Азии рыночной продукцией. Многие ковры, однако, по форме близки к квадрату, что предполагает их использование в других интерьерах: наиболее вероятно, что такого рода *халы* производились для Европы. И, как и в случае с *келле*, особую группу ворсовых изделий с рисунком *буте* составляют небольшие коврики и *хурджины* с белым фоном, явно ткавшиеся для домашнего использования [Moshkova 1996, fig. 146].

Фигурки *буте* в последних имеют яркую, но однотонную расцветку и рисунок, отличительной чертой которого является маленький отходящий от «миндалинки» отросток: возможно, именно этот отросток обозначает первый побег, выходящий из прорастающего семечка. Простые рисунки на белом фоне имеют, как обычно, наиболее архетипичный вид, и они же использовались для украшения молитвенных ковров бурдалыкской группы.

Наиболее многочисленная группа ковров с *буте* на красном фоне украшена вариантом мотива с пламенеющими контурами и «зародышами» внутри. Они могут быть организованы в разные типы композиций, самая популярная из которых — расположение *буте* полосами или рядами. Меньшие по размеру, веселые и яркие коврики с «миндалинками» такого типа выглядят как более ранние; в то время как *сарай килемы* с полосатыми композициями и ярко-желтыми контурами узоров — как бо-

лее поздние, хотя и не без исключений. По многим показателям первые тяготеют к продукции того типа, который мы называем *баширским*, а вторые — к керкинскому. Технически оба типа также отличаются: второй имеет неровную вязку с высокой плотностью (до 1600 узлов на квадратный дециметр), двумя прогонами утка разного цвета (один из них всегда красный) и мягкую блестящую шерсть с большим числом оттенков синего и красного. Первый тип использует тот же *as I* узел, но очень регулярный, с введением приема эксцентричности при плотности около 1100–1200.

Другая большая группа ковров с геометризованными фигурами *буте* и глухим темным фоном может быть атрибутирована как чаршангинская. Ковры этого типа плохо датируются, поскольку их художественный облик со временем практически не менялся [Tsareva 1984, fig. 92].

Помимо названных, на амударьинских коврах встречается также *буте* кашмирского типа с медальонами. Это вполне вероятно, учитывая традиционные связи Средней Азии с Северной Индией. Мотив *буте* также используется как составная часть некоторых сложных композиций, самой популярной из которых является орнамент *буте-икат*, возводимый к бухарскому узору XIX в. [Moshkova 1996, fig. 142, 147]. Торцы ковров с рисунком этого типа часто оформлены тем способом, который характерен для проживающих в Центральной Азии арабов, активно участвующих в ковровом производстве Средней Амударьи.

Великолепным образцом племенной продукции с рисунком *буте* является семиугольная свадебная попона *асмалдык* работы амударьинских ковровщиц, перфектно демонстрирующая тонкое вхождение городской орнаментики в декор традиционных для туркмен предметов убранства свадебного каравана (рис. 28).

Минахани. Основу композиции *минахани* составляет сложная диагональная решетка, составленная из стеблей, листиков, многоцветных 8-лепестковых розеток и 5-лепестковых мелких цветков белого цвета (рис. 30). Рисунок широко известен и любим на Востоке, границы его распространения простираются от Китая до Восточного Средиземноморья. Он имеет локальные варианты, разработанность которых предполагает усвоение данного мотива в достаточно отдаленные времена. Наличие на Средней Амударье разных вариантов узора, причем выполненных в двух традиционных для региона гаммах: пурпурной и красной, — свидетельствует о длительности его использования и населением долины Средней Амударьи.

Минахани применяли для украшения самых разных видов изделий: от огромных ковров *сарай килем* длиной в 8–10 м, до настенных мешков *чувалов* и дверных занавесей *енси*. При этом наблюдается общая для всей группы закономерность: ковры с фиолетово-пурпурным фоном являются более ранними по времени изготовления (предположительно начало XVIII в.) и демонстрируют наиболее изысканный и прихотливый тип узора (рис. 30). Среди вещей с красным фоном встречаются отдельные

экземпляры, которые можно датировать близким временем, но в целом они, как правило, изготовлены в XIX в. Стабильной особенностью всех изделий группы является использование высокотехнических структурных характеристик при едином типе узла: асимметричном правостороннем (as I) — в изделиях самых разных форм и времени изготовления, что указывает на цельность группы и локальность ее производства. Сказанное дает основания предположить, что изготовители ковров с композицией *минахани* переселились на Амударью из какого-то развитого ковродельческого центра. Несмотря на некоторые черты близости художественного облика группы *минахани* к коврам Восточного Туркестана, технологические признаки указывают на иранскую в основе традицию их изготовления. Локализация места производства группы на Амударье затруднительна; В.Г. Мошкова считала возможным определить его как собственно Башир, что не противоречит рассмотренной информации, хотя можно предполагать территорию в окрестностях селения.

Герати/гератский. Еще одна принятая на Амударье великолепная и, если можно так сказать, общеориентальная растительная композиция — *герати* (гератский). Мотив *герати* представляет собой сложный рисунок, составленный прихотливо изогнутыми стеблями, цветами, ланцетовидными раздваивающимися и фронтально изображенными «пламенеющими листьями», всегда на синем фоне (рис. 32). Подобно *минахани*, композиция имеет множество вариантов, ряд которых очень далек от классического гератского прототипа, и это наблюдение касается в том числе и амударьинского ковроделия. Некоторые рисунки имеют геометризованные формы, другие — вполне цветочно-лиственные, но множественные производные от композиции варианты сохранили только такой типологический признак, как «пламенеющие листья» и синий фон. Рисунок использовался в декоре главным образом постилочных ковров, причем в самых больших из них, как правило поздних, появляются такие дополнительные мотивы, как медальоны разных очертаний. Судя по структурным особенностям изученных образцов, ковры с узором *герати* делались в разных ковродельческих центрах региона: некоторые изделия начала XIX в. тяготеют к *баширской* группе ковротачества, некоторые более поздние имеют выраженные черты керкинской продукции, архетипичные образцы, по всей вероятности, изготавливались группой ирани (куллар), потомки которой по настоящее время проживают на Амударье между Бурдальским и городом Саят.

«Пламенеющие листья»/*перре нагыш* («узор с перьями»). Рисунок, наиболее вероятно, является производным от *герати*, что подтверждается и общностью каймового набора обеих групп. Сопоставляя разные по времени образцы (т.е. разные по времени появления рисунка, а не собственно ковра, поскольку множество вариантов сосуществовали единовременно), мы можем проследить процесс трансформации композиции *герати* и перехода ее к более простым, схематизированным и геометри-

зированным формам. Как обычно, процесс шел сразу в нескольких направлениях, в одном из них мы находим варианты пар «пламенеющих листьев» на классическом для *герати* фоне; пары листьев на гладком красном фоне; одиночные листья; листья, помещенные рядами, в косых и 8-угольных решетках. Другая линия пошла в направлении соединения четырех листьев в крестообразную фигуру кватрофойл.

В ранних формах листья выглядят как пальметты, но амударьинские ткачи быстро изменили их очертания на зубчатые, поэтому я отношу все изделия этой группы к «пламенеющим листьям», чтобы отличить их от группы собственно пальметт, также пришедшей с территории южного Хорасана. Местное название *перре нагыш* — «узор с перьями» — подчеркивает такую особенность мотива, как зубчатые, «пламенеющие» контуры составляющих его листьев.

Композиции ковров больших размеров с *перре нагыш*, подобно многим другим *сарай килемам* с растительными сюжетами, часто дополняются медальонами. Среди «домашней» и племенной продукции изделия с узором «пламенеющие листья» не выявлены. Все это говорит о позднем проникновении мотива в регион и его разработке профессиональными городскими ткачами.

В. Рисунки в икатном стиле.

Ковры с рисунками *икатного*, или *абрового*, типа составляют славу и лицо амударьинского ковроделия (рис. 32, 33). Рисунки такого стиля использовались для декорирования самых разных типов изделий: городских ковров разного размера и *намазлыков*; изготавливавшихся для ковчевников настенных мешков и даже дверных занавесей *энси*. Это обстоятельство говорит о том, что *икатные* композиции были хорошо знакомы местным ковроделам. Яркие, бархатистые, переливающиеся на солнце *абровые* ковры имеют, если можно так сказать, еще более *икатный* вид, чем шелка и бархаты, так что иногда бывает трудно решить, ковровый или *адрасный* вариант является первичным. И действительно, мы знаем, что целый ряд *абровых* рисунков появился сначала на коврах, и лишь затем — на гладких тканях.

Икатные узоры очень ярки и сложны, и основу их декора составляют не столько собственно сюжеты, сколько расцветивающие их цветочные пятна, оттенки которых «мигрируют» из фона в рисунок настолько активно, что зачастую фон невозможно выделить. Как было сказано выше, прием изменения цвета фона характерен для ковров *баширской* (в широком смысле) группы. В целом палитра *баширской* группы ковров очень ярка и включает оттенки красного, золотисто-желтого, пурпурно-коричневого и огромное разнообразие переливов синего и зеленого.

Основной сюжет одного из самых распространенных вариантов *абровых* рисунков имеет вид рядов фигур, напоминающих бабочек с распахнутыми крыльями и отходящими от них вниз и вверх подвесками с

«бубенчиками» на концах (рис. 32). Между «бабочками» расположены мотивы типа гирлянд либо ромбов, крестов и других мотивов. В.Г. Мошкова использует для обозначения рисунка местный термин *каймак/ак каймак* (белые сливки), который обычно трактуется как «прекрасный». Предметов с вариантами такого декора так много, что их приходится классифицировать по типам обрамляющих койм, самым распространенным видом которых является компартмент с одиночными растительными сюжетами. Наиболее ранние типы узора выявлены на настенных мешках типа *чувал*. Отличительная черта этих изделий — яркие, чистые тона расцветки и отсутствие единого по цвету фона (рис. 32б). Эта особенность, а также другие художественные и технические характеристики позволяют отнести ранние изделия с композицией *ак каймак* к тому типу, который мы называем собственно *баширским*.

Огромное число изделий с композицией *ак каймак* позволяет выстроить их в охватывающий XVIII–XIX вв. временной ряд, который ясно показывает, что изменение рисунка центрального поля шло по линии «сжимания» его по вертикали и схематизации составляющих мотивов; при этом коймы, наоборот, увеличиваются в числе и усложняются, причем расцветивание происходит по той системе, что была принята у туркмен: ровно окрашенный фон и контрастирующие с ним по цвету коймы. Количество койм возрастает, абсолютное большинство их декорировано геометрическими орнаментами племенного стиля: *нальдаг*, *догаджик*, *коджанак*, иногда *куфи*. Все это показывает, что в XIX в. основными производителями товарной продукции в регионе постепенно становятся пришлые туркменские племена, использующие в своих работах модные «городские» композиции, но сочетающие их с традиционными для племенного ковроделья коймами и промежуточными мотивами

Все ковры группы *ак каймак* имеют практически одинаковую ширину — создается впечатление, что они сделаны на одном станке. В данном случае это не означает единого места производства, поскольку выявленные технологические особенности позволяют «разнести» ковры описываемого типа по разным городским ковродельческим центрам от Чарджоу до Керки. Стандартная ширина ковров *ак кайма*, вполне возможно, обусловлена тем, что все они копировали какой-то единый прототип, рассчитанный на ширину *айванов* центрально-азиатских домов, имевших идентичный размер, определяемый длиной ствола тополя — самого распространенного в регионе строительного дерева. Следует отметить, что помимо настенных мешков для убранства юрты и небольших *халы* известны и несколько *сарай килемов* с узором *ак кайма*, правда, все они поздние и их упрощенный декор уже не имеет почти ничего общего с яркими сложными композициями ранних *чувалов*. Поздние деривации узора также активно использовались для украшения узбекских *напрамачей* как амударьинского, так и афганского происхождения, которые датируются первой половиной XX в. [Tsareva 2003b, fig. 41].

Помимо описанных популярных рисунков *ак каймак*, в коврах Средней Амударьи выявлены и другие, более редкие варианты *икатных* композиций. Часто их узор называют по месту производства изделий с таким узором, например чаршангинский тип [Tsareva 1990, fig. 19]), по имени автора первой публикации (шурмановский *икат* (рис. 33) [Turkmen 1980, fig. 60]) либо собирателя (дудинский *абровый* узор [Tsareva 1993, fig. 9, detail]), по названию известных шелковых прототипов (*марви* [Jourdan 1989, pl. 244]) и т.д.

Г. Геометрические рисунки.

В нашей работе к геометрическим отнесены те ковровые орнаменты, в рисунке которых нет криволинейных узоров, то есть они выполнены исключительно прямыми либо косыми линиями. В геометрическом стиле выполнена большая часть племенных изделий с *гёлевыми* композициями, которые описываются отдельно. Здесь мы рассматриваем городские ковры с геометрическими сюжетами, которые во второй половине XIX в. были не менее распространены, чем растительные или, скажем, *абровые*. Наиболее популярными геометрическими композициями были рисунки компартмент *керпич* и *хамтоз*.

Керпич/кирпич. Представленный мотивами *керпич* тип орнаментов прослеживается на территории Туркменистана с периода энеолита. При чем степень близости изображений на глиняных сосудах IV–III тыс. до н. э. и коврах начала XX в. н. э. столь велика, что при сравнении они выглядят идентичными (рис. 5а, б). Сюжет отличается не только глубокой архаичностью, но и неизменностью структуры его основного элемента, при этом способы его аранжировки на декорируемой поверхности весьма отличаются. Так, «кирпичики» могут монотонно покрывать все пространство центрального поля; заполнять собой большие, разделенные дополнительными полосами клетки; составлять сложные ромбы, диагональные полосы и своеобразные вихревые фигуры (в двух последних случаях диагонали и эффект вращения достигаются особым расцвечиванием). Можно также подчеркнуть, что мотив был популярен и у городских ткачей, и у туркменских ковровщиц. При этом те и другие следовали старинному амударьинскому канону и использовали для обрамления ковра одну узкую кайму (с племенными орнаментами в туркменских *халы* и цветочными — в городских изделиях).

Относящиеся к керкинской группе поздние ковры с рисунком *керпич* атрибутируются как кызыл-аякские, хотя более ранние вещи пурпурной группы локализуются в центральной и северной зоне, впрочем, как и большая часть ковров с архаичными клетчатыми композициями. Узор, как было сказано выше, является одним из древнейших для этой части Евразии, и вполне естественно, что мы находим его на амударьинских коврах практически всех форм: от *хурджинов* до *намазлыков*. К сожалению, работавшие в 1920-х годах на территории Средней Амуда-

ры исследователи не обратили особого внимания на этот сюжет и не пытались установить его интерпретацию самими ковровщицами, было бы интересно узнать, проводили ли те параллели между образом вспаханного поля и мотивом *керпич*.

Хамтоз/ступенчатый. Иная ситуация с мотивом *хамтоз*, который имеет два основных варианта изображения: в одном случае он используется в декоре центрального поля больших ковров (рис. 7), в другом — для украшения нижнего *элем*а настенных мешков *чувал* (рис. 9б). Представляется, что корни этих двух мотивов различны. Используемый в *элем*ах *хамтоз* ковровщицы часто называют также *текбент* — «женский пояс», что указывает на его охранную магическую функцию и позволяет рассматривать орнамент как потомка древнего энеолитического сюжета.

Сходные по очертаниям ступенчатые фигуры на центральном поле ковров часто также называют *коса* «чаша» и *араби* «арабский». «Чаша», «щит» — это те термины, которыми туркмены обозначали *гёли* и другие маркирующие племя-изготовитель фигуры, имевшие значение племенных символов. В таком случае вполне вероятно, что мотив был действительно принесен на Амударью арабами (причем изначально, видимо, в килимном варианте) [Moshkova 1996, fig. 70, 71, 73].

При близком рассмотрении мы также видим, что в амударьинском городском варианте мотив *хамтоз* составлен массой мелких фигурок *келле* (рис. 7). Несмотря на это, композиция отличается подчеркнутой геометричностью и монотонностью. Чтобы смягчить это впечатление, ковровщицы применяли прием диагонального расцветивания и использовали глубокие насыщенные тона. Это относится главным образом к ранним изделиям пурпурной группы, массовая коммерческая продукция XIX — начала XX в. становится весьма стандартной, имеет холодные расцветки, сухой рисунок, искаженные неоправданно широкими коймами композиции. Ковры такого типа атрибутируются как керкинские; если предположить, что более ранняя пурпурная группа также производилась в этом центре (что подтверждается структурными особенностями), то мы четко видим те изменения, которые происходили в ковроделии этой территориальной группы на протяжении XVIII — начала XX вв.

Из сказанного очевидно, что термин применялся для обозначения всех видов ступенчатых фигур, причем использовался формально, без учета генезиса орнамента и его конкретных деталей. Некоторые из последних при этом имели и другие наименования. Во избежание путаницы и учитывая названное обстоятельство, можно предложить применять к определенным типам двойные названия, например *араби-хамтоз* и *текбент-хамтоз*.

Палак/8-конечная звезда. Широко известный космогонический сюжет в форме 8-конечной звезды относится к энеолитическому слою центрально-азиатской орнаментики, как и два рассмотренных выше геометрических сюжета. В Туркмении, в том числе и на Амударье, *палак* ис-

пользовался в разных построениях. В двух традиционных для Востока случаях мотив (1) является основным в составе клетчатой композиции и (2) служит для украшения фона различных ковров и ковровых изделий. Оба варианта были знакомы всем ковродельческому группам региона и применялись в декоре небольших ковриков, видимо, домашнего характера. Все они практически идентичны по дизайну и имеют отличия главным образом в цветовой гамме.

Организованные в горизонтальный ряды фигуры *палак* составляли также основной, доминирующий орнамент небольших (около 2 м в длину) ковриков, которые ткались амударьинскими мастерицами по типу *чувалов*. Дизайн таких ковриков следует композиции древних по форме занавесей и ковров, сшитых из чередующихся узорных и гладких полос (рис. 36б). Набор использовавшихся в ковриках орнаментов, включая массивные многочастные *келле* нижних панелей *эле́м*, отличается подчеркнутой архаичностью и геометризированностью (сравните со сходными по размеру и композиции, но стилистически отличными ковриками с сюжетом «лягушка» и «черепаха», рис. 36а). Все они имеют сходные технические характеристики и цветовую гамму, что позволяет выделить изделия описанного типа в единую группу, пока не идентифицированную.

В регионе существовал, однако, еще один исключительно туркменский вариант использования мотива, при котором он заполняет крестовидную фигуру *чарх палак* («колесо небес»), которую мы также прослеживаем с периода энеолита. В амударьинских коврах он отмечен только в старинных изделиях салоров (рис. 8б) и сарыков периода их проживания на Амударье.

Д. Арка и арочные композиции.

В ковроделии Средней Амударьи арки и арочный тип композиции использовались всеми группами населения, хотя в принципиально разных построениях и для декорирования разных типов предметов. В племенных изделиях арка, вернее ряды арок, вводились в декор дверных занавесей *энси* (рис. 14) и составляли основу дизайна свадебных попон *ас-малдык* (рис. 12), которые мы рассмотрим позднее. В коммерческих изделиях изображение единичной ланцетовидной арки неразрывно связано с образом молитвенных ковров *намазлык* и *саф*, в которых она составляет композиционную доминанту (рис. 10, 34, 35). Получившие мировую известность под названием *бухарских* либо *баширских* амударьинские *намазлыки* образуют особую раннюю группу ворсовых изделий, и их изучение дает интереснейший материал по дотуркменскому периоду ткачества в регионе. Однако прежде чем мы перейдем к рассмотрению материала, несколько слов о данном виде постилочных ковров, которые занимают особое место с мусульманской культуре.

Молитвенные ковры являются одним из самых ярких и известных символов исламского культа, в целом небогатого атрибутами. Каждый

мусульманин должен использовать специальный коврик пять раз в день во время обязательной молитвы (*намаз*), которая может отправляться приватно либо в мечети, соответственно *намазлыки* изготавливаются для одного человека (рис. 10, 35) либо для нескольких людей. Последние, называемые *сафами*, могут быть рассчитаны на 20–30 человек и иметь по несколько рядов арок (рис. 34). Украшенные арками/нишами/*михрабами* и колоннами *намазлыки* входят в особую группу так называемых «архитектурных» тканей, которая включает в себя также коптские занавесы эллинистического периода с мифологическими сценами [49], и изображения которых мы находим на кушанских барельефах и средневековых оссуариях [50]. Древний Окс был географической осью Северной Бактрии, и, хотя долина Средней Амударьи в тот период была заселена мало, она была неизбежно вовлечена в исторические и культурные процессы, которые происходили в стране в целом. Вполне логично, что кушанский художественный стиль распространился на территорию долины и повлиял на ее развитие текстильное производство. Поэтому вполне очевидно, что ковры региона продолжали использовать арочную композицию, причем не только в варианте с одной нишей, но и в виде целых аркад. Мы не знаем, как рано арки стали составным элементом молитвенных ковров, наиболее вероятно, что это произошло в домусульманский период, хотя с течением веков ниши стали каноничным элементом мусульманских молитвенных ковров, которые сегодня воспринимаются как своеобразный символ ислама.

Отличительная черта амударьинских *намазлыков* — отсутствие в декоре колонн, вместо которых используются арки (иногда строенные). Вторая их отличительная черта — завершающие арку парные завитки, имитирующие изображение *гош шахы* — рогов горного барана, древнего тотема населения Южного Туркменистана. Еще одна особенность — фон белого цвета, сплошь заполненный растительным либо геометрическим орнаментом. Изредка встречающиеся другие, кроме рогов горного барана, анималистические сюжеты обычно «спрятаны». Вполне возможно, что отказ от изображения животных в данном случае означает следование традициям избегания изображений живых существ, предписанных исламом. Последнее представляется еще более очевидным, если принять идею создания дизайна *намазлыков* профессиональными художниками. В целом хорошо известно, что сельское и кочевое центрально-азиатское население предпочитало использовать при молитве не ворсовые коврики, а маленькие войлоки или платки. В связи с этим еще более важным становится тот факт, что на Средней Амударье был разработан тип, который приобрел мировую известность и популярность, хотя и под именем *бухарского* либо *баширского*.

Вопрос локальной атрибуции амударьинских *намазлыков* очень сложен. В течение многих лет их приписывали Бухаре либо, еще чаще, Баширу. Сегодня никто не принимает всерьез идею о бухарском происхож-

дении молитвенных ковров с белым фоном, хотя мы и знаем по крайней мере о двух случаях, когда в Бухаре по заказу эмира Амина были изготовлены *сафы* [Moshkova 1996: 292]. Что касается Башира, В.Г. Мошкова утверждала, что основным центром производства *джойнамазов* был Бурдалык [Мошкова 1970: 223–226]. С другой стороны, традиция называет центром создания *намазлыков* Башир, и мы не должны полностью игнорировать это обстоятельство, поэтому в тексте используется термин *башир* для обозначения определенной группы городской ворсовой продукции региона, как уже говорилось выше.

Количество *намазлыков* невелико по сравнению с другими группами ковров долины. Но даже внутри этого относительно небольшого числа выявлено огромное разнообразие рисунков и технических приемов исполнения, соответствующих множественным точкам производства этих ковров в регионе. В связи с этим существующее мнение о Башире как единой точке изготовления *намазлыков* не выдерживает критики. Реальная картина, видимо, была такова, что наиболее изысканные варианты с высокопрофессиональным дизайном и исполнением создавались в больших ковродельческих центрах северной зоны; *джойнамазы* достаточно больших размеров с геометрическими узорами — в городах южной зоны, а самые простые по дизайну коврики — сельскими жителями и частью племенных групп.

Наиболее показательными образцами для изучения классических черт ковроделия того или иного центра являются, как правило, лучшие по дизайну и работе изделия. Не составляют исключения и молитвенные ковры, поэтому мы начнем рассмотрение этой группы с такого шедевра как так называемый дудинский *намазлык* с белым фоном (рис. 10) [51]. Ковер очаровывает удивительно красивым узором и расцветкой, тонко сбалансированной композицией и мягкой бархатистой поверхностью ворса. Белый фон его центрального поля и красный — каймы — заполнены грациозно изогнутыми веточками с листьями, следующими трудно уловимому, но очевидному раппорту в расположении. Тонкая элегантная ланцетовидная арка простирается от нижнего края до верхнего и заканчивается тремя парами рогов-завитков со вписанными в них 8-конечными звездами. Одно перфектное качество усиливает другое, бархатистая фактура ворса придает глубину темным вишнево-красным и сверкающим синим тонам узора, делает более яркими нежно-розовый и лимонно-желтый цвета. Каждый оттенок находит свое место в богатейшей гамме, которая имеет 18 основных и 5 смешанных тонов.

Ковер архетипичен для целой группы *намазлыков* на белом фоне с аналогичной композицией, в том числе и *сафов*. Великолепным образцом последних является фрагмент, включенный Дж. О'Банноном в его публикацию книги В.Г. Мошковой «Ковры народов Средней Азии» [Moshkova 1996, fig.129] (рис. 34) (несколько более ранний *саф* такого же типа был представлен на аукционе Сосби в 1998 г. [52]). Оба ковра

выполнены в той же художественной манере, что и дудинский *намазлык*, и следуют единому изобразительному канону. Это особенно важно с точки зрения выявления тех изменений, которые проходили в амударьинском ковроделии на протяжении XVIII — начале XX вв., поскольку дудинский *намазлык* датирован по углероду XVII — началом XVIII вв., а рассматриваемый *саф* был выткан амударьинскими ткачами (мужчинами) в Бухаре в начале XX в. Благодаря наличию достаточно большого числа разных по времени и манере исполнения *намазлыков* рассматриваемого типа, в том числе и неумелых копий в геометрическом стиле [53], длинный временной ряд между крайними точками заполняется в ясно прослеживаемом хронологическом порядке. Последнее, несомненно, говорит о существовании стабильной местной традиции в производстве такого рода молитвенных ковров.

Намазлыки дудинского типа являются единственной амударьинской группой молитвенных ковров, в которых *михраб* обозначен тонкими линиями, во всех других арки были массивнее и в поздних образцах могли достигать одинаковой с полем ширины, либо даже превышать ее (соотношение 1:1:1 либо даже 1,5:1:1,5). Несмотря на это отличие, характер изменений, происходивших в описанной группе, может считаться типичным для всех амударьинских ковров в целом. Так, в ранних *джойнамазах* рисунок следует определенной унифицированной схеме, при которой центральной поле заполнено регулярно повторяющимися мотивами, выполняющими роль фона для арки. Ниша *михраба* при этом служит той частью композиции, которая, собственно, дает основание называть ковер *намазлыком*. Со временем узор распределяется на все части центрального поля. Фоновая раскраска также меняется: светлый тон сохраняет только арочная панель внутри *михраба*, за его пределами фон становится красным или иногда синим (сине-зеленым).

Число рисунков, использовавшихся для декорирования *намазлыков*, ограничено и включает лист платана, гранатовое дерево *анор*, *келле*, *буте*, 8-лепестковые розетки, *кертич*, в поздних вариантах — «жуки», 8-конечные звезды и другие случайные фигуры. В классических молитвенных коврах Средней Амударьи наиболее популярным был растительный мотив *келле*, который имел массу вариантов и мог сплошь покрывать поле ковра либо заполнять только арку (рис. 35). Наиболее вероятным объяснением этой популярности может быть изначальность мотива для ковродельческого населения региона. Учитывая активное использование мотива *гоша келле* в архаичных клетчатых композициях и его определенное сходство с принятым в Северной Индии каноном изображения цветочных сюжетов, можно предположить, что характерная для амударьинских *намазлыков* форма мотива *келле* была принесена на Амударью еще в процессе обживания региона в кушанское время.

В отличие от *келле*, мотив граната *анор* на амударьинских *намазлыках* имеет выраженные черты восточно-туркестанской иконографии.

Одновременно он является одним из важнейших буддийских символов. Сказанное не несет противоречия, поскольку вплоть до VIII в. буддизм был одной из важнейших для региона религий и присутствие буддийской символики ощущалось здесь и позднее благодаря активным контактам с соседней Индией и Восточным Туркестаном (вспомним, например, о переселении мавераннахрских художников в Индию в XVI — начале XVII в. [Иванов 1978: 51–55]). Амударьинский вариант очень близок Хотанской манере изображения дерева граната с плодами, что говорит о продолжительности художественной традиции, хотя вопрос о времени проникновения ее в регион не может быть решен однозначно. Как правило, мотив *анор* используется в сочетании с *келле* (рис. 35).

Другие варианты декора *намазлыков* представляются поздними и в большей или меньшей степени случайными. Их множественный характер демонстрирует процесс размыwania традиционной амударьинской символики, значительно активизировавшийся в конце XIX — начала XX в.

Племенные композиции и рисунки с арками являются невероятно сложными по архитектонике и значению. Самой разработанной из них является рисунок *дарваза* («ворота»), использующийся в декоре свадебных попон *асмалдык* и имеющий космогоническое значение (рис. 12). В основе его лежит «магическая звезда», образованная четырьмя арками с «космическими стражами» внутри. В салорском варианте композиции в центре звезды помещена фестончатая розетка со сложным заполнением, обозначающая Землю и населяющих ее людей: для туркмен это, конечно, их собственный социум. Каждый элемент композиции маркирует очень важные для создателей композиции элементы, однако эта тема находится за рамками исследования и в данной работе не рассматривается.

Еще одна группа племенных изделий с арками — дверные занавеси *энси*, рисунок которых представляет картину мира, начиная от нижней панели *замин* («земля»), через «средний» мир людей, растений и животных к космосу, который обозначен арками (от одной у эрсари до семи у сарыков), которые венчают картину мира, какой ее видели создатели композиции *энси* (рис. 14).

В обеих композициях арка связана с понятием космоса, высоких небесных сфер. Это, по сути, объединяет *энси* и *асмалдыки* с молитвенными коврами, в которых арка есть элемент, способствующий концентрации мыслей верующих для достижения их молитвы божественного внимания.

Адаптационные культуро- и этномаркирующие особенности ворсового ткачества населения Средней Амударьи в контексте евразийской культурной традиции

Для историка культуры исключительность рассматриваемого феномена состоит не только в особой красоте и невероятном разнообразии местной ковровой продукции, но и в возможности использовать это разнообразие как маркер процессов формирования населения региона, его этнических и культурных компонентов, а также как пример адаптации населения долины к изначально малоприспособленным для жизни условиям.

Формирование многокомпонентной традиции ковроделия на территории Средней Амударьи напрямую связано с последовательностью заселения долины. Самые ранние поселения появились здесь в V–IV вв. до н. э., в Ахеменидское время. Однако реально процесс освоения зоны начался позже, в эллинистический период. В последние века до нашей эры долина составляла часть Бактрии, затем Кушанской империи; при Сасанидах она становится северо-восточной провинцией Ирана. Определенные черты воздействия названных культур, в первую очередь Бактрии, прослеживаются в ковроделии региона вплоть до конца рассматриваемого в работе времени.

С другой стороны, узкая, неудобная для обживания долина, с небольшими редкими городками-оазисами, не представляла особого интереса ни для правителей государств древности, ни для основателей кочевнических империй средневековья. Несмотря на скудость источников, вполне очевидно, что долина Средней Амударьи никогда полностью не входила в состав ни Ахеменидской державы, ни Парфии, ни Хорезма, ни тем более Маргианы или Согда. Однако она несомненно контактировала с названными историко-культурными зонами, так же как с Восточным Туркестаном и Китаем.

Активное вовлечение населения Средней Амударьи в ковроткачество в эллинистическое и раннесредневековое время может, видимо, рассматриваться как мера приспособления местных жителей к культурно-хозяйственным особенностям долины. Ограниченность пригодных для сельского хозяйства земель, большое количество свободных рабочих рук, в первую очередь женских, в сочетании с доступностью необходимого для ткачества сырья, развитая торговля и сами условия городской жизни — все это способствовало развитию здесь ковроделия.

Специфическая черта среднеамударьинского способа ткачества — использование вертикального станка, идеально приспособленного для городских условий [54], в отличие от горизонтального, применяемого кочевниками. Амударьинские мастера работали именно на продажу: их прекрасного качества, нарядные ковры расходились по трассам Великого шелкового пути и, как свидетельствуют китайские средневековые источники, достигали императорского двора Поднебесной [Human and Hu

1982: 16–70]. Именно влиянием Великого шелкового пути можно объяснить тот размах торгового коврового производства в регионе, «последствия» которого европейцы фиксируют в XVIII–XIX вв.

Изначально основным заказчиком и рынком сбыта местной продукции были, видимо, Бактрия и Согд, позднее города Мавераннахра, Восточного Туркестана и Китая. О последнем говорит воспринятая китайским ковроделием в эпоху Мин манера ткачества и орнаментации изделий императорских мастерских, наиболее архаичные композиции которых полностью соответствуют бактрийскому канону [Tsareva 2005: 187–192]. Вполне возможно, что амударьинские (во всяком случае, родственные им) ковры доходили и до Индии, этим можно объяснить находки бактрийских ворсовых ковров первых веков нашей эры в пещерах Гиндукуша, расположенных по южной трассе Великого шелкового пути.

У нас нет образцов ранних ковров бактрийского типа с территории собственно Средней Амударьи (как и любых других тканей этой зоны): они не сохранились. Характер местной продукции бактрийского периода восстанавливается на основе сопоставления техники и художественного канона городских изделий региона и известных бактрийских находок. Ранний бактрийский слой ковроделия Средней Амударьи имеет выраженные технологические и художественные особенности. Отличительными чертами последних являются использование клетчатых композиций с растительными и анималистическими сюжетами, часто на белом фоне. Религиозно-мифологические представления раннего бактрийско-маргианского населения долины также нашли воплощение в большом количестве тотемных изображений, часто встречаемых на ранних коврах северной/Чарджуйской и средней/Бурдалыкской групп. К последним, в частности, принадлежит и особая группа молитвенных ковров *намазлык* с арками и белым фоном, так называемого дудинского типа. Арочная композиция фиксируется на территории региона античным временем (оссуарии и другие ритуальные предметы), в тканях она может быть возведена к вотивным восточно-средиземноморским занавесям эллинистического периода, так называемым коптским [55].

Технологические особенности изделий раннего типа, условно называемого бактрийским: использование для основы козьей шерсти двух оттенков, Z2S; вязка асимметричным открытым вправо узлом без депрессии при соотношении узлов близком к 1:1 и умеренной плотности вязки; применение методов иррегулярности, в первую очередь *пэкинга* и *эксцентричности*; окраска шерсти в насыщенные цвета, сучение ворсовых нитей разных цветов и др. Это именно те показатели, которые становятся типичными для амударьинского ткачества большинства мигрировавших в долину более поздних насельников. Выделенные показатели характерны для техники ткачества и декора изделий последователей иранско-центральноазиатской традиции ковроделия (в том числе и бак-

трийской) и резко дистанцируют амударьинскую традицию от манеры ковроделов малоазийской и циркумкаспийской зон.

Ряд исследователей относят к потомкам древнего местного иранского населения некоторые племенные группы оазисов Средней Амударьи, в первую очередь оламов. Именно как оламские атрибутируются те небольшие по размеру коврики с клетчатыми композициями и белым фоном, которые мы относим к бактрийскому слою амударьинской ворсовой продукции.

Благодаря наличию разных по времени изделий тех или иных племен мы можем проследить, как названные признаки вытесняют традиционные племенные (например, у туркмен-салоров, у которых узел с депрессией был вытеснен одноуровневым, правда, при сохранении манеры вязки асимметричным открытым влево узлом).

В литературе начиная с арабского периода регион Средней Амударьи делится на две территориальные и историко-культурные зоны: северную, с центром в Амуле/Чарджуй, и южную, столицей которой был Земм/Керки. Оба города возникли на местах древних переправ через Окс: Амуль (Амуе) — в ахеменидский период, Земм — позднее (первое упоминание в хрониках — время прихода арабов, 672 г.). Оба поселения со временем стали важнейшими торговыми и административными точками региона и центрами развитого товарного ковроделия. Эти ареалы называются в работе северной/Амурской/Чарджуйской и южной/Земмской/Керкинской зонами. Историки региона выделяют также среднюю зону, главным ковродельческим центром которой был город Бурдалык (средняя/Бурдалыкская зона).

Выработанная местным населением к периоду раннего средневековья система хозяйствования позднее менялась мало, главным образом в сторону развития сельского хозяйства за счет активного освоения новых земель, что стало возможным благодаря созданию мощной ирригационной системы. Более поздние пришельцы: ранние тюрки, огузы и арабы — воспринимали местную систему хозяйствования и образ жизни, адаптируясь к существующей сбалансированной схеме.

Присутствие ранних тюрков материалами ковроделия не фиксируется, хотя именно протекционистская деятельность тюркских каганов способствовала строительству цепи городков и караван-сараев по трассам Великого шелкового пути, одним из которых стал город Пайкенд, расположенный на правом берегу Амударьи недалеко от Амуля, главной переправы через реку.

С приходом в VII–VIII вв. арабов Центральная Азия включается в обширный круг культурного взаимодействия высокоразвитых государств, лежащих в пределах от Египта до Китая. Судя по упоминаниям арабоязычных авторов, роль Амуля в последующие века несколько меняется: из торгового и ремесленного центра он постепенно превращается также и в город ученых. В космополитический центр Амуль стекаются

ученые-вольнодумцы, философы, проповедники. Здесь действуют не только мусульманские медресе и мечети, но и зороастрийские и буддийские храмы, несторианские христианские общины, находят убежище манихейские и маздакитские проповедники, хотя все это — в рамках доминирования ислама. Такая обстановка оказалась весьма благоприятной для появления различных синкретических дуалистических культов, отражением идей которых можно считать многочисленные изображения хтонических существ, характерные для ковроделия северной и средней зоны. Видимо, в этот период происходит возрождение у какой-то группы населения интереса к тем древним символам и представлениям, которые мы находим на энеолитической южно-туркменской керамике и печатях и бляшках периода ранней бронзы, найденных на памятниках Бактрийско-Маргианской историко-культурной общности.

Огузское и затем сельджукское движение привели на Амударью первые массы тюрко-говорящих племен. Важнейшими из них стали племена огузов-салоров, первые отряды которых заняли север Амударьинской зоны еще в IX в. К этому же времени, возможно, относится первое передвижение на Среднюю Амударью баятов, осевших в районе современного Бурдалыка, в ряде мест северной зоны, включая окрестности Чарджоу, и в южной зоне к востоку от Хатаба.

С появлением в оазисах долины огузов сюда проникает племенная орнаментика, в первую очередь *гёлевого* характера, как и отличные от исконно амударьинских техники вязки (глава II). Процесс инфильтрации туркменских (огузских) племен на Среднюю Амударью продолжался с разной степенью интенсивности и позднее. Явное воздействие сельджукского движения на городское амударьинское ковроделие не выявлено, хотя именно сельджукским влиянием можно объяснить окончательное формирование *гёлей* в знаки племенной принадлежности и появление изображений двуглавых орлиных и других композиций гербового характера на таких ритуально значимых для кочевников предметах, как салорские *энси* и арабачинские *асмалдыки* (в обоих случаях на нижних панелях изделий — *эле́м*, от арабского *алам*, знамя).

Все описанные инновации обогатили облик амударьинского ковроделия, при этом выявленные наслоения достаточно четко прочтываются, так же как достаточно четко вычисляются их носители. Следует отметить, что пришлые скотоводы в массе оседали на землю и пополняли собой сельское население региона, в городах они не селились и активного воздействия на культурную жизнь страны не имели. Именно благодаря этому в регионе постепенно складываются те две стилистически отличные группы, которые в работе названы городской продукцией (также — *баширская* группа) и сельской (также — племенные ковры). Процесс этот, как мы видим, начался со времени расселения на Средней Амударье частей пришедших из амударьинско-сырдарьинской дельты огузских племен (позже названных туркменами).

Условием активного развития ворсового ковроделия является наличие больших объемов сырья, в первую очередь шерсти. Сами жители городов и поселков не могли производить ее в достаточных количествах и этим сырьем их обеспечивала Степь. Уже в Ахеменидское время, с V в. до н. э., то есть с момента возникновения на территории Средней Амударьи оазисных земледельческо-ремесленных поселений, долина стала одной из активных точек взаимодействия и взаимного приспособления двух сложившихся в Центральной Азии хозяйственных зон — оседлого земледелия и подвижного скотоводства. Последнее определялось различиями в производимых обеими зонами продуктах и, как результат, необходимостью торгового обмена между жителями оазисов и территориями окружающих их полупустынь и степей.

Этот фактор необычайно важен для понимания некоторых особенностей ворсового ткачества региона, принявшего модель приспособления возможностей местного типа хозяйствования (сочетание сельского хозяйства с ремеслом, в нашем случае — ковроделием), и теми преимуществами, которые предоставляла Степь, богатая необходимым для ворсового ткачества сырьем. Степень взаимодействия Города и Степи в их влиянии на облик амударьинского ковра была более значимой, чем это обычно представляется. Механизм этого взаимодействия включал в себя не только приобретение горожанами у скотоводов шерсти (овец, коз, верблюдов), но и изготовление ремесленниками ковров и ковровых изделий для кочевников, которым, видимо, было проще обменять шерсть на заказанное изделие, чем изготавливать его самостоятельно. Амударьинские/чарджуйские и земские/керкинские ткачи, несомненно, были хорошо знакомы с требовавшимся кочевникам ассортиментом и следовали вкусам заказчиков. Тем не менее именно творчеству города мы обязаны появлению большого числа изделий, сочетающих в себе черты традиционного для кочевников канона и фантазии искусного ткача. Этим можно объяснить существование определенного количества уникальных по красоте, «городских» по работе и вполне «кочевнических» по форме амударьинских изделий. Вероятно также, что заказчики передавали ткачам какие-то старинные изделия для копирования. Следуя принятой у местного населения технологии, мастера повторяли декор, но при этом ткали с меньшей, чем у степняков, плотностью. В результате появлялись свадебные верблюжьи попоны и настенные мешки необычно большого размера. Не позднее XVIII в. эта форма стала общепринятой, и именно этим обстоятельством можно объяснить существование постилочных ковров с декором настенных чучалов.

Невосполнимые потери регион понес в период монгольского нашествия. Монголы прошли через Центральную Азию, разрушая культурные центры и истребляя население. Потери, понесенные мусульманской наукой и искусством, никогда больше не достигшими прежнего уровня, стали ужасающими: были не только полностью уничтожены тысячи бес-

ценных памятников и сочинений, но из-за большого количества погибших либо едва спасшихся людей сама традиция истинной учености и искусного ремесла была фактически прервана. Никогда не возродился до прежнего уровня и Амударья, превратившийся в заштатный провинциальный городок. По словам географа Якута (1118–1229), «...теперь там никого нет и нет у него владетеля (мелика)» [МИТТ 1939: 409].

Регион возрождался медленно и тяжело: не только из-за потери большой части населения, но и из-за разрушения монголами мощной ирригационной системы, обеспечивавшей самую жизнь долины. На смену погибшим или уведенным в рабство жителям в долину приходят новые группы населения. В XIV–XV вв. это были переселенцы из Восточного Туркестана и даже Китая, а также узбеки, персы, индийцы.

Начиная с XVI в. все более активными становятся туркмены, хотя состав их племен и роль последних внутри туркменского общества значительно отличаются от домонгольского периода. Однако самая мощная волна туркмен обрушивается на долину в XVII в. с передвижением с Мангышлака огромных масс салоров, сарыков, эрсари и множества мелких племен и родов. Процесс насильственных и вынужденных миграций отдельных племен и их частей продолжался в Туркменистане вплоть до прихода в Центральную Азию русских.

На этнической карте XIX в. долина Средней Амударьи выглядит как лоскутное одеяло, наиболее пестрой частью которого является территория вокруг Чарджуя, в меньшей степени — Керки, а крайние северные и южные зоны сплошь заняты соответственно салорами и эрсари.

Прекрасные ковроделы, туркмены прочно вошли в издревле существовавшую в регионе систему торгового ковроделия, заняв нишу исчезнувших ранних групп. Распространенное представление о том, что туркмены не изготавливали ковры на продажу, должно быть пересмотрено. Мы знаем, что товарным ковроделием занимались многие прикаспийские группы, а для амударьинских туркмен это было абсолютной необходимостью. Вынужденные покинуть Мангышлак племена не были желанными гостями на новых для них территориях: земли было мало, освоение новых участков требовало расширения ирригационной системы и перераспределения воды и т.д. Поэтому товарное ковроделие стало, помимо рыбной ловли и шелководства, тем дополнительным источником дохода, который был необходим большинству семей для выживания. Степень важности этого занятия была такова, что в него были вовлечены не только женщины, но и мужчины, что показывают случаи приглашения амударьинских ткачей бухарскими эмирами для работы в мастерских Арка [Moshkova 1996: 292].

Как правило, пришельцы селились на осваиваемых территориях компактными родовыми или племенными группами. Это зафиксировано в названиях ирригационных каналов и иногда — самих поселений (Кизыл-Аяк, Мукры). Постепенно, с повышением важности территориального

признака самоидентификации по сравнению с племенным, формируются локальные группы, которые на конец XIX в. уже утратили племенное самоназвание, однако сохранили изначально присущие им особенности ковроделия. Сегодня мы называем такие группы по месту проживания (Чаршангу, Халач). Тщательный художественный и структурный анализ их изделий позволяет в ряде случаев определить точки исхода групп-производителей. Так, для туркменской составляющей населения Чаршангу это предположительно Пендинский оазис. Изделия такой большой группы, как кызыл-аяк, показывают несомненное генетическое родство последних с текинцами.

Сравнение ранних (XV–XVIII вв.) [56] и более поздних изделий демонстрирует не только процесс постепенного размывания племенной традиции, но и существование некоторого числа анонимных групп, как правило, наиболее ранних. Изготовители этих вещей могли либо оставить ковроделие, либо подвергнуться ассимиляции и утратить племенную самоидентификацию. Можно надеяться, что дальнейшая работа над темой позволит удалить еще несколько белых пятен с ковровой карты Средней Амударьи.

Сказанное не означает, что основными ковроделами региона стали туркмены. Славу амударьинского ковра во все времена составляла именно городская продукция и изделия той части кочевников, которые перешли к земледелию и товарному ковроделию в «амударьинском стиле». Помимо уже называвшихся выше изделий, выполнявшихся городскими мастерами для кочевников, в рассматриваемый период, то есть в XVI — начале XX вв., в ассортимент городских тканей входили большие постилочные *халы*, коврики *халиче* разных видов, молитвенные ковры *намазлык*.

Сама форма больших постилочных ковров говорит об их назначении: это огромные — до 20 м в длину, как правило, удлинённые полотнища, называвшиеся на базарах Бухарского эмирата *сарай килем*, то есть «дворцовый ковер». *Халы* такого рода изготавливались для аристократии центрально-азиатского региона, вывозились купцами далеко за его пределы, включая Европу, и использовались бухарскими эмирами в качестве посольских подношений. Характерная удлинённая форма меньших по размеру ковров (пропорции 1:3) предполагает их использование на *ай-ванах* городских домов (ковры кочевников тяготели по форме к квадрату). *Намазлыки*, совершенно не востребованные в кочевнической среде, высоко ценились городским населением, особенно ортодоксальной мусульманской Бухарой.

Наибольшее число выявленных на таких коврах орнаментов не имеет аналогов в мировом ковроделии и носит местный характер. К ним относятся множественные анималистические и растительные сюжеты, *абровые* рисунки, композиции с 8-конечными звездами *палак*, а также арочные композиции с растительным фоном, использовавшиеся для украше-

ния *намазлыков*. При доминировании раннего бактрийского и общего для Центральной Азии слоя орнаменты амударьинских ковров демонстрируют связи местного населения с Ираном (*ислими*), Кашмиром (мотив *буте*), Афганистаном (узор *герати*), Восточным Туркестаном (группа *минахани*), но также и более удаленными территориями исламского мира (рисунки *ироки*, *араби*). Все это предполагает присутствие среди местного населения иранского, арабского и других ближневосточных и восточно-туркменских компонентов, что отнюдь не противоречит историческим данным. Помимо необычайно мягкой и обаятельной орнаментики такие ковры привлекают яркостью живых, глубоких красок и общей сбалансированностью декора. Центрами производства изделий описанного типа были городки и селения Чарджуйской и Бурдалыкской зоны. Бухарские купцы дали им название *баширских*, и эта «торговая марка» сохраняется за коврами северной и центральной зоны по настоящее время, несмотря на то, что Башир не являлся сколько-нибудь важным ковродельским центром, во всяком случае, в XIX — начале XX в.

Вторым компонентом северной зоны были ковры туркмен: компактно проживающих салоров и множественных крупных и мелких племен и подразделений, среди которых следует назвать баят (пять групп), хыдыр-эли (пять групп), арабахи (четыре группы), большую группу компактно проживающих на юге зоны сакаров (родственники сарыков), амударьинских чоудоров и иомутов (5 групп), алили (ала-эли) и шихов, две группы узбеков без родового деления, а также арабов (8 групп). Характерно, что старинные изделия таких групп как салоры и баяты демонстрируют несколько отличающуюся от признанной каноничной племенную орнаментiku, представляющую, как мне кажется, ранний сельджукский (эфталитский (?)) компонент, вытесненный позднее более простыми композициями и изображениями.

Преобладающим населением средней зоны являлись эрсари, но ее главнейшими ковроделами были баяты (Бурдалык), оламы и причисляющие себя к ним мукры и хатаб; также саятлы, каркыны, чаршанги, каничи, арабахи и чоудоры. Территория вокруг Башира с 1920-х годов заселена эрсари улуг-депе. В.Г. Мошкова, работавшая в регионе в 1928 и 1935 гг., говорит о салорском и оламском населении района [Мошкова 1970: 223], Среднеазиатской этнографической экспедиции 1957–1958 годов восстановить состав покинувших Башир в процессе коллективизации групп не удалось.

Южная зона являлась более цельной, поскольку в ней абсолютно доминировал эрсаринский компонент. Эрсари вплоть до XIX в. изготавливали в основном племенную продукцию, использование иных декоративных форм прослеживается у них с середины-второй половины XIX в., главным образом за счет разработки популярных на рынке постилочных ковров с композицией *юлли-гель*. Раннее не-туркменское население представлено группой олам и причисляющими себя к ним группами мукры и

хатаб. Помимо эрсари ковроделием в южной зоне занимаются кизылаяки, салоры, шихи, ходжейли, каркыны, агары и такие территориальные группы, как халач и чаршанга. Особо следует отметить расположенное на юге региона поселение Чаршангу, жители которого успешно соединили в своем творчестве племенной и городской изобразительные слои и создали оригинальные по цвету и декору композиции (пендинские туркмены и узбеки на местном субстрате).

Представленная картина является достаточно показательной для обозначения той мозаики ковровых форм, техник и орнаментов, которые сложились на территории Средней Амударьи к началу XX в. и для выявления той роли, которую играло ковроделие в хозяйстве местного населения. При этом выявленные варианты имели своих исторических носителей, в большинстве случаев «вычисляемых».

В связи с этим хочется затронуть проблему происхождения ряда амударьинских ковровых мотивов, например *буге*. Многие из них считаются заимствованными из Ирана, Индии, Восточного Туркестана, что вполне вероятно, поскольку между этими территориями исторически были мощные связи; и амударьинские ткачи, работавшие на все эти рынки, должны были учитывать вкусы заказчика. Восприятия мотива, вполне возможно, проходило постепенно, в несколько этапов; и если мы относим архетип с белым фоном предположительно к периоду раннего средневековья, то рисунки в кашмирском стиле должны были появиться на Амударье где-то в XVIII — начале XIX в., когда объем товарной продукции в регионе значительно возрос и породил новый «коммерческий» стиль, в основе которого была местная традиция, подвергшаяся значительным туркменским и менее очевидные иранским, индийским и китайским влияниям. В этой связи важно отметить, что, подобно описанным выше композициям со змеями и жуками, *буге* не встречаются на племенных коврах в сколько-нибудь заметных количествах. Это подтверждает высказанное ранее мнение о том, что стиль и характер ковроделия региона был сформирован и продолжал диктоваться местным до-туркменским населением, имеется в виду поздняя волна туркменских переселенцев XVII–XIX вв., поскольку такие ранние мигранты, как салоры и баяты, давно утратили племенную структуру и племенной характер своего ковроделия.

Данный пример показывает, что общность орнаментики может объясняться целым рядом причин. Важнейшей и наиболее распространенной из них является культурно-историческая общность населения Центральной Азии и других стран Востока. В более поздние периоды, особенно монгольский и тимуровский, в регион были переселены территориальные и племенные группы из Хорасана, западного Ирана, Восточного Туркестана, Китая, и у нас есть все основания предполагать, что все они принесли с собой присущую им орнаментiku, которая развивалась и изменялась в соответствии с условиями нового окружения. Некоторые из та-

ких инноваций были очень модны среди богатых и влиятельных заказчиков ковров и со временем стали очень популярны на всем Востоке. Эта мода породила появление множественных копий и имитаций, хотя возникновение последних было невозможно без существования каких-то перекличек с местной традицией. Всегда трудно определить, какой вариант работал как «цыпленок», а какой — как «яйцо», но явные различия в облике региональных вариантов одних и тех же узоров показывают, что, несмотря на все поздние наслоения, исконные прототипы были достаточно сильны и оставались узнаваемыми под всеми наслоениями и влияниями.

Нужно отметить, что выявление происхождения ковровых групп и их племенная или локальная атрибуция стали возможны только на основе кропотливого анализа, соединяющего детальные исследования техники (материалы, система вязки), орнаментики (декор центрального поля и койм) и цветовой гаммы.

Отдельной темой в работе стало исследование по истории возникновения ворсового ткачества в Центральной Азии. Истоки его я вижу в шумерской традиции, принесенной в Южный Туркменистан в раннебронзовую эпоху. На центрально-азиатской почве начальный вариант ворсовой техники принял новые узелковые формы, как в варианте одноярусной, так и двухъярусной вязки. Эта система ткачества стала частью евразийской текстильной традиции, воспринятой и развитой в разных частях колоссальных территорий Евразии.

На Среднюю Амударью в эллинистический период пришел еще не окончательно сложившийся бактрийский вариант узловязания, оформившегося здесь в особый подвид асимметричного открытого вправо узла, характерного для ковроделия оламского населения всех трех зон региона. Этот же узел был воспринят баятами, эрсари и некоторыми другими ковродельческими племенами южной и средней групп. Одновременно салоры и арабачи продолжали использовать принятый этими племенами асимметричный открытый влево вариант с разной степенью депрессии, характерный для иранского ковроделия. Параллельно с этим сарыки, родственные им сакары и иомуды принесли на Среднюю Амударью симметричный узел, независимо разработанный, судя по нашим исследованиям, населением Приаралья и восточной части циркумкаспийской зоны [57].

Использование этносом/этнической группой того или иного типа узла является в первую очередь культуромаркирующим фактором, этнические привязки работают в этом направлении слабо. Этнический аспект, как ясно показывает рассмотренный материал, более четко определяется через используемую племенем/группой орнаментiku. Одновременно виды производимых изделий, вариант используемого станка, материалов и некоторые другие составляющие коврового производства говорят о принятом населением культурно-хозяйственном типе. Любые,

самые, казалось бы, незначительные изменения в перечисленных показателях говорят об отходе от традиции, как правило, это происходит под влиянием внешних обстоятельств. Примером может служить процесс перехода к оседлому земледелию и товарному ковроделию каждой новой волны приходившего на Среднюю Амударью населения, каковые изменения должны рассматриваться как адаптационный процесс, способствовавший приспособлению мигрантов к принятому на Амударье типу хозяйствования.

В целом рассмотренные показатели четко локализируют место амударьинского ковроделия в евразийской текстильной традиции как амударьинский подвариант центрально-азиатского варианта ковроделия, сложившийся на основе бактрийского (восточно-иранского) технологического и художественного канона, развившегося, в свою очередь, из шумерского архетипа ворсового ткачества. Описанные структурные и художественные характеристики и выявленные процессы их сложения позволяют рассматривать ковроделие региона как адаптационно-, этно- и культуромаркирующий фактор, работающий в системе центрально-азиатской текстильной, а значит, всей культурной традиции Евразии в целом.

[1] Наиболее полные коллекции среднеазиатских ковров в музеях РФ хранятся в Российском этнографическом музее (около 1000 единиц хранения), в Государственном Русском музее (250 номеров), Государственном Эрмитаже (около 100 единиц хранения) (Санкт-Петербург), а также в Государственном музее искусств народов Востока (Москва). Кроме того, важнейшие коллекции туркменских ковров хранятся в Национальном музее Туркменистана имени Сапармурата Туркменбаши и в Музее ковра (Ашхабад), в Государственном музее изобразительных искусств Узбекистана (Ташкент). В Англии самое большое музейное собрание находится в Музее Виктории и Альберта (Лондон), в США — в Музее Метрополитан (Нью-Йорк) и в Музее Де Янг (Сан-Франциско).

[2] Литература по теме: см. библиографию.

[3] Хорошее представление об истории частного собирательства туркменских ковров за последние 30 лет дает статья Питера Хоффмайстера (Германия): [Hoffmeister 2002].

[4] Материалы Симпозиума находятся в печати. Автору принадлежит статья «Observations on Dating of Early Salor, Saryk and Ersari Carpets» и структурные описания всех вошедших в каталог ковров. Материалы статьи послужили основой вошедшей в Приложение статьи «К проблеме датировании туркменских ковров».

[5] Были рассмотрены коллекции каракалпакских ковров в собрании РЭМ и Государственного музея изобразительных искусств Республики Каракалпакстан имени И.В. Савицкого. Основные выводы изложены автором в статье [Tsareva 2003: 223–235].

[6] Большая часть таримских ковровых находок не опубликована. Исключения составляет часть коллекции Британского музея (Лондон) [Stein 1921: 438, pl. XXXVII; Stein 1928, pl. XLIV и др.] и небольшая часть собраний китайских музеев [Konig 1999: 87; Abegg-Stiftung 2001: 37, fig. 39]. Самые большие коллекции бактрийских ковров хранятся в собраниях студии Longivity (Лондон) [Tsareva 2005] и в Национальном музее Кувейта. Изучение коллекции проходило в рамках гранта.

[7] Ранние китайские ковры были описаны автором в процессе подготовки каталога выставки «Классические китайские ковры 1400–1750» (Кёльн, 2005) [Tsareva 2005].

[8] См., например: [Кирчо 2004; Массон 1982; Сарианиди 1965, 1976].

[9] Результаты исследования темы были изложены автором в докладе «Ранние симметрично тканые туркменские ковры: структура и история формирования техники» на симпозиуме Ранний текстиль: формы и техники (Вена, 2005). Работа проводилась в рамках гранта.

[10] Первой столицей Парфии была Ниса, современный Ахальский оазис.

[11] Основным типом принятого на территории Средней Амударьи ковродельческого станка является вертикальный, характерный для городского населения Западной Азии (полевые материалы автора).

[12] Наиболее подробно переправа Александра Великого через Окс описана у Арриана [Арриан 1993, III.28.9, IV.15.7, VII.10.6, VII.16.3].

[13] Амуль неизменно упоминается практически во всех географических трактатах VIII–XIX вв. как одна из важнейших точек торговых путей.

[14] Первое упоминание о салорах (саларах) Китая мы находим у Фразера [Fraser 1825&: 245, 258].

[15] Группа анонимна, названа по сюжету двуглавого орла, характерному для декора центрального поля постилочных ковров этого типа.

[16] Есть основания предполагать, что техника практиковалась также исконным таджикским населением Мавераннахра, вынужденным оставить этот вид ткачества из-за утраты стад (шерстяного сырья), произошедшей вследствие вытеснения таджикского населения пришлым узбекским с наиболее удобных для скотоводства территорий.

[17] По полевым сведениям автора, этот же узел использовался сурхандарьинскими арабами.

[18] Вязка с депрессией позволяет выполнять узоры любой степени сложности без применения каких-либо дополнительных приемов.

[19] Термин был введен Лесли Пиннер, первой выявившей данный прием в ранних китайских коврах [Pinner 1983].

[20] Название применяется для обозначения восьмиугольного *гёля* с парами зооморфных двухголовых либо просто Н-образных фигур в каждой четверти *гёля*. Представляется, однако, что в данном случае термин *товук* является искаженным *тавак* — «блюдо». Основаниями для подоб-

ного предположения являются несколько наблюдений. Первое: форма гёля близка к окружности и аналогична по очертаниям изображениям луны и солнца на среднеазиатских, в том числе и на амударьинских, коврах. Второе: нам известны множественные изображения птиц в туркменских коврах, и ни одно из них не имеет даже отдаленного сходства с Н-образными фигурами в *таук-нуска-гёлях*, по облику и манере подачи последние гораздо ближе к изображениям четвероногих животных (в некоторых случаях это, несомненно, собака с закрученным вверх хвостом). Кроме того, аналогичные по форме арабские гёлевидные композиции называются *тавакча* — «тарелка» и *коса* — «чашка»; у туркмен Нуралинского междугорья это *каса-калкан* — чаша-щит и пр. Учитывая сохранение в туркменской ковровой терминологии множественных иранских по происхождению названий, можно предположить, что термин *таук нуска* — узор с птицей — является измененным *тавак нуска* и должен переводиться как «круглый узор», «узор-щит».

[21] Такие куртки хорошо представлены в собрании МАЭ, колл. № 3090.

[22] Частное собрание.

[23] Датировемый IV в. до н. э. знаменитый пазырыкский ковер из кургана № 5 относится к памятникам иной, хотя и генетически связанной ковродельческой традиции.

[24] Частная коллекция, США.

[25] Алтай, курганы пазырыкского типа [Hali, issue 109]; структурное описание выполнено автором.

[26] Таблица была любезно предоставлена автору Л.Б. Кирчо.

[27] Существует также третье название такого рисунка: *араби* — арабский, правда, оно использовалось по отношению к килимным, а не ворсовым коврам (см. Гл. II.4).

[28] Большое число памятников такого рода опубликовано в работах В.И. Сарияниди. См., например: [Сарияниди 1976, 1986, 2002].

[29] Об испанских коврах см.: [Bier 2003; Bellinger and Kuhnel 1953; Mackie 1977].

[30] Далеко не все проживающие в регионе группы населения были вовлечены в ковроделие, поэтому далее по тексту упоминаются главным образом те из них, которые активно занимались ковроткачеством.

[31] Название «бухарские ковры», иногда с уточнением «килим, гильям» используется, в частности, в Описях Таможенных приходных книг Сибирского приказа по гг. Тобольску и Таре, XVII в. См.: [Материалы по истории Узбекской... 1933: 344, 352, 378].

[32] Изделия этого типа описаны В.Г. Мошковой, хотя и без структурных показателей [Мошкова 1970: 203–204, 223–226].

[33] Ковры такого типа хранятся в крупнейших музеях Санкт-Петербурга (РЭМ, ГЭ, МАЭ РАН), куда они были переданы в 1920-х годах из дворцов и особняков северной столицы.

[34] Примером может служить *энси* из коллекции Питера Хоффмайстера, датированное по углероду XVII в., см.: [Cassin, Hoffmeister 1988, pl. 38].

[35] Великолепный образец композиции *айна хамтоз* представлен на салорской торбе из собрания ГРМ [Tsareva 1984, fig. 5].

[36] Типичный для текинцев вариант *айна гочак* украшает попону из собрания РЭМ [Tsareva 1984, fig. 47].

[37] См., например, торбу из собрания ГРМ [Tsareva 1984, fig. 26].

[38] О коврах «гольбейн с большими медальонами» см.: [Erdmann 1970: 52–57].

[39] Прекрасная коллекция мамлюкских египетских ковров XV–XVI вв. хранится в Текстильном музее (Вашингтон) [Bier 2003b].

[40] Этот *зель* часто называют «салорским», также — «салорской розой» и другими терминами, связывающими мотив с салорами, которые, действительно, часто используют его в декоре *чувалов*. Однако сами салоры называют его «карлык». См.: [Саурова 1968].

[41] В ковроведческой и этнографической литературе многие названия рисунков имеют разночтения, даже в пределах одной публикации. В данной работе я старалась придерживаться раз выбранной системы, в основе которой лежит предложенная В.Г. Мошковой терминология. См. также: [Басилов 1963: 135–144; Васильева 1989; Демидов 1963, 1996: 61–69, 1997: 30–42; Пиркулиева 1966; Пономарев 1931; Ponomarev 1980; Саурова 1968; Эсенов 1997: 42–49].

[42] Иллюстрацию с этим сюжетом смотрите, например, в «Тухфат ал-ахрар» Джами, 1570 г., каллиграф Мир Хусайн ал-Хусайни Мир Куланги; хранится в Государственной Публичной библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина, опубликована в: [Миниатюра Мавераннахра 1980, илл. 34].

[43] Красные точки являются одним из самых ранних сюжетов, появляющихся на керамике Джейтуна. Их ассоциируют с каплями крови либо воды — в любом случае, красные точки воспринимаются как знак жизни, ее плодоносящего начала.

[44] Полевые материалы автора.

[45] Считалось, что изображенные фигуры оберегают тех, кто на них отдыхает, от соответствующих представителей животного мира (скорпионы, многоножки в кайме) [Демидов 1997: 35].

[46] См., например, изображения птиц на южно-хорезмской керамике X — начала XI вв. [Вишневская 2001, рис. 23–25].

[47] Наиболее близка к маргианской иконография орлиных изображений на сузианской керамике XXIX–XIX вв. до н. э. [Станкевич 1978, рис. 5, 111, 1].

[48] Образ *Сенмурва/Симурга* вошел в мифологические представления многих народов Средиземноморья, циркумпонтийской и циркумкаспийской зон. Несмотря на некоторые отличия в трактовке сущности об-

раза *Сенмурва* и его иконографии, предположительно все варианты восходят к единому древнему архетипу, что и позволяет использовать различные источники при рассмотрении проблемы.

[49] Самым, наверное, известным коптским занавесом эллинистического периода с мифологическими сценами является так называемый «Занавес Диониса» из коллекции музея Abegg-Stiftung (Швейцария).

[50] Изображения вписанных в арки фигур, использовавшиеся в барельефах и оссуариях, типичны для искусства Мавераннахра и Хорасана кушанского времени. См., например: [Шедевры 2004, рис. 148].

[51] Сбор С.М. Дудина, 1901 г. РЭМ, колл. № 26–61.

[52] Sotheby's London 29 April 1998, lot 96; также [Hali, issue 99: 127].

[53] Примером такого рода изменения сложной растительной композиции и превращения ее в простую геометрическую может служить *намазлык* из собрания РЭМ, колл. № 37–20, сохранивший лишь такие типологические черты, как белый фон центрального поля, кайму *гыяк* и разработку поля единым мелким сюжетом.

[54] Использование амударьинскими ткачами вертикального стана доказывается находками большого числа ткацких грузил на территориях древних городищ региона [Пилипко 1985; Раскопки в Пайкенде 2001–2003].

[55] Вопросу сложения изобразительного канона амударьинских *намазлыков* был посвящен доклад автора на Международной конференции по азербайджанскому ковроделию (Баку, 1983).

[56] Число ковров, датированных «по карбону» XV в., невелико, однако эти вещи представляют собой шедевры ворсового ткачества и рассматриваются как архетипичные образцы, позволяющие реконструировать облик традиционного ковра изучаемого времени.

[57] Практикуемый населением Закавказья и Малой Азии вариант симметричной вязки имеет значительные отличия, что, впрочем, не исключает существования в прошлом единого для обоих вариантов архетипа.

К проблеме датировки туркменских ковров

Представления о возрасте туркменских ковров изменялись и развивались вместе со всем блоком наших знаний об этом явлении евразийской культуры. Так, в начале XX в. в России большая часть старинных ковров атрибутировалась XVIII в.; позднее на Западе практически все они стали относиться к XIX в. В последнее время возникла тенденция возврата к более раннему датированию, однако такие попытки вызывали критику ряда ученых. Новые методы анализа по карбону произвели настоящую революцию в этой области, предоставив бесценную по значимости информацию, предполагающую сохранение до нашего времени туркменских ковров, созданных ранее XVI в.

С момента начала работы по датированию по углероду и распространения полученной информации представления о туркменском ковроделии претерпели кардинальные изменения. Это не означает, что критериев для выявления ранней продукции раньше не было. Они, конечно, были, и в список на тестирование в первую очередь были включены те вещи, которые считались самыми древними. Поскольку решение зависело от преобладающих представлений и, естественно, личных пристрастий, некоторые вещи оказались удручающе поздними. Однако все результаты датирования по карбону вне зависимости от полученных данных представляют огромную ценность, поскольку они позволяют выявить критерии для более точного традиционного визуального датирования тех или иных групп ковров.

С течением времени ковры практически каждой племенной группы так или иначе меняли применяемые приемы ткачества. Процесс развития был разным в каждом отдельном случае, поэтому то, что будет верно для сарыков XVIII в., может совершенно не подходить для, скажем, салоров или эрсари.

Первый блок информации, использованной в дальнейшем изложении, является результатом собственных исследований автора настоящего раздела, изучавшего важнейшие европейские, азиатские и североамериканские коллекции, хотя, конечно, существует большое количество ранних вещей, с которыми не удалось ознакомиться. Второй блок информации — это результаты датировки привлекаемых предметов «по карбону», любезно предоставленные Йюргом Рагетом и Георгом Боннани (Швейцарский федеральный технологический институт).

Начнем с сарыков, как наиболее изученной группы. Именно сарыки использовали необычный прием сучения нити: помимо нитей двух основных оттенков оранжевого в ворсе просматривался еще один оттенок, который удалось идентифицировать лишь под микроскопом. Третий цвет

оказался меланжем, составленным из нитей двух основных цветов способом сучения.

После того как названный прием был впервые описан автором, он был выделен в ряде сарыкских ковров и настенных мешков. Все эти вещи, вне зависимости от того, были ли они большими *халы* или маленькими *мафрами*, обладали двумя общими свойствами: их рисунок необычен и индивидуален, и от них исходил некий дух старины. Постепенно показателем стал для меня маркером-намеком на раннюю датировку и особое качество предмета. Следует сказать, что сарыки, вероятно, применяли прием сучения «в меланж» только для оранжевого, желтого и иногда красного цветов.

Опытные ткачи, сарыки добивались сходного эффекта другим необычным методом — чередованием рядов близких по цвету узлов. Оба описанных приема отнюдь не являются редкостью, но, как правило, они отмечены только в лучших, художественно и технически совершенных вещах, демонстрирующих высочайший уровень развития ковроделия у данного племени.

Отличительной чертой туркменского ковроделия является доминирование геометрических сюжетов в декоре, однако встречаются и растительные формы (см. Гл. 2. 4Б.), для воспроизведения которых мастерицы разных племен применяли разные методы вязки. У салоров это был прием депрессии, у теке — исключительно высокая плотность. Сарыки же предпочитали использовать способ смещения узлов по горизонтали, так называемый оффсет, который мог достигаться разными методами — вязкой на трех нитях основы, на одной нити, либо двух узлов на трех нитях, получивших в литературе названия *шэринг*.

Автор называет узлы подобных типов иррегулярными в противоположность доминирующим обычным, вязавшимся на двух нитях основы. Классическим примером иррегулярного ткачества и применения сучения в меланж является небольшой 4-панельный *мафрач* из коллекции С.М. Дудина (рис. 26). Вновь и вновь возвращаясь к нему на протяжении многих лет, автор постепенно сдвигал датировку изделия от зафиксированного в описи конца XIX в. к началу, затем к середине XVIII в. и, наконец, к XVII — началу XVIII в. Эта же дата была подтверждена анализом «по углероду», который показал, что визуальная атрибуция отнюдь не безнадежна, особенно в сочетании с тщательным всесторонним изучением предмета.

Другим великолепным образцом сарыкского ковроделия является торба из собрания Государственного Русского музея [Boguslavskaya, Tsareva 1999: 220; ГРМ, колл. № КОВ–193], датированная XVIII в. и представляющая достаточно редкую многоярусную композицию с ведущим узором *гочак*. К этому же «иррегулярному» семейству относятся два чучвала с *многогёлевой* композицией, один из них из собрания РМ, второй — РЭМ, колл. № 87–33, и ГРМ колл. № КОВ–220) [Tsareva 1996, fig. 159;

Boguslavskaya, Tsareva 1999: 220]. Несмотря на кажущуюся однообразность декора — единый мотив в центральном поле и в *элеме*, узор выглядит элегантным, полным движения и... архаичным.

Было очевидно, что у изделий подобного типа должна быть сложная вязка. Однако результат структурного анализа превзошел все ожидания, поскольку оба чувала продемонстрировали употребление так называемых *шэринг*-узлов в сочетании с приемом *пэкинг*. Суть его в том, что в дополнение к основным рядам узлов в структуру полотнища вводятся ряды дополнительных сцепленных узлов. В отличие от рассмотренных выше изделий здесь иррегулярности употреблены не для достижения художественного эффекта, а для укрепления полотна ворсовой ткани.

Старинный внешний вид обоих чувалов и сложность их технического исполнения дали основание для включения *чувала* РЭМ колл. № 87–33 в группу на тестирование, которое датировало его первой третью XVIII в. Близкая датировка — середина XVIII в. — и у другой необычной торбы [Tsareva 1984, fig.27] из собрания РЭМ (РЭМ, колл. № 26–27), в которой применен тот же прием введения дополнительных узлов в неорнаментированную часть ворсового полотнища.

Особую группу сарыкских ворсовых изделий со сложными структурами составляют дверные занавеси *энси*, представленные в разных вариантах композиционных и цветовых решений. Из всего многообразия был протестирован лишь один *энси*, из коллекции П. Хоффмайстера, датированный XVII — началом XVIII в. Его близкий аналог из собрания ГРМ [Boguslavskaya, Tsareva 1999: 219; ГРМ, колл. № КОВ–160], датированный Бурдуковым XVIII в., с полным основанием был «удревлен» и поллучил в недавней публикации аналогичную временную атрибуцию.

Таким образом, взятый за основу принцип отбора для датирования по углероду сарыкских ворсовых изделий оказался вполне эффективным и возраст всех рассмотренных выше предметов оказался близок к 300 годам.

При сравнении ранних предметов с более поздней продукцией племени мы видим выраженную тенденцию к упрощению композиций и орнаментов, унификации приемов вязки, обеднению цветовой гаммы с движением ее к более ярким, грубым и одновременно оттеночно бедным решениям. Необходимо подчеркнуть, что многие сарыкские изделия XIX в. исключительно красивы и сделаны с большим мастерством, однако налицо явная погоня за декоративностью и определенная потеря индивидуальности.

Мы не знаем, какие явления привели к этим изменениям. Обычно в основе подобных процессов лежат экономические причины. Так, если племя живет в мире и процветании, у ткачих образуется достаточно времени для всякого рода изысков, включая особо тонкую вышивку или ткачество. Однако в тяжелые периоды все жизненные потребности упрощаются. Известно, что XVII–XIX вв. были для туркмен исключительно

неблагоприятными: бесконечные войны, насильственные переселения, утрата стад и обеднение ряда племен. Падение жизненного уровня неизбежно повлекло за собой снижение эстетических требований к ремесленной и другой художественной продукции.

С другой стороны, существуют внутренние процессы развития художественных форм. Каким-то таинственным образом XVII–XVIII вв. пробудили увлечение роскошью стиля барокко во всем мире, как на Западе, так и на Востоке, и следы этого процесса могут быть четко прослежены в туркменском ковроделии.

Но вернемся к проблеме датирования ворсовой продукции племени эрсари. Работа с этой группой только началась, и до настоящего времени датировку «по карбону» получили лишь четыре предмета. Два из них получили атрибуцию XIX в., другие два — XVII–XVIII вв., что явно недостаточно для сколько-нибудь определенных выводов. Несмотря на это, хотелось бы сделать некоторые комментарии. Прежде всего, название «амударьинская группа» кажется предпочтительней общепринятого «эрсари» по отношению к племенной продукции и *баширская* — для не-племенной. К XIX в. в бассейне Средней Амударьи производилось множество различных по происхождению, декору, способу вязки и назначению ковров и ковровых изделий, значительная часть которых изготовлялось на продажу для горожан Мавераннахра. Несмотря на явную недостаточность современных знаний о местном ковроткачестве, ряд явлений, связанных с данной темой, заслуживает специального внимания.

Анализ «по карбону» двух *энси* из коллекции П. Хоффмайстера дал неожиданные результаты. Один из занавесей, весьма фрагментарный, фактически составленный из нескольких плохо стыкующихся фрагментов, был датирован XVII в. [Cassin, Hoffmeister 1988, pl. 38]. Отличительные особенности предмета — композиционная неуравновешенность деталей орнамента, их грубоватая разработка и максимальная упрощенность исполнения. Цветовая гамма проста, но сами цвета яркие, красивых глубоких оттенков. Особо следует отметить изысканный тон розовато-оранжевого цвета и разнообразие синих и зеленых тонов, так же как отсутствие в ворсе желтого цвета и наличие белого хлопка, редко встречающегося в амударьинской продукции. Узел *as* II, без депрессии.

Декор второго *энси*, датированного XVIII в., во многих деталях близок к первому, но отличается более разработанной композицией и лучшей проработкой деталей [Tsareva 2003a, fig. 9]. Структурно разница незначительна и касается главным образом различий в плотности вязки. Цветовая гамма имеет выраженную тенденцию к осветлению сине-голубой гаммы; появляется желтый. С определенными оговорками, учитывая другие данные, мы можем предположить, что отмеченные изменения характерны для данной группы амударьинского ковроделия в целом.

Второе замечание касается структурных особенностей другой группы изделий. Выше много говорилось об особых приемах, используемых в тка-

честве сарыками. Поиски аналогичных *иррегулярностей* в амударьинской ворсовой продукции оказались мало продуктивными, однако в некоторых просмотренных старинных коврах были обнаружены определенные необычности. Так, в ковре с *икатным* узором из коллекции РЭМ [Tsareva E., 1993, fig.9, detail] ткачиха ввела в структуру ткани ряды дополнительных узлов с утками, клиньями входящими в основное полотнище и придающими линиям *икатного* узора особую мягкость и прихотливость (прием *эксцентричности*). Это не ошибка, а тончайший расчет, доступный лишь очень опытной мастерице. Этот же «трюк» использован в сохранившемся во фрагментах ковре с узором *герати* из собрания М. Баума (не опубликован), в котором использовался также прием варьирования толщины нитей, благодаря которому рисунок, в первую очередь белые контурные линии, получает непревзойденную тонкость и проработанность.

Другие два датированных «по карбону» амударьинских ковра — знаменитый дудинский *намазлык* (рис. 10) и *саф*, представленный Сосби в апреле 1998 г. (аналог — рис. 34). *Намазлык* датирован XIX в., с чем я, да и не только я, не могла согласиться, особенно с учетом того, что вместо требуемых 3-х был проведен лишь 1 тест. Проведенные повторные анализы показали, что ковер по крайней мере на 100–150 лет старше.

В завершение несколько слов о салорах. Архаичные по внешнему облику, 6 из 10 прошедших карбоновый тест изделий датированы XIX в. Среди них и постилочные халы, и уникальный по красоте фрагмент попоны *асмалдык* из собрания Боголюбова [Tsareva 1996, fig.150; РЭМ колл. № 87–28)]. Это вовсе не означает, что карбоновый анализ не выявил старинных салорских изделий, поскольку 4 предмета из 10 датированы XVII–XVIII и XV–XVI вв. Один из «трехсотлетних» — фрагмент торбы с узором *чарх палак* из собрания Мартина Тышлера (рис. 146). Близка ей по возрасту торба с 9 гелями из коллекции Питера Хоффмайстера, абсолютный аналог которой находится в коллекции РМ. Под «аналогом» имеется в виду декор, так как структурно они весьма различны.

Однако самым ранним из тестированных салорских предметов оказался фрагмент *чувала* с большими *чувал-гёлями* и скромным элементом келле из коллекции Мартина Тышлера (не опубликован). Фрагмент датирован XV — первой половиной XVI в. и, естественно, вызывает особый интерес. Сравните фрагмент с *чувалом* из коллекции РЭМ (колл. № 26–79), рисунок которого совпадает в мельчайших деталях, в то время как датирован он XVIII — началом XIX в., что дает разрыв в 300–350 лет. При этом никакие специфические показатели, способные расположить рассмотренные предметы в хронологические ряды, не выявлены.

Данный опыт показывает, что мы должны быть очень осторожны в вопросах датировки и ни в коем случае не полагаться только на свой вкус и внешнюю привлекательность изделий. И, возможно, к большому огорчению многих, нам предстоит обращать еще большее внимание на такую скучную материю, как структурные особенности ворсовых предметов,

поскольку из того, что мы знаем на сегодняшний день о туркменском ворсовом ткачестве, ясно, что большая часть старинных ковров выполнена в действительно уникальных техниках вязки. Причины этому могут быть разными: сами туркмены могли рассматривать их как шедевры и тщательно хранить в течение веков; другой вариант – совершенная вязка и тончайший баланс толщины нитей основы, утка и ворса делали такие вещи более долговечными.

С другой стороны, сказанное не должно рассматриваться как обязательное условие: существуют множественные варианты и исключения. Важно понять, что применение описанных выше критериев может облегчить выявление изменений, происходивших в туркменском ковроделии и точнее ранжировать туркменские ковры по временной шкале, что способствует проведению более точных традиционных атрибуций.

Глоссарий

- абр, абровый* — мотивы в стиле *икатных* тканей
- адрасный* — в коврах — мотив в стиле полупеллиновых тканей адрас, декорированных в технике *икат*
- ай* — мотив «луна», в форме круглого или 8-угольного медальона
- айван* — примыкающая к дому открытая веранда, опоясывающая внутренний двор центрально-азиатских усадеб
- ак газ* — мотив «белый гусь», состоит из 8 звездообразных элементов, соединенных в ромбовидную фигуру
- ак су* — мотив «белая, пресная вода», в виде цепочки уголков
- анор* — мотив «дерево граната», используется в убранстве *намазлыков*
- араби* — «арабский» — название узора в виде ромбовидной ступенчатой розетки
- асмалдык* — попона на верблюда свадебного каравана, парная, может иметь прямоугольную, пяти- и семиугольную форму
- балык* — рыба
- баширский* — торговое название определенного типа городских ковровых изделий Средней Амударьи
- буте* — мотив «миндаль», имеет множественные варианты, очертания которых могут напоминать зернышко, рыбку, яйцо с птичкой и так далее; предположительно — символ зародившейся жизни
- бухарский* — торговое название для ковров амударьинского типа
- бухча* — у туркмен — настенный мешок в форме конверта для хранения украшений и других ценных вещей
- гаджари* — техника ткачества с узоромобразующими основами
- газ аяк* — мотив «лапа гуся»
- герати* — «гератский» — сложная композиция, основными элементами которой являются пламенеющие, короткие раздваивающиеся и длинные зубчатые листья
- гермеч* — «порожек», прямоугольный ковер, часть убранства двери юрты
- гёль* — медальон, обычно 8-угольной или близкой кругу формы — основной мотив постилочных ковров *халы*, имеет значение племенного герба
- гочак* — мотив в форме рожек либо с рожками
- гоч шахы* — мотив «рога горного барана»
- гоша келле* — мотив *келле* («головка цветка, голова человека») самой простой формы, в виде цветка на коротком стебле
- гыяк* — «косенький» — мотив в виде диагонально расцвеченной полосы
- гурбака* — мотив «лягушка»
- гюлли-гёль* — племенной *гёль* эрсаринцев, также называется *кохне* («старый», «старинный»)

дарваза — «ворота» — сложная композиция, основным элементом которой являются четыре арки и центральный медальон; используется для убранства *асмалдыков*

двухъярусная вязка — регулярная узелковая вязка, при которой каждый узел вяжется на двух нитях основы

джойнамаз — то же, что *намазлык*

джудур, джудур — «чоудорский» — каймовый растительный мотив в форме побега с трилистниками-*буте*

джульхырс — длинноворсовый ковер, в переводе с таджикского — «медвежья шкура»; шивной; ткется в технике *одноярусной вязки*

догаджик — «амулет, ладанка» — мотив в форме ступенчатого ромба

донгуз бурун — мотив «нос свиньи» — часть рисунка *гёля*

дырнак-гёль — «когтистый» — мотив *гёлевой* группы, в форме ступенчатого ромба с «коготками» на углах

зербаф — «парчовый» — сложный мотив в виде восьмиугольной клетки с вписанными в ее ячейки ромбовидными ступенчатыми фигурами

игсалик — мешок для веретен, цилиндрической формы

икат, икатный — в коврах — особый стиль декора, напоминающий рисунки тканей в технике *икат* (также *абр*)

иолам — полоса для обвязывания юрты, выполнялась в *одноярусной* узелковой технике

ироки — иракский, название узора, также техники вышивки полукрестом

иррегулярные методы — особые приемы ткачества, создающие отличные от регулярных структуры, например, *шэринг*, *пэкинг* и другие

ислими — арабеска, спиралевидный побег, завиток

йаиле — (от арабского «семья, род») каймовый мотив в *энси*, в виде соединенных фигур акимбо

йылан — мотив «змея»

каймак, ак каймак — «белые сливки» — общее название для узоров с большим количеством белого цвета

калкан — «щит», название группы медальонов 8-угольной или ромбической формы

капса-гёль — *гёль* племен иомудской группы

капундук — П-образный ламбрекен, предмет убранства входа в юрту или стационарный дом

каракалтак кочот — каракалпакский узор

кашгари — «кашгарский», применяется в названиях узоров предположительно кашгарского происхождения

кеджебе — «свадебная палатка» — мотив в форме арки, часть композиции *дарваза*

келле — мотив «голова» (цветка, человека), в виде стебля и отходящих от него листьев, иногда очень сложной формы, с ромбовидной «головкой» наверху

керпич — «кирпич» — мотив в виде диагонально расцвеченной клетки
килим — ковер, сотканный в килимной, или гобеленовой, технике
коджанак — «узор с рожками»
коса — «чаша» — мотив центрального поля ковров в виде большой геометрической розетки или ромба, то же, что *тавак*, *тавакча*, *калкан*
кохне — «старый, старинный» — то же, что *юлли-гёль*
кошма — войлочный ковер, *намазлык*
кийик — горный козел
куфи — в коврах — название каймы, узор которой напоминает куфическую надпись
куш — «птица» — применяется для названия изображений птиц
кыркайяк — сороконожка
малый чувал-гёль — гёль небольшого размера и простой формы, используется туркменским, а также и другим населением Центральной Азии для украшения настенных мешков и небольших ковриков
марви — «мервский» — название узора в виде круга красного цвета с фланкирующими S-образными фигурами
мафрач — небольшой настенный мешок прямоугольной формы
минахани — сложный цветочный узор в виде составленной из веток, листьев и 8-лепестковых цветов решетки
михраб — в коврах — стрельчатая арка, элемент декора центрального поля молитвенных ковров *намазлык*
многогёлевая композиция — композиция центрального поля, состоящая из повторяющихся *гёлей*, как правило *малых чувал-гёлей*, без промежуточных элементов
нальдаг — «подковообразный» — название каймового узора, популярного у сарыков и некоторых амударьинских групп
намаз — мусульманская молитва
намазлык — молитвенный ковер
напрамач — (узб.) тканый мешок в форме сундука
одноярусная вязка — система вязки, при которой узлы захватывают только верхний ряд створа основы; в Новейшее время в Центральной Азии используется для изготовления комбинированных полос *иолам* и длинноворсовых ковров *джульхырс*
онурга, *онурга-гёль* — «позвонок» — мотив в виде цепочки соединенных треугольников, элемент *онурга-гёлей* и некоторых других композиций
оффсет — прием вязки, при котором узлы последующего ряда смещаются на пол-шага (пол-узла)
палак — «звезда, небо» — мотив в форме 8-конечной звезды
перре нагыш — «узор с перьями» — мотив «пламенеющие листья»
петлевая техника — техника вязки, при которой нити ворс охватывают нити основы без дополнительного закрепления
пешбеги/пышбага — «черепаха»

потнос — «поднос», мотив декора центрального поля, то же, что *коса пэкинг* — прием вязки, при котором к базовому узлу присоединяются по вертикали один или несколько дополнительных узлов того же или других цветов

салор-гёль — племенной гёль салоров

сарай килем — «дворцовый ковер», то есть ковер большого размера, до 10–12 метров в длину

сары ичян — «желтый скорпион», каймовый мотив амударьинских ковров

сарык-гёль — племенной гёль сарыков

саф — молитвенный ковер с несколькими нишами

Сенмурв — название мифологической птицы

сёген-балык — лосось

симметричные узлы — см. таблицу рис. 3, нижний ряд

табак, тавак, тавакча — «блюдо, тарелка», мотив центрального поля, то же, что *коса*

тавуз — павлин

таук, товук нуска/нусга — мотив «узор с курицей, птицей»

текбент — «женский пояс» — каймовый узор, обязательным элементом которого является ромбовидная ступенчатая фигура

теке-гёль — племенной гёль текинцев

темурджин — «железный» — то же, что *онурга*

торба — прямоугольный удлиненный настенный мешок для хранения одежды, парный

узелковая вязка, техника — техника создания ворса, при которой последний создается при помощи дополнительной (ворсовой) нити, завязываемой на парах (иногда от 1 до 4) нитей основы

халиче — постилочный коврик небольшого размера

халы — постилочный ворсовый ковер

халык — небольшой П-образный надверник для свадебной палатки *кеджебе*

хамтоз — мотив «ступенчатый»

хурджин — переметная сума

хыраты — мотив «гератский»

чарх палак — мотив «прялка, колесо небес»

чувал — большой прямоугольный настенный мешок для хранения одежды

шемле — мотив центрального поля ворсовых изделий в виде ячеистой сетки со сложным заполнением

шэринг — «зацеп» — прием вязки, при котором два соседних узла используют общую нить основы

эксцентрическая вязка — метод узловязания, при котором ткач вводит в ворсовое полотно дополнительные «клинья» узлов и утков

эле — дополнительная кайма в торце коврового изделия

элементарная нить, узел — единичный элемент во множестве; например, пряденая нить (до сучения); единичный узел в *пэкинг*
энси — тканый дверной занавес
эртмен-гёль — племенной *гёль* чоудоров, сложной ромбовидной формы, обычно включен в ромбическую сетку

Библиография

Авеста. Избранные гимны из Видевдата: Пер. с авестийского И. Стеблин-Каменского. М., 1993.

Азиатская Россия: Издание Переселенческого Управления Главного Управления Землеустройства и Земледелия. СПб., 1914. Т. 1–3.

Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // *Живая старина*. Вып. 3, 4. СПб., 1896.

Арриан. Поход Александра. М., 1993.

Атлас Азиатской России // Записки Восточного отделения Российского археологического общества. СПб., 1915. Т. XXII.

Бартольд В.В. Очерк истории туркменского народа // *Бартольд В.В.* Соч. М., 1963. Т. II. Ч. 1.

Басилов В.Н. О пережитках тотемизма у туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР. Ашхабад, 1963. Т. VII. Серия этнографическая.

Боголюбов А.А. Ковры народов Средней Азии. СПб., 1903.

Брук С.И. Этнический состав стран Передней Азии // СЭ. 1955. № 2. С. 66–82.

Бурханов А.А., 19. Побережье среднего течения Амударьи.

Бурханов А.А. Древний Лебап. Чарджев, 1994.

Васильева Г.П. Этнографический маршрут в центральные районы Чарджоуской области ТуССР и Бухарской области УзбССР // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 26. М., 1957.

Васильева Г.П. Украшения-обереги у туркмен // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989.

Веселовский Н. Очерк историко-географических сведений о хивинском ханстве от древнейших времен до наших дней. СПб., 1877.

Винников Я.Р. Материалы по этнографии туркмен-эски Чарджоуской области // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 34. М., 1960.

Винников Я.Р. Родоплеменной и этнический состав населения Чарджоуской области Туркменской ССР и его расселение // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР. Ашхабад, 1962. Т. VI. Серия этнография. С. 1–110, карта.

Винников Я.Р. Хозяйство, культура и быт сельского населения Туркменской ССР. М., 1969.

Вишневская Н.Ю. Ремесленные изделия Джигербента. М., 2001.

Галкин М.Н. Этнографические и исторические материалы по Средней Азии и Оренбургскому краю. СПб., 1867, 1869.

Грулев М.В. Некоторые географо-статистические данные, относящиеся к участку Аму-Дарья между Чарджуем и Патта-Гиссаром // Изв. Туркестанского отдела РГОБ. Ташкент, 1900. Т. 2. Вып. I.

Демидов С.М. О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством, у туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР. Ашхабад, 1963. Т. VII. Серия этнографическая.

Демидов С.М. Змея в легендах и верованиях туркмен // Biblioteka Turkmenica. Культурные ценности. СПб., 1995.

Демидов С.М. Драконы в туркменской мифологии // Biblioteka Turkmenica. Культурные ценности. СПб., 1996.

Демидов С.М. Змея в легендах и верованиях туркмен // Biblioteka Turkmenica. Культурные ценности. СПб., 1997.

История народов Узбекистана. Ташкент, 1959. Т. I. С древнейших времен до начала XVI века.

Джикиев А. К истории расселения туркмен-салыров в XVI — начале XX вв. // Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад, 1965.

Джикиев А. Очерки происхождения и формирования туркменского народа в эпоху средневековья. Ашхабад, 1971.

Дубова Н. Могильник и царский некрополь на берегах Большого бассейна Северного Гонура // У истоков цивилизации: Сборник статей к 75-летию В.И. Сарияниди. М., 2004.

Дубова Н.А., Царева Е.Г. Текстиль Гонура в контексте Бактрийско-Маргианского археологического комплекса // Тезисы VI Конгресса этнографов и антропологов России. СПб., 2005.

Дудин С.М. Ковровые изделия Средней Азии // Сборник МАЭ. Л., 1928. Т. VII.

Ершов С.А. Археологические памятники левого берега Аму-Дарьи // Вестник древней истории. М., 1941. № 1.

Иванов А.А. О переезде художников из Мавераннахра в Индию: История изучения мавераннахской (среднеазиатской) школы миниатюры // Древность и средневековые народы Средней Азии. М., 1978. С. 51–55.

История народов Узбекистана. Ташкент, 1947. Т. II. От образования государства Шейбанидов до ВОСР.

Карпов Г.И. Племенной и родовой состав туркмен. Полторацк, 1925.

Карпов Г.И. Туркмены (материалы к истории туркменских племен) // Туркменоведение. 1929. № 10, 11.

Карпов Г.И. Очерки по истории Туркмении и туркменского народа. Ашхабад, 1940.

Карпов Г.И. О туркменах эсенхановского юрта // Изв. Туркменского филиала АН СССР. Ашхабад, 1946. № 3–4.

Каррыев Ага, Мошкова В.Г., Насонов А.Н., Якубовский А.Ю. Очерки из истории туркменского народа и Туркменистана в VIII–XIX вв. Ашхабад, 1954.

Кирчо Л.Б. Формирование древнейшей протогородской цивилизации бронзового века Средней Азии (по материалам Алтын-депе) // У истоков цивилизации: Сборник статей к 75-летию В.И. Сарияниди. М., 2004. С. 142–163.

Кожин П.М. Колесный экипаж впервые преодолевает пустыни // У истоков цивилизации: Сборник статей к 75-летию В.И. Сарияниди. М., 2004.

Кононов А.Р. Родословная туркмен // Соч. Абу-л Гази хана Хивинского. М.; Л., 1958.

Магидович И.П. Материалы комиссии по районированию Средней Азии. Территория и население Бухары и Хорезма. Бухара; Ташкент, 1926. Ч. I.

Массон В.М. Поселение Джейтун // Материалы и исследования по археологии СССР. Л., 1971. № 180.

Массон В.М. Энеолит Средней Азии // Археология СССР. Энеолит СССР. М., 1982. С. 9–92.

Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР. Л., 1933. Ч. I. Торговля с Московским государством и международное положение Средней Азии в XVI–XVII вв.

Миниатюра Мавераннахра. Л., 1980.

Материалы по истории туркмен и Туркмении. М.; Л., 1938, 1939. Т. I. VII–XV вв. Арабские и персидские источники. Т. II. XVI–XIX вв. Иранские, бухарские и хивинские источники.

Михайлов Ф.А. Туземцы Закаспийской области и их жизнь. Асхабад, 1900.

Мошкова В.Г. Племенные гёлы. Советская этнография. 1946. № 1.

Мошкова В.Г. Джульхырсы (два уникальных узбекских ковра XIX века из собрания Музея истории АН УзССР) // Труды Музея истории народов Узбекистана. Вып. I. Материалы к истории народов Узбекистана из фондов музея. Ташкент, 1951. С. 27–32.

Мошкова В.Г. Ковры народов Средней Азии. Ташкент, 1970.

Национальный музей Туркменистана им. Сапармурата Туркменбаши: Путеводитель. М., 2001.

Пенджиев М. Древняя оросительная техника // Памятники Туркменистана. 1977. № 1/23.

Пилипко В.Н. Побережье Средней Амударьи // Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. М., 1985.

Пиркулиева А.Н. Ковровое ткачество туркмен долины Средней Амударьи // Материальная культура народов Средней Азии и Казахстана. М., 1966.

Пономарев О. Три момента // Туркменоведение. 1931. № 3–4.

Пугаченкова Г.А. Драконы мечети Анау // Советская этнография. 1956. № 2. С. 125–129.

Пугаченкова Г.А. Мечеть Анау. Ашхабад, 1959.

Раскопки в Пайкенде в 2000, 2001, 2002 гг. СПб., 2001–2003.

Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.

Сазонова М.В. Украшения узбеков Хорезма // Сборник МАЭ. Л., 1970. Т. XXVI.

Сарияниди В.И. Памятники позднего энеолита Юго-Восточной Туркмении // Энеолит южных областей Средней Азии. М., 1965. Ч. IV. САИ БЗ–8.

Сарияниди В.И. Тайны исчезнувшего искусства Каракумов. М., 1967.

Сарианиди В.И. Материальная культура Южного Туркменистана в период ранней бронзы // Первобытный Туркменистан / Ред. В.М. Массон, Е. Атагарриев. Ашхабад, 1976а. С. 82–111.

Сарианиди В.И. Печати-амулеты мургабского стиля // СА. 1976б. № 1.

Сарианиди В.И. Змеи и драконы в глиптике Бактрии и Маргианы // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока. М., 1986.

Сарианиди В.И. Маргуш. Древневосточное царство в старой дельте реки Мургаб. Ашхабад, 2002.

Сарианиди В.И. Дворцово-культовый ансамбль Северного Гонура // У истоков цивилизации: Сборник статей к 75-летию В.И. Сарианиди. М., 2004.

Саурова Г. Современный туркменский ковер и его традиции. Ашхабад, 1968.

Средняя Азия и Дальний Восток в эпоху средневековья. Средняя Азия в раннем средневековье. М., 1999.

Станкевич И.Л. Керамика Южной Туркмении и Ирана в бронзовом веке // Древность и средневековье народов Средней Азии. М., 1978. С. 17–35, таблицы.

Толстов С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1935. № 3. С. 9–10.

Толстов С.П. Древний Хорезм. М., 1948.

Фелькерзам А.А. Старинные ковры Средней Азии // Старые годы. 1914. Октябрь–декабрь.

Ханыков Н. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843.

Хлопин И.Н. Эпоха бронзы Юго-Западного Туркменистана. СПб., 2002.

Шедевры Самаркандского музея. Государственный музей истории культуры Узбекистана. Ташкент, 2004.

Царева Е.Г. Вариативность и стабильность как этногенетический источник // Тезисы Международного симпозиума по искусству восточных ковров. Баку, 1983. С. 40–41.

Царева Е.Г. Товарное производство ковров у туркмен // Промыслы и ремесла народов СССР. Л., 1986. С. 108–112.

Царева Е.Г. Традиционное ткачество туркмен как этнографический источник: Тезисы диссертации на соискание ученой степени к.и.н. СПб., 1993.

Царева Е.Г. Тотемные изображения на ворсовых коврах Средней Азии // У истоков цивилизации: Сборник статей к 75-летию В.И. Сарианиди. М., 2004.

Царева Е.Г. Туркменский ковер «халы» как феномен традиционной культуры народов Степи // Материалы Международной конференции, посвященной 100-летию Российского этнографического музея. СПб., 2001.

Эсенов Ч.Д. Гурджак ойны — пляска культа плодородия // Biblioteca Turkmennica. Культурные ценности. СПб., 1997.

Abegg-Stiftung. Fabulous Creatures from the Desert Sands. Central Asian Woolen Textiles from the Second Century BC to the Second century AD. Abegg-Stiftung Riggisberg, 2001.

Adovasio J.M. and Illingworth J.S. A Basketry/Textile Impression from Anau North//A Central Asian Village at the Dawn of Civilization, Excavations at Anau, Turkmenistan. Philadelphia, 2003.

Azadi S. Turkoman Carpets and the Ethnographic Significance of Their Ornaments. Fishguard, 1975.

Boguslavskaya Ir., Tsareva E. The Turkmen Wedding // *Sovrani Tappeti*. Milano, 1999. P. 203–232.

Barber E.J.W. Prehistoric Textiles. The Development of Cloth in the Neolithic and Bronze Ages, with Special Reference to the Aegeans. Princeton, 1991.

Bellinger L. and Kuhnel E. The Textile Museum Catalogue of Spanish Rugs: 12th Century to 19th Century. Washington B.C., 1953.

Bier C. Carpets of Andalusia and the Textile Museum // *A World of Oriental Carpets and Textiles*. Washington D.C., 2003a. P. 17–36.

Bier C. Mamluk Rugs from Egypt // *A World of Oriental Carpets and Textiles*. Washington D.C., 2003b. P. 1–17.

Cassin J., Hoffmeister P. Tent Band – Tent Bag. Classic Turkmen Weaving. Adraskand, 1988.

Cattani M. Margiana at the End of Bronze Age and Beginning of Iron Age // У истоков цивилизации: Сборник статей к 75-летию В.И. Сарияниди. М., 2004.

Caubet A., Pouyssegur P. The Ancient Near East. Paris, 1997.

Erdmann K. The so-called Holbein Carpets // *Seven Hundred Years of Oriental Carpets*. London, 1970. P. 52–57.

Fraser J.B. Narrative of a Journey into Khorassan in 1821 and 22. London, 1825.

Hali. 1999. Issue 107. P. 69. Fig. 8.

Hall R. Egyptian Textiles. Aylesbury, 1986.

Hirsch U. The Fabric of Deities and Kings // *Hali*. August 1991. Issue 58. P. 104–111.

Hoffmeister P. Classic Turkmen Carpet Weaving: Thirty Years of Collecting in the West // *Miras, Ashkhabat*, 2002. P. 157–163.

Hyman V.D. and Hu W.C.C. Carpets of China and its Border Regions // *Ars Ceramica*. Ann Arbor, 1982.

Jourdan von U. Orientteppiche. Band 4. Turkmenische Teppiche. Munchen, 1989.

Kawami T. Ancient Textiles from Shahr-i Qumis // *Hali*. 1991. Issue 59. P. 95–99.

Konig H. Some Ideas on the Designs of Ersari Rugs and Their Origin // *Hali*. 1980. Vol. 2. № 4. P. 275–282.

Konig H. Ersari Rugs – Names and Attributions // *Hali*. 1980. Vol. 2. № 4. P. 135–142.

Konig H. Silk Road Art in Shanghai // *Hali*. 1999. Issue 102. P. 86–87.

Mackie L.W. Two Remarkable fifteenth Century Carpets from Spain // *Textile Museum Journal*. 1977. Vol. IV. № 4.

Mackie L.W., Thompson J. Turkmen. Tribal Carpets and Traditions. Washington, 1980.

Moshkova V.G. Carpets of the People of Central Asia / Ed. and Tr. by G.W. O'Bannon and O.K. Amanova-Olsen. Tucson, 1996.

Pinner L. The Structure of some Chinese Carpets and the Use of Packing and Warp-Sharing Knots // Hali. 1983. Vol. 5. № 3. P. 272–275.

Pinner R. Salor Ensis // Hali. 1991. Issue 60. P. 86–97.

Pinner R., Eiland M.L. Jr. Between the Black and the Red Desert. Turkmen Carpets from the Wiedersperg Collection. San Francisco, 2001.

Ponomarev O. The Motifs of Turkoman Carpets – The Salor, Tekke and Saryk // Turkoman Studies I. London, 1980. P. 36–45.

The Ersari and their Weavings. Christmas Exhibition of the International Hajji Baba Society. Washington D.C., 1975.

Trever C. Excavations in Northern Mongolia (1824–1925). Leningrad, 1932.

Tsareva E. Saryk tent bags in the State Museum of Ethnography of the Peoples of the USSR // Hali. 1978. Vol. 1. № 3. P. 277–281.

Tsareva E. Rugs and Carpets of Central Asia. The Russian Collections. Leningrad; Pinguin Books, 1984.

Tsareva E. Salor carpets // Hali. 1984a. Vol. 6. № 2. P. 126–135.

Tsareva E. The Dudin Collection: Selected Masterpieces. Ersari tent bags // Hali. 1985. Issue 27. P. 14–24; 67–68.

Tsareva E. Thirty Masterpieces from the Collection of S.M. Dudin // Oriental Rug Review. Philadelphia, 1990. P. 64–96.

Tsareva E. Carpets of Central Asian Nomads. Genova, 1993.

Tsareva E. A.A. Bogolubov and Other Early Central Asian Collections in the Russian Ethnographic Museum // Oriental Rugs from Atlantic Collections. Eighth International Conference on Oriental Carpets. Philadelphia, 1996. P. 112–161.

Tsareva E. The Construction and decoration of the yurt: doors and lintels. Yurt Interior: wall bags and other textile containers. Rugs and carpets // Music for the Eyes. Antwerp, 1998a. P. 75–91; 105–145.

Tsarova E. Los oficiales rusos en Asia Central // La habitacion oriental. Valencia, 1998b. P. 95–113.

Tsareva E. Pileweaves of Uzbekistan // A World of Oriental Textiles. Tenth International Conference on Oriental Carpets. Washington D.C., 2003a. P. 223–237.

Tsareva E. Decorative Doorcover // A World of Oriental Textiles. Washington D.C., 2003b. P. 166–167, 168–194.

Turkmenistan: Environment, History, Monuments, Ethnography. Venezia, 1996.

Часть 2

ПРОЦЕССЫ МИГРАЦИИ, ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ

ИНДИЙСКАЯ ДИАСПОРА

Одной из так называемых «новых» диаспор считается индийская. В 1977 г. английский исследователь Хью Тинкер [Tinker 1977] называл цифру 5–6 миллионов, говоря о выходцах из Индии, Пакистана и Бангладеш за пределами Южной Азии. При этом он подчеркивал ничтожно малое значение этих групп для судеб стран их происхождения. Между тем ситуация за последние годы радикально изменилась и на начало 1990-х годов за пределами Южной Азии проживало уже около 9 млн индийцев (по другим данным — 12 млн чел.), из них в Великобритании — более полутора миллионов, в остальной Европе — еще 300 тыс. чел., в Малайзии — 1 млн 300 тыс. чел., на Маврикии — 700 тыс. чел., в США — 500 тыс. чел., на Тринидаде — 430 тыс. чел., в Объединенных Арабских Эмиратах — 382 тыс., Кувейте — 356 тыс., в Южной Африке — не менее 350 тыс., в Канаде — 228 тыс. 500 чел., в Омане — 190 тыс., Йемене — 117 тыс., Ираке — 85 тыс., Саудовской Аравии — 80 тыс., Кении — 70 тыс. чел., Катаре — 51 тыс., Танзании — 49 тыс. чел., Бахрейне — 48 тыс. чел. [Clarke et al. 1990].

Приведенные данные, полученные на основе официальных результатов национальных переписей населения и сведений ежегодников, учитывают лишь тех, кто сам отнес себя к индийцам, пакистанцам или бангладешцам. Можно предположить, что значительная часть индийцев в странах Западной Европы, Северной Америки и Персидского залива работала нелегально и не отражена в переписях населения, так что общее число южноазиатов за рубежом было в тот период на несколько миллионов больше.

В 2000 г. индийское правительство создало специальную комиссию, которая подготовила доклад, представленный премьер-министру Индии А.Б. Ваджапи в декабре 2001 г. Председатель комиссии господин Л.М. Сингхви высказал при этом мнение, что «индийская диаспора является важным фактором во многих странах и заслуживает достойное место в нашей культурной и экономической политике и дипломатии» [High Level Parliament Committee on Indian Diaspora, 2001]. Общее число зарубежных индийцев определялось комиссией в 20 млн человек. Их годовой доход оценивался в 300 млрд долларов. Очевиден значительный рост численности и значения зарубежной индийской диаспоры, выросшей за десятилетие больше чем вдвое. При этом комиссия собирала информацию именно об индийцах, не учитывая пакистанцев и бангладешцев и разделяя рассматриваемую группу на три категории: лиц индийского происхождения, индийских граждан и лиц без гражданства.

Лица индийского происхождения — это потомки индийских иммигрантов, прибывших в одну из зарубежных стран, как правило, граждане этой страны, а также натурализовавшиеся, т.е. получившие местное гражданство, индийцы. Индийские граждане — иммигранты, не получившие гражданства, или временные рабочие, находящиеся за рубежом, но сохраняющие связи с родиной. Наконец, лица без гражданства — это те, кто отказался от индийского гражданства, надеясь получить местное, но не сумел или еще не успел этого сделать. Дело в том, что ни Индия, ни страны, принимающие значительное число индийских иммигрантов, еще не достигли договоренности о двойном гражданстве, хотя такая возможность в настоящее время обсуждается. Последняя категория самая малочисленная. Лишь в Канаде численность индийцев без гражданства достигает одной тысячи человек. В остальных странах таковых меньше. При этом страны со значительным числом зарубежных индийцев можно разделить на две группы: страны со значительными меньшинствами индийского происхождения и страны, где временно проживает значительное число индийских граждан.

К первой категории относятся Мьянмар, в которой, согласно данным Комиссии, проживало 2,5 млн зарубежных индийцев, Малайзия с 1 млн 600 тыс. лиц индийского происхождения, Маврикий с более чем 700 тыс. зарубежных индийцев, Тринидад и Тобаго с полумиллионным индийским населением, Гайана с почти 400 тыс. гайанцев индийского происхождения, Фиджи с 336 тыс. индийских фиджийцев, Реюньон (220 тыс.), Сингапур (217 тыс.), Суринам (150 тыс.), Йемен (100 тыс.). Вероятно, к этой категории относится и Южная Африка, где в начале 1980-х годов проживало 792 тыс. зарубежных индийцев.

В ряде стран, прежде всего в богатых государствах Персидского Залива, индийцы появились сравнительно недавно. Как правило, они сохраняют индийское гражданство. Индийских граждан много в Саудовской Аравии (1 млн 500 тыс. чел.), Объединенных Арабских Эмиратах (900 тыс.), Омане (311 тыс.), Кувейте (294 тыс. чел.), Бахрейне (130 тыс.), Катаре (130 тыс. чел.). Число индийцев в этих странах внушительно, но их статус не определен, и дальнейшее будущее неизвестно. Как правило, после многолетнего пребывания в этих странах индийцы-рабочие и торговцы возвращаются домой. Их семьи тоже часто остаются в Индии. Здесь вряд ли можно говорить об этнических меньшинствах в полном смысле этого слова. Вероятно, это части транснациональных общин, члены которых проводят часть жизни за рубежом, но потом возвращаются на родину, где остаются их домочадцы. В то же время в самой Индии эти рабочие и их семьи выделяются на фоне других индийцев и, принадлежа к Индии, и зарубежью, отличаются от большинства населения обоих миров.

Наконец, среди упомянутых Комиссией стран есть такие государства, где велико число индийцев обеих главных категорий (Канада с полумиллионом канадцев индийского происхождения, полуторастами тысяч ин-

дийских граждан и даже тысячей индийцев, отнесенных к категории лиц, не имеющих гражданства), или страны, где индийцев очень много, но их статус Комиссией не установлен: Великобритания (1 млн 200 тыс.), США (1 млн 678 тыс. чел.).

Если к установленному Комиссией числу индийцев в Великобритании (1 млн 200 тыс.) прибавить число пакистанцев (477 тыс. чел., по данным 1991 г., 670 тыс., по оценкам на 2001 г.) и бангладешцев (163 тыс. в 1991 г., 228 тыс. по оценкам на 2001 г.), то мы получим цифру, превышающую 2 млн человек. Таково оценочное число выходцев из Южной Азии в Великобритании. Большая численность индийцев только в Мьянмаре, но, во-первых, эта страна находится почти в полной международной изоляции и данные Комиссии не вызывают особого доверия, во-вторых, контакты индийцев Мьянмара с их собратьями в других странах ограничены и они в данное время не являются полноценным звеном рассматриваемого нами мира зарубежных индийцев. В Канаде помимо 851 тыс. зарубежных индийцев проживают также 38 тыс. 650 пакистанцев и не менее 12 тыс. бангладешцев. Не менее 100 тыс. южноазиатов из Фиджи, Гайаны, Вест-Индии, а также неучтенные нелегальные иммигранты из Индии, Пакистана и Бангладеш также должны быть прибавлены к этому числу. Таким образом, общее число выходцев из Южной Азии здесь превышает 1 млн человек. В США помимо 1 млн 678 тыс. индийцев проживает не менее 500 тыс. пакистанцев и, даже если не учитывать многотысячную общину американских бангладешцев, данных по которым у нас нет, общее число выходцев из Южной Азии в США определенно превышает 2 млн человек.

Великобритания, США и Канада оказываются тремя развитыми странами Запада с крупнейшими общинами зарубежных индийцев, имеющими не только длительную историю, но и сохраняющими контакты со странами происхождения. Общины зарубежных индийцев здесь растут как за счет естественного прироста, так и за счет продолжающейся миграции. Этот рост наиболее заметен. Наблюдается также перемещение зарубежных индийцев из одной страны в другую, преимущественно из Великобритании в Канаду и из этих двух стран в США. Заметно существенное перемещение зарубежных индийцев из стран первой категории, прежде всего стран Восточной Африки, в Великобританию, а также в США. Отмечается волна переселения индийцев из Вест-Индии и с Фиджи в Канаду и США. Сейчас половина индийцев с Фиджи — индо-фиджийцев — живет в США и Канаде, часть — в Австралии. В Гайане этнических индийцев столько же, сколько индо-гайанцев в США. Большинство индийцев из восточной Африки проживают в Великобритании, немало их и в США и Канаде.

Глава 1. «Пять “к”» и тюрбан как важнейшие атрибуты сикхов в Пенджабе и диаспоре

История сикхского вероучения

Сикхизм — монотеистическая религия, возникшая в XV в. в Северо-Западной Индии [1]. Сикхизм получил распространение среди пенджабцев в Южной Азии. Число последователей этой религии приближается к 20 млн. Сикхизм возник как религиозно-реформаторское движение в индуизме, но уже основатель движения, *гуру Нанак* (1469–1539), стремился подчеркнуть особенность и отличие сикхизма от индуизма и ислама. Это движение было поддержано представителями средних торговых каст и земледельцев, недовольных засилием брахманов, их влиянием в администрации и навязываемых ими многочисленными нормами поведения. Учение Нанак отрицало сложный ритуал индуизма, аскетизм, кастовое неравенство. В то же время Нанак выступал против религиозной непримиримости ислама, который был господствующей религией государства Великих Моголов, в которое входил Пенджаб. При этом учение Нанак вобрало в себя идеи индуистского религиозного движения бхакти и мусульманского мистицизма (суфизма). Первоначальное учение гуру Нанак — миролюбивая, монотеистическая эгалитаристская религия. Девять следующих вероучителей — гуру — развили первоначальное учение Нанак в самостоятельную идеологическую систему. Пятый гуру Арджун (1581–1606) и последний, десятый гуру Гобинд Сингх (1675–1708) внесли наибольший вклад в оформление сикхизма в качестве особой религии. После смерти Гобинд Сингха сикхи руководствуются мнением большинства общины (*хальса*) и авторитетом священной книги «Ади Грантх», считающимися воплощением гуру. По языку сикхи преимущественно пенджабцы, что объединяет их с проживающими в индийском Пенджабе индусами и мусульманами из пакистанского Пенджаба. Однако индусы все больше переходят на хинди, а мусульмане — на урду, оставляя пенджаби в качестве литературного языка преимущественно сикхов. В настоящее время сикхи оформились в самостоятельную этноконфессиональную общность.

У сикхов сохраняется кастовое деление, есть у них и деление на секты, а также на мирян (*сахадждхари*) и членов хальсы (*кешдхари*). Нанак был основателем традиции обязательной общей трапезы на кухне — *лангаре*. Для того чтобы идти праведным путем (*пантх*) стало легче, была организована община последователей Нанак. Последователи должны были следовать заповедям Нанак как ученик (*сикх*) — урокам учителя (*гуру*). По сути своей учение гуру Нанак мало отличалось от верований сотен аналогичных сект по всей Индии. Однако, поскольку Нанак отрицал свою принадлежность к исламу или индуизму, можно формально считать его учение новым вероучением. В то же время Нанак не настаи-

вал на внешнем выделении своего учения среди прочих или противопоставлении его индуизму или исламу. Об этом красноречиво гласит легенда о превращении тела умершего Нанака в гору цветов, половину которых похоронили мусульмане, а половину кремировали индусы. Перед смертью Нанак назначил своего ученика Бхаи Лехну новым гуру, известным впоследствии как гуру Ангад. Ангад и все последующие сикхские гуру считаются полным воплощением гуру Нанака и сравниваются с пламенем, которое переходит от одного факела к другому, не меняя своей сути. Бхаи Лехна был призван руководствоваться как мыслями, уже изложенными в стихотворных изречениях Нанака, так и собственным мнением. Он, как и следующие гуру сикхов, был признан живым воплощением гуру Нанака, его *аватарой*. Поскольку Бхаи Лехна был назначен гуру в обход сына Нанака — Шри Чанда, то последний, не признав этого решения, создал собственную секту — *удаси* (букв. «опечаленные»). Члены этой секты придавали большое значение в познании Бога аскетизму, что сближало их с индусами, но противоречило учению Нанака. Позднее именно из их среды выделилась категория священнослужителей — *грантхи*. После смерти Нанака был создан первый молитвенный дом сикхов — *гурдвара*. Гуру Ангад (1504–1552, гуру с 1539 г.) считается создателем алфавита *гурмуки*, которым записана священная книга сикхов «Ади Грантх». Амардас (1479–1574, гуру с 1552 г.) совершил паломничество в Хардвар и на Курукшетру, которое современные идеологи сикхизма считают началом миссионерской деятельности их гуру. Гуру Рамдас (1534–1581, гуру с 1574 г.) известен как строитель Амритсара, главного священного города сикхов. Он также установил дружбу со Шри Чандом, сблизив две секты, ведущие происхождение от гуру Нанака. Рамдас разделил зону своего влияния на округа для миссионерской деятельности — *масанды*. В масандах с сикхов собиралась *дасвандх* — десятина на содержание гурдвар. Гуру Арджун (1563–1606, гуру с 1581 г.) был первым сыном гуру (хотя и младшим), получившим титул по наследству, а умер он, согласно сикхской традиции, слившись с небом, войдя (и, вероятно, утонув) в р. Биас. Арджун ввел системную запись гимнов Нанка, а также включил в антологию созвучные мыслям гуру более древние произведения. Так возник «Ади Грантх». В 1604 г. эта книга была составлена, и ее оригинал был помещен в Хар Мандир — главный храм сикхов в Амритсаре. Гуру Хар Гобинд (1595–1644, гуру с 1606 г.) — ключевая фигура, ибо он сделал власть гуру наследственной. Хар Рай (1630–1661, гуру с 1644 г.) и Хар Кишан (1656–1664, гуру с 1661 г.) известны праведной жизнью, но их вклад в учение сикхов скромнен. Тегх Бахадур (1621–1675, гуру с 1664 г.) основал Анандпур, путешествовал и вел проповеди в Северной Индии. Казнен по приказу Аурангзеба. С его смертью усиливается антиделийская традиция у сикхов. Дели все последующие годы считался источником зла для Панджаба.

Гуру Гобинд Сингх (1666–1708, во главе общины с 1675 г.) — создатель сикхской общины-хальсы, точнее, военизированного ордена при общине. Это обстоятельство часто опускается современными идеологами общины. 1699 — год создания хальсы. Среди заветов гуру — запрет для членов хальсы на курение, использование одурманивающих веществ и прелюбодеяние. После смерти Гобинд Сингха большинство сикхов следуют указаниям, содержащимся в «Ади Грантхе», и мнению старейших. Наличие в том или ином городе или районе пяти сикхов считалось достаточным для признания существования там сикхской общины.

Если первоначально ни языком, ни внешним видом, ни в быту, ни характером религиозных церемоний сикхи Северо-Западной Индии не отличались от многочисленных индусских сект, то по мере их удаления от последних, частично связанного с эгалитаристской антикастовой риторикой гуру и усиливающимся военизированным характером общины, появилась необходимость внешнего выражения избранности сикхов, точнее, их вооруженной части — *кешдхари* — мужчин-воинов, прошедших инициацию и принятых в военный орден — хальсу.

Гобинд Сингх призвал членов хальсы носить пять отличительных признаков, «пять “к”», названных так потому, что все пять предметов имеют на панджаби названия, начинающиеся с буквы «к». Член хальсы должен носить длинные волосы (*кеша*), гребень (*канха*), стальной браслет (*када*), саблю, кинжал или меч (*кирпан*), широкие штаны (*каччха*). Длинные нестриженные волосы и гребень символизируют чистоту помыслов и стремление к святости (совершенству) по образцу древних аскетов. Длинные волосы также уподоблялись гриве льва, неслучайно Говинд Сингх дал своим последователям имена «Сингх» (лев) и «Каур» (львица). Широкие штаны — обычная крестьянская одежда. Вероятно, их предпочли различным монашеским одеяниям и шкурам аскетов как более удобные для воинов. Стальной браслет восходит к простейшим щитковым орудиям защиты от удара кинжалом или мечом, а кирпан является оружием нападения. Как мы видим, первоначальные пять «к» определенно являлись атрибутами воина-сикха, а не сикха вообще. Если имя «сикх» означает «ученик» и относится ко всем последователям Нанак, то *сингхами* — львами — называли сторонников гуру Говинд Сингха.

Неслучайно в сикхизме всегда существовали секты, члены которых не признавали «пять “к”» (удаси) или имели свои отличительные знаки (*намдхари*, *ниранкари*). Кроме того, еще более двухсот лет после смерти Говинд Сингха сикхская община делилась в большей степени на тех, кого можно было условно назвать мирянами — *сахадждхари*, строго не придерживавшимися правил ношения внешних атрибутов сикхизма, периодически стригших волосы, и на тех, кто считался воинами-членами хальсы, не стригшими волосы, т.е. бывшими «львиноволосыми» — *кешдхари*. Именно последние обязательно носили «пять “к”». В XX в. атрибуты членов хальсы все чаще воспринимаются как отличительные признаки всех

мужчин-сикхов. Более того, сикхские женщины стали носить один из атрибутов членов хальсы — каду. Суть трансформации, таким образом, заключается в превращении сикхов в сингхов.

Раздел Панджаба в 1947 г. и рост сикхского сепаратизма

В 1947 г. произошел раздел Индии по конфессиональному признаку, тяжело отразившийся на дальнейшем политическом и социально-культурном развитии Панджаба. Восточная часть провинции досталась Индии. Сикхи из западного (пакистанского) Панджаба бежали на восток. При этом многие погибли, а оставшиеся в живых затаили обиду на Дели. В 1966 г. после многолетних политических и прочих акций сикхские фундаменталисты добились раздела уже индийского Панджаба на собственно Панджаб, где доминируют сикхи, и Хариану, где преобладают индусы.

Отсутствие в Панджабе крупной промышленности и аграрное перенаселение привели к наличию большого числа незанятых и недовольных молодых людей — «горючего материала» антиправительственных выступлений. К тому же политика центрального правительства, направленная на контроль цен на зерно — основную продукцию Панджаба, привела к общему недовольству крестьян, преимущественно джатов-сикхов. Так, серьезные просчеты центрального правительства привели к тому, что и умеренные сикхи поддерживали идею независимости или автономии Панджаба. Таким образом, возник сикхский сепаратизм. Первоначальные просчеты Дели, экономические трудности и оппортунизм ряда сикхских лидеров привели к усилению конфронтации. Сикхи, бывшие лишь в незначительном большинстве в Панджабе, претендовали на соседние, преимущественно индусские территории — Хариану и Химачал-Прадеш. С целью консолидации общины сикхи-кешдхари стали нападать на индусов и сахадждхари-сикхов. Полиция ответила жестокими репрессиями. Тогда сикхские радикалы развернули широкую кампанию террора против индусов, сикхов-сахадждхари, полицейских и военных. Так, в начале 1980-х годов возникло явление, известное как сикхский терроризм.

Под терроризмом мы понимаем непарламентскую форму политической борьбы, главными средствами которой становятся насилие и устрашение противников — политических оппонентов, представителей и сочувствующих существующей власти. Нет нужды говорить о том, что терроризм ни под каким лозунгом не имеет оправдания. Но терроризм — это признак упущенных возможностей власти в мирном решении конфликта. То обстоятельство, что центральному правительству в Дели приходится решать проблему, корни которой уходят в колониальное прошлое, не меняет ее сути. В разгар террористической активности урегулировать конфликт мирным путем, вероятно, невозможно. Тем не менее и применение силы требует чрезвычайной осторожности. В июне 1984 г.

премьер-министр Индии Индира Ганди отдала войскам приказ взять штурмом Золотой Храм сикхов, где находились террористы. Вероятно, это было ошибкой. Позднее, когда в 1988 г. ситуация повторилась, индийским войскам удалось взять храм путем осады без больших потерь и серьезных политических последствий (операция «Черный Гром»). Однако операция «Голубая звезда» («Blue star»), проведенная 3 июня 1984 г., привела к разрушению части храма («Акал Тахт»), гибели многих людей, в том числе мирных сикхов, и осквернению Золотого Храма в Амритсаре. Именно символическое осквернение храма было главным событием новейшей истории сикхов. Сикхские радикалы всерьез заговорили о необходимости создания независимого сикхского государства Халистан (букв. «Страна хальсы»), где их святыни были бы надежно защищены. Однако, поскольку Панджаб оказался под жестким контролем индийской армии и полиции, агитация за Халистан была перенесена за рубеж, где проживало более 2 млн сикхов.

История сикхской эмиграции и формирования сикхской диаспоры

Пионерами сикхской диаспоры были выходцы из Панджаба, отправившиеся по контрактам с английскими компаниями в Восточную Африку, а также солдаты, направленные на службу в английские колонии и поселения в Гонконге, Шанхае, Сингапуре. Во второй половине XIX в. Имперская английская восточно-африканская компания приступила к строительству железной дороги Кения–Уганда, связывавшей портовый город Момбасу с городом Кампала, расположенным на берегу озера Виктория. Началась вербовка рабочих в Карачи и Бомбее. Среди законтрактованных строителей железной дороги преобладали члены панджабских ремесленных каст: *сутхары* (плотники), *лохары* (кузнецы), — позднее известные под общим названием *рамгархия*, а также низкокастовые *мочи*. В 1896–1901 гг. в Восточную Африку прибыли 32 тыс. индийцев, из которых более 6 тыс. остались там на постоянное жительство. К 1903 г. большая часть розничной торговли Уганды сосредоточилась в их руках. Многие индийцы, прежде всего панджабцы, получили мелкие административные должности в колониальном аппарате и армии. Неудивительно, что при таких благоприятных условиях индийская община росла не только за счет контрактников, но и благодаря приезду родственников и однокастников к уже осевшимся мигрантам. В Уганде в 1910 г. индийское население составляло 2 тыс. человек, а в 1931 г. оно возросло почти до 13 тыс. В то же время, не нуждаясь больше в чернокожих, в 1906–1924 гг. англичане попытались сократить приток индийских иммигрантов в страны Восточной Африки, издавая законы об ограничении иммиграции. То обстоятельство, что англичане инициировали, но не смогли контролировать поток иммиграции из Индии в Восточную Африку, говорит о наличии специфического механизма миграции, развивающейся по своим законам. Эта миграция

получила название цепной. Суть ее сводится к тому, что с появлением группы индийцев, в частности сикхов, за границей и их устройством там начинается устройство родственников, друзей, знакомых, образуется цепочка. Те, в свою очередь, создают другую цепочку и т.д.

В 1970–80-е годы после обретения независимости в странах Восточной Африки наступила жестокая реакция на монополизацию индийцами, известными там как «азиаты», финансов и промышленности этих стран. В результате так называемой политики «африканизации» все неафриканцы, как правило владельцы британских паспортов, лишились постов на гражданской службе, возможности вести бизнес, а часто и всего имущества. В Уганде при режиме Амина эта политика достигла своего апогея — все индийцы были высланы из страны. Однако исчезновение индийцев-посредников, считавшихся паразитами на организме Восточной Африки, обернулось упадком экономики Кении, Уганды и Танзании. Хотя в последнее время наблюдается возвращение в эти страны индийского капитала, численно индийские общины здесь значительно сократились. Большинство восточно-африканских сикхов нашло новую родину в Великобритании, часть их переселилась в Канаду, небольшие группы уехали в США, и всего лишь единицы вернулись в Индию.

Начало южно-азиатской иммиграции в Канаду положили сикхи — строители западной ветки Канадско-Тихоокеанской железной дороги, ведущей к Ванкуверу, а также солдаты британской колониальной армии, принимавшие в 1897 г. участие в параде британских вооруженных сил в честь «бриллиантового» юбилея (50-летия) правления императрицы Виктории. Обратный путь сикхских солдат лежал через Канаду. Так эти героические защитники Империи впервые увидели замечательную страну на севере Америки. Вернувшиеся военнослужащие-сикхи рассказали землякам в Панджабе и сослуживцам в Гонконге, Шанхае и Сингапуре о высоком уровне жизни, хороших условиях труда и перспективах жизни в Канаде.

Если иммиграция из Японии и Китая, вызвавшая резкую оппозицию профсоюзов, довольно быстро была законодательно запрещена, то проникновение индийских подданных Британской королевы в североамериканские владения Ее Величества остановить в законодательном порядке было сложнее. К тому же в дешевой рабочей силе из Индии ощущалась заинтересованность предпринимателей, в частности железнодорожных магнатов. По завершении работ по прокладке стальной магистрали многие индийцы остались в качестве рабочих на лесопильных фабриках Ванкувера и его пригородов.

До апреля 1908 г. в Канаду прибыли 5 тыс. индийцев, подавляющее большинство которых были сикхами, хотя они и числились в документах под категорией «индус». Однако Канаду не обошел стороной экономический спад 1906–1907 гг. Следствием экономического кризиса стал рост настороженности профсоюзов к новоприбывшим. Средства массо-

вой информации допустили ряд вольных предположений о предстоящей масштабной иммиграции из Индии. Помимо выступлений профсоюзов и заявлений обеспокоенных «азиатским нашествием» представителей части образованных кругов, простые обыватели выразили свои страхи самым неприглядным образом — в сентябре 1907 г. начался так называемый ванкуверский бунт — демонстрации и погромы в азиатских кварталах в связи с сообщением о якобы прибывшем корабле с индийскими рабочими.

Взаимоотношения между жителями разных британских владений могли быть урегулированы только в имперской столице. Обеспокоенные ванкуверским бунтом канадское правительство и индийские власти направили своих представителей в Лондон, продолжая на местах кампании соответственно против и в поддержку дальнейшей индийской иммиграции. В ноябре–декабре 1907 г. по распоряжению канадского министра труда Макензи Кинга в Ванкувере началось расследование причин бунта, но еще в большей степени — правил въезда индийских иммигрантов в страну. Комиссия, проводившая расследование, обнаружила многочисленные нарушения последних и устройства на работу, норм проживания и поведения.

Учитывая мнение комиссии, Макензи Кинг сделал вывод о невозможности самостоятельной иммиграции индийцев и, следовательно, о необходимости запрета рейсов из Индии в Канаду. Канадское правительство призвало к обсуждению данных вопросов индийский колониальный кабинет и имперские власти в Лондоне. Макензи Кинг отправился в марте 1908 г. в Англию для согласования действий национального правительства и имперских властей. В Лондоне Кинг встречался с Джоном Морли, министром по делам Индии, и с другими влиятельными лицами. Его миссия была успешной. Особым актом колониального правительства в 1908 г. индийцам было запрещено селиться в Канаде, и даже высаживаться на канадский берег они могли лишь при наличии крупной суммы в местной валюте — 25 долларов (позднее сумма была увеличена до 200 долларов). Пароходным компаниям были не рекомендованы маршруты из Индии в Канаду.

Несмотря на оппозицию данным решениям в Индии и даже критику подобной политики со стороны образованных британцев, в частности создателя Теософского общества Анни Безант, на несколько лет иммиграция из Индии в Канаду прекратилась, а многие уже осевшие в Канаде индийцы переехали в США, где встретили лучший прием. Многие образованные индийцы не раз поднимали вопрос о свободе поселения в британских владениях, подчеркивая принципиальный характер проблемы. Именно в докладе Макензи Кинга индийцы впервые фигурировали в качестве «народов Востока», а не граждан империи. Это обстоятельство сикхи, как показали события 1913 г., восприняли как вызов.

Возникшая в начале XX в. небольшая индийская община в Канаде состояла в основном из сикхов, что не мешало канадцам называть их индусами. Канадские сикхи основали свой храм — гурдвару — в Ванкувере, и здесь же в 1910 г. на панджаби стал выходить журнал «Свадеш севак» («Слуга своей страны»). Журнал поднимал вопрос об упрощении процедуры въезда в страну индийцев и получения ими права голоса. Его создатели организовали два митинга в поддержку своих требований — в Ванкувере 24 апреля 1910 г. и в Виктории 15 мая того же года. Созданные в Канаде организации «Юнайтед Индия Лиг» и «Хальса Диван Со-сайети» занялись лоббированием интересов индийцев. Между Оттавой, Лондоном и Дели началась интенсивная переписка в связи с требованиями индийцев.

До 1913 г. возмущение действиями канадских иммиграционных служб как среди жителей Индии, так и среди канадских индийцев не принимало острых форм. Пошли на спад и антииндийские настроения среди коренных канадцев. Летом 1913 г. в Лондон направилась делегация канадских индийцев, добивавшаяся пересмотра положения об индийской иммиграции. Формальных результатов делегация не добилась, но тема индийской иммиграции получила широкое освещение в канадской прессе. Видимо, следствием этих публикаций стало распространение в августе 1913 г. в Ванкувере слухов о том, что 10 тыс. индийцев на четырех пароходах направляются на жительство в Канаду. Под влиянием слухов 30 сентября 1913 г. был арестован и депортирован прибывший из Японии для службы в сикхском храме гурдваре сикх Бхаи Бхагаван Сингх. Несколько сотен сикхов, действительно направлявшихся в Канаду, застряли в порту Гонконга. Многие из них обсуждали возможности нарушения формального запрета на въезд в Северную Америку. Дело в том, что индийцам был запрещен въезд в Канаду из третьих стран, а прямого сообщения между Индией и Канадой не было. Принятие канадской стороной судна с индийцами из Гонконга могло создать прецедент и лишить обоснованности весьма уязвимую антииндийскую аргументацию канадских иммиграционных властей.

Идея найма судна для отправки панджабцев в Канаду возникла у предпринимателя Сардара Гурджит Сингха, и вначале это мероприятие носило чисто коммерческий характер. Гурджит Сингх создал состояние на производстве каучука в Малайе. Он был типичным представителем лояльных к британской короне индийцев, которые, оказавшись за пределами родины, не видели и не понимали принципиальной разницы между британскими колониями в Азии и Северной Америке. Гурджит Сингх зафрахтовал в порту Гонконга японское судно «Комагатамару», запаса письменными отзывами ведущих гонконгских адвокатов о легальности въезда в Канаду и призвал своих соотечественников присоединиться к нему в этой поездке. Узнав о намерениях Гурджит Сингха, гонконгские власти попытались арестовать судно, но в гарнизоне города, состоявшем

из сикхов, начались волнения, к тому же большинство полицейских в Гонконге также были сикхами, так что арест был вскоре снят. На борт судна вступили 376 пассажиров, в основном панджабцы-сикхи. Они направлялись в Британскую Колумбию, надеясь на поддержку правительства Британии, ведь большинство их было ветеранами колониальной армии. Путешествие «Комагатамару» заняло несколько недель, и неудивительно, что весть о предприятии Гурджит Сингха опередила само судно. 22 мая, когда «Комагатамару» прибыло в Викторину, его ждали там врачи и полиция.

В Ванкувере, куда затем было отправлено судно, сикхов встречали демонстрации с лозунгами «Кули! Убирайтесь домой!». До 23 июля судно простояло в порту Ванкувера, причем индийцам не разрешили вступить на канадский берег. События в Ванкувере получили широкий резонанс и обсуждались как в Дели, так и в Лондоне и Оттаве.

Обеспокоенные недружелюбием властей, более трех тысяч индийцев покинули страну в период между 1911 и 1920 гг. Следствием так называемой эпопеи «Комагатамару» был не только отток индийцев из Канады. Главным итогом стало осложнение индо-канадских отношений.

В 1920–30-е годы в Канаде, преимущественно в Ванкувере и Виктории, оставалось 1,5–2 тыс. индийцев, в основном сикхов. Понимая, что предыдущие конфликты определялись в основном незнанием друг друга, они попытались наладить отношения с канадским населением. В 1929 г. канадский сикх Картар Сингх издал журнал «Индия и Канада. Журнал взаимной информации». Преимущественно благодаря поддержке членов правозащитных организаций в 1930-е годы всем семейным сикхам удалось добиться приезда жен и детей, а в апреле 1947 г. члены индийской общины Канады получили признание своих гражданских и избирательных прав.

С провозглашением в 1947 г. независимости Индии канадское правительство было вынуждено вернуться к закрытой на несколько десятилетий теме индийской иммиграции. В 1951 г. Канада и Индия договорились о квоте иммиграции в 150 человек. В 1956 г. эта квота была увеличена до 300 человек в год. Годом позже канадское правительство разрешило поселившимся в стране индийцам приглашать к себе супругов, детей и престарелых родителей. С этого времени Канада, по существу, открыла свои границы для индийской иммиграции, хотя и ограниченной определенным кругом родственников и земляков. Последнее обстоятельство определило цепной характер индийской миграции и преимущественное поселение здесь сикхов из панджабских районов Хошиарпур и Джалланхар.

В 1967 г. Канада сняла все иммиграционные ограничения, основанные на расовой, этнической или религиозной принадлежности. Тем не менее в Канаде сохраняется боязнь перед неограниченной и особенно «небелой» иммиграцией. Исследование общественного мнения, прове-

денное в 1976 г. канадской телевизионной сетью (Canadian Television Network), показало, что 74 % канадцев выступали против упрощения иммиграционного режима, 60 % опрошенных полагали, что необходимо ограничить иммиграцию из стран «третьего мира». Очевидно, что преодолеть негативное отношение к иммиграции можно было лишь показом ее экономической пользы для канадского общества, в то время как расовые и культурно-бытовые предрассудки можно преодолеть лишь благодаря лучшему знакомству большинства с культурой меньшинств. Очевидно и то, что любой конфликт внутри меньшинства, получив негативное освещение, отрицательно сказывается на его образе.

После «ванкуверского бунта» 1907 г., иммиграционного запрета на въезд индийцев, принятого в 1908 г. и эпопеи «Комагатамару» 1913 г. часть индийских иммигрантов перебралась в США. В США сикхи первоначально селились в соседнем с канадской Британской Колумбией штате Вашингтон, а также в других тихоокеанских штатах — Орегоне и Калифорнии. Здесь многие мужчины получили работу в качестве чернорабочих на лесопильных фабриках, строительстве железных дорог, жилья, а также на ранчо и фруктовых садах богатых землевладельцев. В 1910 г. на строительство железных дорог в США прибыло максимальное число индийцев, когда-либо въезжавших в страну, — 1782 чел. Между 1907 и 1920 гг. 6400 индийцев, преимущественно сельскохозяйственных рабочих, прибыли в США. Значительное число сикхов работало на предприятиях деревообрабатывающей отрасли штатов Вашингтон и Орегон, а также строителями и ремонтными рабочими при прокладке западной тихоокеанской дороги и при эксплуатации Южно-Тихоокеанской и Северо-Западной железных дорог. Первоначально сикхи селились в городах Сун, Астория, Линтон, Бридал к югу от канадской границы. В дальнейшем они постепенно переместились на юг на строительство электрифицированной линии Сакраменто, соединявшей города Окленд и Чико. Не нашедшие работу в этой отрасли устраивались на серебряные рудники Невады и на заводы Окленда.

Предприимчивые сикхи не только перемещались на юг, но и часто меняли профессию на более привычную, становясь сельскохозяйственными рабочими и арендаторами. Первоначально они концентрировались в районе г. Чико, работая на фруктовых плантациях. Из района Чико они передвинулись к Сакраменто и в долину р. Сан-Хоакин и даже в дельту реки, где устроилась на плантации спаржи и сахарной свеклы в районе г. Стоктона. Калифорния с ее мягким климатом, наиболее близким индийскому, стала для сикхов наиболее притягательным уголком США. Многие из них стремились приобрести и собственную землю. С 1913 г. многие стали выращивать в Калифорнии рис, добившись в этом значительных успехов. Первая мировая война способствовала развитию этой отрасли хозяйства и росту благосостояния части сикхов-земледельцев. В 1920 г. индийцами обрабатывалось около 45 тыс. акров под рисом и

3 тыс. акров под фруктовыми деревьями. Вскоре среди этой группы появились даже достаточно состоятельные сикхи, которые стали тратить часть заработанных денег на нужды своей общины.

Первый сикхский храм — гурдвара — в США был построен в г. Стоктон в Калифорнии. Там в 1904 г. два сикха начали программу коллективного распевания религиозных гимнов — киртанов, а в 1906 г. они построили для этой цели небольшое деревянное здание. В 1912 г. сикхи основали Тихоокеанское общество Хальса Диван. В 1916 г. там же было построено новое большее помещение гурдвары. Здание стало центром культурной деятельности всей индийской общины. В 1929 г. сикхи переехали в новое здание, в котором гурдвара функционирует до сих пор. Однако вслед за ростом религиозной деятельности сикхов, связанным с увеличением их числа в США, стал наблюдаться спад, вызванный ужесточением американского иммиграционного законодательства. В 1917 г. новый американский иммиграционный закон включил Индию в зону, иммиграция из которой в США была запрещена. Приезд сикхов из Индии тогда практически прекратился, хотя некоторые сикхи переселялись в Калифорнию и Орегон из канадской провинции Британская Колумбия.

В сикхской общине США долгое время преобладали мужчины, причем диспропорция полов была огромна. С 1904 по 1947 гг. в США были только четыре женщины, исповедовавшие сикхизм. Вследствие этого сикхи женились на местных женщинах. Однако и это было не просто. С 1867 по 1967 гг. в большинстве штатов США существовало законодательство, запрещающее межрасовые браки. Поскольку к тому же у многих американок сохранялись расовые предрассудки в отношении сикхов, то женились те в основном на девушках мексиканского происхождения. Индийцы были лишены прав собственности, поэтому покупали имущество на имя своих жен. Для носителей традиционных южно-азиатских представлений о верховенстве супруга такое положение казалось особенно унижительным. Они не раз пытались опротестовать дискриминационную практику в суде, но после шумевшего дела Бхагат Сингха Тхинда, в котором сикхи проиграли, они надолго отложили борьбу за свои права в судах. На упомянутом процессе судья Суверленд объявил, что «индус», с точки зрения закона, не является свободным белым и не может получить американское гражданство. При этом не учитывался ни длительный срок пребывания Бхагат Сингха в стране, ни его труд на лесопильных мельницах Орегона, ни блестящие успехи в университете Калифорнии (Беркли), ни героическое участие в Первой мировой войне в составе американской армии, ни даже решение суда о разрешении натурализации. Бюро натурализации отказало Бхагат Сингху Тхинду в предоставлении гражданства. К 1950 г. вследствие этой дискриминационной практики число американцев индийского происхождения, включая сикхов, уменьшилось до 2649 чел.

Тем не менее в период с 1907 г. по 1930-е годы именно в США действовали наиболее значительные революционные организации, боровшиеся за независимость Индии от британских колонизаторов. Сказался, вероятно, давний антагонизм между Британией и США. В Сан-Франциско, в частности, в 1913–1915 гг. активно действовало революционное движение «Гадр» («Революция»), здесь находилась штаб-квартира организации «Хиндустан Гадр Парти» (Индийская Партия Гадр) и издавалась на индийских языках еженедельная газета «Гадр». В настоящее время в Сан-Франциско в бывшем здании штаб-квартиры партии находится мемориальный музей «Гадр ашрам», переданный правительству Индии.

Как известно, гаддаристы хотели создать Соединенные Штаты Индии. Между тем не менее славная борьба за равенство и гражданские права иммигрантов и этнических меньшинств шла в первой половине XX в. в самих Соединенных Штатах. Благодаря этой борьбе в 1946 г. был принят закон (Luce-Celler Bill), разрешавший иностранцам, в том числе и сикхам, становиться гражданами США и позволивший сотням новых иммигрантов прибыть в страну. В 1948 г. в местечке Эль Сентро была построена вторая сикхская гурдвара, которая вместе с гурдварой в Стоктоне были единственными в США до 1970-х годов.

Легализовав свои заработки, многие сикхи стали процветающими фермерами. В 1920 г. сикхи владели в США 2099 акрами земли и арендовали еще 86 340 акров. Все их земли были сосредоточены в Имперской долине и долине р. Сакраменто. Один из них, прозванный богатейшим сикхом в США, имел участок в 10 тыс. акров. Тогда же определилась область, наиболее плотно заселенная сикхами, — Юба Сити–Мэрисвилл, к северу от г. Сакраменто в Калифорнии. В 1970-е годы здесь проживало более 5 тыс. сикхов, занимавшихся в основном сельским хозяйством. Между тем с 1965 г. в связи с упрощением иммиграционных норм в США и отменой национальных квот в страну стали приезжать не крестьяне-сикхи, а панджабцы из городов: профессионалы-программисты, физики, врачи, инженеры. Селились эти новые сикхи там же, где и их предшественники. Близость Юба-Сити–Мэрисвилль к «Силиконовой долине» — центру современной технологии США — оказалась как нельзя кстати. Крупные сикхские общины возникли в Сан-Франциско и Лос-Анжелесе, Нью-Йорке, Чикаго. По несколько тысяч сикхов появилось в городах штатов Пенсильвания, Огайо, Мичиган, Мэриленд, Массачусетс, Техас.

Последняя массовая миграция сикхов в США связана с погромами в Дели, когда после гибели премьер-министра Индии Индиры Ганди от рук ее охранников-сикхов все последователи сикхизма в индийской столице стали козлами отпущения и подверглись избиениям. В дальнейшем миграция из Индии приобрела меньшие масштабы, но большую стабильность.

В 1973 г. страны-члены ОПЕК ввели ограничения на продажу нефти, вызвав экономические трудности в Западной Европе и бум в странах Персидского залива. В Западной Европе, в том числе Великобритании,

эти обстоятельства сказались на свертывании и ужесточении иммиграционного контроля. В арабском мире, наоборот, экономический подъем вызвал дефицит рабочей силы, и 2 млн индийцев, среди которых было немало сикхов, устремились в Ирак, Кувейт, Арабские Эмираты и Оман. Как свидетельство сикхского присутствия в Бахрейне существуют три гурдвары. В Омане зарегистрированы две гурдвары, 10 индусских храмов и гурдвар сохранились в йеменском городе Аден со времен английского контроля над этой территорией. Однако в Йемене и Саудовской Аравии строительство новых религиозных центров других, нежели ислам, религий затруднено. В 1990-е годы с изменением политической ситуации и экономической конъюнктуры многие сикхи покинули Ирак, Кувейт, Йемен, но на индийский субконтинент не вернулись. Одни осели в США и Канаде, другие перебрались в Австралию и Новую Зеландию. Часть сикхов перемещается из одной страны в другую, что усложняет картину их расселения за рубежом. Многие из них даже получили название двойных мигрантов (например, сикхи, осевшие в Восточной Африке, а затем бежавшие в 1970-е годы в Британию) и транснационалов (т.е. те, кто сохраняет связь со страной происхождения и оседания, не принадлежа полностью ни той, ни другой).

По числу «двойных мигрантов» и потенциалу принятия новых иммигрантов Австралия и Новая Зеландия приближаются к категории «узлов» южно-азиатской диаспоры, но общее число проживающих там членов диаспоры пока невелико. Австралия и Новая Зеландия стали объектом индийской иммиграции сравнительно недавно. Тем не менее в настоящее время в Австралии проживают 160 тыс. индийцев, еще 50 тыс. выходцев из Индии зарегистрированы в Новой Зеландии. Из 160 тыс. австралийских индийцев 40 тыс. прибыли с Фиджи, а 10 000 чел. — из Уганды, Кении, Танзании, Южной Африки, Малайзии, Великобритании. Среди 10 тыс. индийцев Новой Зеландии 12 тыс. — индо-фиджийцы.

В 1860-е годы жители Северо-Западной Индии использовались в качестве погонщиков 3000 верблюдов, завезенных в Австралию. Эти погонщики, а также строительные рабочие из пограничных с Афганистаном областей, получившие имя «ганы» («афганцы»), строили в Австралии железные дороги. Не случайно основной железнодорожный путь Австралии получил народное название «(Аф)ганский экспресс». В последние десятилетия XIX в. индийцы появились в Австралии в качестве сельскохозяйственных рабочих, корабейников и лавочников. Это были преимущественно сикхи из панджабского дистрикта Джаландхар. Многие из них работали на сахарных плантациях в Вулгулге (Новый Южный Уэльс). Около 400 семей сикхов были завняты на банановых плантациях провинции. Большинство индийцев находило работу на северной части побережья Нового Южного Уэльса. Появление сикхов вызвало шок у австралийцев, часть которых добивалась проведения правительством этого самоуправляемого доминиона политики «Австралия для бе-

лых». В 1901 г. Австралия приняла закон об ограничении иммиграции. Сдерживаемое этим законом и жестким иммиграционным контролем число индийцев в Австралии к концу второй мировой войны несколько снизилось и равнялось 5–7 тыс. человек. Отмена жестких иммиграционных требований в 1966 г. вызвала значительный рост числа индийцев. Если в 1947 г. их было 7500 чел., то в 1971 г. — уже 29 212 чел. «Двойные мигранты» из Фиджи и Восточной Африки и в Австралии, как правило, занимаются предпринимательской деятельностью. Это мелкие лавочки, банковские служащие, хозяева небольших частных мастерских по пошиву одежды, ремонту автомобилей, агентств по прокату аудиокассет, туристических бюро и т.д. Многие панджабцы, как и в Индии, занимаются перевозкой пассажиров. С присущим им юмором панджабские таксисты называют одну из стоянок такси в Сиднее, обслуживаемую преимущественно индийцами, «стоянкой им. Панджабского Сельскохозяйственного университета», ибо многие таксисты — не нашедшие иной работы выпускники этого высшего учебного заведения Лудхианы.

В Новую Зеландию первый индеец прибыл в 1853 г. Массовая миграция индийцев в Новую Зеландию стала возможной в 1958 г. с упрощением иммиграционного законодательства. Здесь существует несколько индийских культурных ассоциаций, в их числе Сикхское общество Новой Зеландии.

В Сингапуре сикхи появились в 1819 г. Это были солдаты, служащие и рабочие Ост-Индской компании, сопровождавшие ее местного представителя сэра Стэмфорда Рэффлза. Многие панджабцы-сикхи служили в расквартированных в Сингапуре частях британской армии. В 1950-е годы в Сингапур прибыло немало свободных иммигрантов из Индии.

История колонизации Гонконга также тесно связана с сикхским присутствием на этой территории: 2700 индийских военнослужащих, преимущественно сикхов, а также 4 индийских маркитана присутствовали при поднятии британского флага «Юнион Джэк» над этой территорией в 1841 г. Панджабские рабочие-сикхи возводили здания университета Гонконга, паромной переправы Star Ferry, Банковской корпорации Гонконга и Шанхая. В период расцвета английского влияния индийские сипайские полки стояли в Кантоне (Гуаньчжоу) и Шанхае. В 1929 г. все 774 полицейских в Гонконге были сикхами. С уходом англичан из зон влияния индийцы концентрировались в Гонконге, где их жилые районы и бизнес-зоны были сосредоточены на полуострове Коулун. В 1990 г. в Гонконге проживали 40 тыс. индийцев. К 1997 г. их осталось 25 тыс. Пять тысяч гонконгских индийцев получили британское гражданство. Однако многие сикхи остаются в контролируемом Китаем Сянгане-Гонконге, где занимаются предпринимательством.

Миграция сикхов из Южной Азии в бывшие британские колонии не могла не привести и к постепенному формированию сикхской диаспоры в самой метрополии. Еще до обретения Индией независимости в Англии

проживали 7 тыс. индийцев, в том числе сикхов, преимущественно панджабцев из Джалландхара. Последние служили в британской армии, а также были корабейниками, работали на заводах. После раздела Индии в 1947 г. многие сикхи, ранее осевшие в освоенных ими плодородных колониях «на канале» (Западный Панджаб), были вынуждены бежать из этой отходившей к Пакистану территории. В Индии им часто не находилось места, а вот бывшие английские командиры сикхов в Англии приглашали своих бывших сослуживцев рабочими на заводы в Саутолл и Грейвзэнд (Большой Лондон), Бирмингем, Ковентри, Манчестер, Бадфорд и Лидс. Так возникли крупные центры концентрации сикхов в Англии. Попытки британского правительства ограничить иммиграцию из Индии путем введения ваучеров на работу лишь усилили цепную миграцию и обеспечили приезд именно сикхов — родственников ранее осевших в Альбионе панджабцев. Закон 1961 г. еще более ужесточил иммиграционные нормы, но разрешение уже осевшим приглашать и принимать к себе родственников привело к воссоединению сикхских семей в Великобритании и к их дальнейшему росту за счет племянников, дядей, тетей, бабушек, а также фиктивных родичей из числа земляков и сокастников. Раз спровоцировав сикхскую иммиграцию в страну, британские власти уже не в силах ее остановить. Даже по линии приема беженцев в Англию едут преимущественно сикхи — с Фиджи, из Афганистана, Восточной Африки, Гонконга. Сикхи любят шутить, что сейчас и в Антарктиде есть их единоверцы, а на Луне американский астронавт Нил Армстронг якобы встретил пахущего поле сикхского крестьянина-джата.

Многие большие сикхские семьи представлены жителями 5–7 стран, иногда даже не имеющих близких родственников на индийском субконтиненте, ибо их предки покинули Индию сто и более лет тому назад. Так на наших глазах возникает сикхская диаспора со своей историей, мифами, связями, перспективами.

Атрибуты сикхской религии и проблема адаптации панджабцев в диаспоре

В силу ряда обстоятельств, рассмотренных ранее, сикхи принимали активное участие в эмиграции из Индии. В настоящее время большие общины сикхов существуют в Великобритании, Канаде, США, Сингапуре, Австралии, ЮАР, странах Восточной Африки, на Фиджи. Как некогда в Индии, сикхи за рубежом столкнулись с необходимостью сохранить свою самобытность, выражаемую в том числе и во внешних отличительных признаках. При этом как в Восточной Африке, так и в Северной Америке и на Фиджи традиционный панджабский головной убор — тюрбан — стал восприниматься как часть именно сикхской одежды и атрибут сикхской религии. В данной ситуации этническая и религиозная идентификация столь сложно и крепко переплелись, что сикхи от-

несли тюрбан — *пагри* — к разряду главных атрибутов своей веры наряду с «пятью “к”» (как уже говорилось, член хальсы должен носить длинные волосы (*кеша*), гребень (*кангха*), стальной браслет (*када*), саблю-кинжал-меч (*кирпан*), широкие штаны (*качча*)).

В эмиграции успех не сразу и не всегда сопутствовал сикхам. Хотя иммигранты-рабочие были нужны английской, канадской, американской, австралийской промышленности, обыватель с недоверием и недоброжелательностью отнесся к смуглым незнакомцам. Любое отличие в одежде лишь усиливало недоброжелательность хозяев. Неудивительно, что в первое время сикхи в иммиграции избегали ношения штанов *качча*, сохранения длинных волос, не говоря о сабле-кирпане. Кроме того, большинство первоначальных мигрантов принадлежало к крестьянской землевладельческой касте джатов. Многие из них были сахадждхари и не относили себя к хальсе, а значит, не считали нужным носить «пять “к”». Когда же в годы «африканизации» бывших британских колоний в Восточной Африке многие сикхи были изгнаны из Уганды, Танзании и Кении и попали в Британию, то они, будучи преимущественно членами более низких по кастовому статусу профессиональных групп плотников и кузнецов, известные как рамгархия, предприняли попытку повышения своего статуса путем подчеркнутого ношения сикхских символов, к которым прибавились тюрбан и борода. Требование не стричь бороду не было изначальным у сикхов, но явилось результатом более широкого толкования понятия «кеша» — «львиные волосы, грива». По существу, помимо кастового деления раскол на кешдхари и сахадждхари среди сикхов в диаспоре сохранился, причем кешдхари требуют признать ношение «пяти “к”» обязательным для всех сикхов.

Из всех «к» самым сложным было, естественно, сохранить кирпан. Простейшим решением как в Индии, так и за ее пределами стало помещение на тюрбан эмблемы в виде меча (*тегх*) и двух кривых сабель-кирпанов. Не может быть и речи о том, чтобы иммиграционные власти допустили въезд сикха, вооруженного кирпаном, но сообщения о том или ином *сардаре* (букв. «господин», так часто называют сикхов), устроившем очередной скандал в связи с запретом на провоз его кирпана на самолете, регулярно попадают на страницы индийских газет. В Англии сикхи могли до недавнего времени приобретать холодное оружие, но предпочтение все чаще отдается эмблеме на тюрбане, причем последнее обстоятельство усиливает значение сикхского головного убора как своеобразной замены первого из выпадающих «к». Изображения кирпана встречаются также на гребне, значение которого как отдельного символа также уменьшается.

Члены средних ремесленных каст, объединенных под названием рамгархия, а также сикхская молодежь сознательно носят длинные волосы и тюрбаны и не стригут бороды. Деление приобретает характер кастового, так что в брачных объявлениях обычно указывается из какой семьи — кешдхари или сахадждхари — требуется брачный партнер.

Ношение стального браслета — наиболее легкое, а для многих и достаточное доказательство принадлежности к сикхам. Каду сикхи, как кешадхари, так и сахадждхари, как мужчины, так и женщины носят повсеместно.

Штаны качча даже в большей степени, чем сабля или борода, выглядят анахронизмом. С характерной для них практичностью в трактовке догматических установок сикхи зарубежья понимают качча как любые брюки и даже предметы нижней одежды. Значение этого атрибута в британских и североамериканских условиях, естественно, падает, ибо за исключением немногих шотландцев все мужчины в Британии ходят в брюках.

Итак, на первый план выходят атрибуты, которые не были изначально признаны как обязательные, а именно борода и тюрбан. И тот, и другой не являются чисто сикхскими. Ношение бороды, например, предписано и мусульманам, а тюрбан распространен у всех панджабцев и у многих других индийцев. Но сочетание тюрбана и бороды дает тот стереотипный образ сикха, который раздражает одних и воспринимается как образец для подражания другими.

Формально сикх может заменить тюрбан платком или любым головным убором. Никаких особых жестких указаний по поводу обязательного ношения именно тюрбана в сикхских священных текстах нет. Гуру Говинд Сингх лишь предписал сикхам держать волосы в чистоте. Однако фактор прецедента оказался важным как в Индии, так и за рубежом. В первой тюрбан как самый распространенный в Панджабе головной убор стал ассоциироваться с сикхами. За рубежом эта ассоциация лишь укрепилась. Однако для представителей ряда профессий, в частности для пилотов авиалиний и профессиональных водителей мотоциклов (работников различных служб доставки), ношение защитного шлема предписано служебными инструкциями по безопасности. Сикхи начали настоящую войну за свои права и добились разрешения на ношение тюрбана.

Несмотря на то, что формально панджабцы-сикхи представляют собой гомогенную этноконфессиональную общность, в их среде заметно деление на прибывших непосредственно из Индии и восточно-африканских сикхов. Это деление усилено кастовыми различиями, которые имеют огромное значение также и для других религиозно-культурных общностей южноазиатов. Некоторые особенности адаптации сикхов существуют в каждой стране, принявшей иммигрантов, — Канаде, США, Великобритании.

Почти половина выходцев из Южной Азии в Канаде — это сикхи. В Канаде проживают преимущественно выходцы из районов Джаландхар и Хошиарпур современного индийского штата Панджаб. Сикхи — старейшая группа южноазиатов в Канаде. В то же время это одна из наиболее динамично растущих общин страны. В 1961 г. в Канаде проживали 6000 сикхов. В 1981 г. их было здесь уже 62 тыс. чел. За последние десять лет число сикхов в стране выросло на 118 % (т.е.

более чем в два раза), и дальнейший значительный рост общины представляется весьма вероятным, так как их число пополнится за счет как иммигрантов из Индии, так и британских сикхов, выражающих свой интерес к переезду в Северную Америку. Согласно канадской переписи населения за 1991 г., в Канаде проживали 147 тыс. сикхов (75 570 мужчин и 71 870 женщин). Сикхи проживают компактно в Британской Колумбии, особенно в городах Ванкувер, Виктория и Нью-Вестминстер. Здесь зарегистрирована половина всех канадских сикхов — 74 тыс. 550 чел. В районе Суррей Большого Ванкувера зарегистрированы 34 063 сикха-члена приходской общины местного храма Нанака. Сикхские общины также есть в канадской столице и в крупных промышленных центрах — Торонто и Монреале. Сикхи по-прежнему приезжают из Индии прежде всего в Ванкувер, но многие затем перебираются в другие города Канады. Так, если до 1970-х годов 90% всех новоприбывших сикхов селилось в Британской Колумбии, то сейчас здесь остается менее половины. При этом Канада, наряду с США и Великобританией, остается наиболее перспективной страной для новых иммигрантов-сикхов как из самого Панджаба, так и из Восточной Африки, Юго-Восточной Азии, Фиджи.

Канадцы неоднозначно воспринимают появление этой быстрорастущей и внешне отличной от большинства группы населения. Если в Монреале сикхи, с точки зрения франкофонов, члены проанглийской партии, т.к. их второй язык английский, то в англоязычных районах Канады, особенно в Британской Колумбии, сикхи воспринимаются как обособленная инокультурная группа, о которой негативно отзываются в местной прессе. Действительно, сикхи довольно компактно проживают в ряде районов канадских городов, образуя своеобразные этнические анклав, такие, например, как Панджаби маркет в Ванкувере и ряд жилых кварталов в районе Суррей Большого Ванкувера (район «Дельта»). Создавая большой психологический комфорт, эта изоляция мешает сикхам общаться с другими канадцами. Кроме того, целый ряд трагедий в Индии и за ее пределами, связанный с деятельностью сторонников независимого государства Халистан, также негативно сказался на формировании образа сикхов, представляя их как террористов и противников современного светского образа жизни.

В Канаде конфликт между кешдхари и сахадждхари приобрел форму дискуссии об обязательности ношения «пяти “к”» и о роли настоятелей главных святынь сикхов — тахтов. В то время как традиционный сикхизм предполагает свободу вероисповедания и действия, руководство тахтов стремится усилить институционализацию сикхизма, в том числе пытается формализовать храмовую службу, усилить иерархию, узаконить передачу церковной десятины на свои нужды. Внешним выражением этих устремлений является борьба за сохранение сикхами знаков своей религии — упомянутых «пяти “к”».

Один из первых получивших огласку конфликтов в индо-канадской общине как раз и был связан с религиозными знаками внешнего вида кешдхари-сикха. Конфликт начался в 1952 г., когда большинство членов общины осудило священнослужителя, открыто носившего меч, а также ввело в состав попечителей гурдвары сикха, не носившего «пяти “к”», так называемого «бритого сикха». То обстоятельство, что сикхи, не придерживающиеся ношения «пяти “к”», получили за пределами Индии имя «бритых» или «вестернизированных» сикхов, говорит о забвении или незнании многими зарубежными сикхами сути внутрипанджабских разногласий. Хотя сторонники «пяти “к”» получили имя традиционалистов, их идеология довольно молода. Они как бы монополизировали право на трактовку сикхизма, каким он якобы был изначально. По существу же, мы наблюдаем здесь классический пример ривайвализма — модернизации, поданной как возвращение к истокам. Тем не менее в споре между кешдхари и сахадждхари победили сахадждхари, пусть и получившие ярлык «вестернизированных» сикхов. Традиционалисты-кешдхари отделились в Общество Акали Сингх с собственными гурдварами в Ванкувере и Виктории.

Победа «вестернизированных» сикхов в Канаде была, однако, неокончательной. С прибытием в Канаду новых иммигрантов из Индии, а также сикхов из Восточной Африки и в связи с ростом религиозного самосознания среди молодых индийцев формальная приверженность внешним атрибутам сикхизма стала восприниматься как признак истинной религиозности. Целая серия инцидентов по всей стране была вызвана требованиями сикхов позволить им носить тюрбан как признак своей религии.

Некоторые споры возникли из-за изменения доли сахадждхари и кешдхари и претензий последних на руководство, а порой и отказа их делить управление гурдварами с «бритыми сикхами». В частности, в 1996 г. разгорелась борьба за контроль над крупнейшей в Британской Колумбии гурдварой Гуру Нанака в Суррее (Большой Ванкувер), к которой были приписаны 17 тыс. прихожан. Большинство сикхов обвинило традиционалистское руководство храма Нанака в Суррее в том, что оно отправляло собранные деньги в Панджаб в руки сепаратистов вместо того, чтобы тратить их на нужды общины. Старое руководство кешдхари было вынуждено уйти в отставку. Однако вскоре новопривывшие из числа восточно-африканских «азиатов», а также ранее проигравшие бой кешдхари вновь попытались взять контроль над гурдварой, аргументируя это тем, что «бритые сикхи» не являются настоящими последователями Нанака. Последние же возражали, утверждая, что именно они построили гурдвару и были у истоков формирования здесь сикхской общины. В руках у кешдхари появились мечи. Лишь вмешательство полиции помогло избежать крупного кровопролития среди сикхов. В 2001 г. эта ситуация повторилась. При этом руководство сикхов в Амритсаре пыталось

навязать свое видение проблемы. В настоящее время большинство гурдвар находится в руках «вестернизированных» сикхов, но акали-сикхи имеют в Канаде свои структуры (Akali Singh Sikh Society), параллельные общесикхским.

В начале 1990-х годов большой резонанс в Индии и Канаде получило религиозное наказание Пашаура Сингха, профессионального настоятеля гурдвары и *грантхи*, знатока «Ади Грантха» и талантливого исследователя. Пашаура Сингх изучал под руководством знаменитого новозеландского специалиста Хью Маклеода священные тексты сикхизма и написал под его руководством докторскую диссертацию, которую защитил в университете Торонто. Пашаура Сингх, в частности, утверждал в своей диссертации, что «Мул мантра», строки, содержащие кредо сикхизма, приписываемые Нанаку и вошедшие в «Ади Грантх», являются позднейшим дополнением. Через полтора года после защиты диссертации Пашаура Сингх был вызван в Амритсар в резиденцию *джатедара* Манджит Сингха. Там он был приговорен к семи дням показательных исправительных работ — чистке обуви прихожанам (два дня в Амритсаре и пять дней в гурдваре Детройта), ибо к тому времени Пашаура Сингх получил место в университете Мичигана в Энн Харборе. Несмотря на утверждения Пашаура Сингха о научной доказанности своих выводов, этот индо-канадец (а затем — индо-американец) был вынужден подчиниться высшему религиозному авторитету из Амритсара и выполнил условия приговора.

Особенность сикхизма как религии, помимо ее относительной молодости и простоты ритуалов, — отсутствие догматизма. Многие решения, касающиеся внешнего вида сикха, его деятельности, поведения, внешнего вида храма, его интерьера и характера религиозной службы, со времен заветания Говинд Сингха делегировались местной конгрегации. Не случайно среди сикхов популярна формула, приписываемая самому Говинд Сингху: «Один последователь гуру — отдельный сикх, двое образуют священную ассоциацию, но где есть пять сикхов, там уже сам Бог». Руководствуясь этим положением, сикхи Канады, в частности, оборудовали почти все гурдвары скамьями для сидения по образцу религиозных сооружений католиков и протестантов. Попытка части конгрегации навязать панджабский образец канадским сикхам и вынести стулья из храмов вызвала волнения, приведшие 12 января 1997 г. к настоящей вооруженной схватке между сикхами и к временному закрытию гурдвар полицией. В дальнейшем руководство ведущих сикхских храмов Панджаба попыталось навязать обязательный вынос столов и стульев из гурдвар в качестве нормы для сикхской диаспоры, но это решение не получило поддержки большинства сикхов Канады. Примечательно, что сикхи все чаще обращаются при решении внутриобщинных споров в канадские гражданские суды. Таким образом, не только канадское правительство нашло в лице сикхов трудолюбивых работников, талантливых предпри-

нимателей и законопослушных граждан, но и многие канадские сикхи ищут реальную защиту у государства от давления, оказываемого на них радикальными сикхскими группировками.

Некоторые осложнения в индийско-канадских отношениях вносят, однако, радикально настроенные сикхи, выступающие за создание независимого государства сикхов и учредившие с этой целью ряд террористических организаций (The Babbar Khalsa International, the Khalistan Commando Force, The Khalistan Zindabad Force, International Sikh Youth Federation). В самой Канаде террористическая деятельность сикхов, в частности взрыв 11 июня 1985 г. самолета «Эйр Индия», летевшего из Торонто в Бомбей, который унес жизнь 329 человек, а также получивший огласку взрыв в Токио багажа, предназначенного для самолета, совершавшего рейс в Ванкувер, не может не вызывать беспокойства. Не все канадцы готовы принимать также внешнюю непохожесть сикхов, хотя к ней постепенно привыкают.

В 1975 г. серьезные антисикхские волнения возникли в Ванкувере. Участники выступлений жаловались, что их пугает и раздражает столь необычный вид сикхов и быстрый рост их общины. В марте того же года в связи с этими волнениями мэр Ванкувера Арт Филлипс заметил: «Наши самые недавние расовые беспорядки возникли в связи с индийской общиной. <...> Все стороны, которым знакома ситуация, согласны с тем, что (межэтническая) напряженность усиливается, когда возрастают масштабы иммиграции одной из групп со столь значительными культурными различиями, что общество не в состоянии их абсорбировать». Таким образом, не только внутренние разногласия, но и оппозиция окружающего большинства провоцировали многих сикхов подчеркивать свою этническую принадлежность приверженностью «пяти “к”».

В 1987 г. с требованием позволить ему носить тюрбан выступил принятый на службу в канадскую полицию сикх Батледж Сингх Дхиллон. Это пожелание, кстати, не вызвало возражений у руководства канадской полиции, но определенная часть населения страны была удивлена. В 1993 г. в городке Ньютон, в Суррее (Британская Колумбия), сикх Харбанджан Сингх, ветеран индийской авиации, где служил техником, не был допущен в Зал собраний Королевского Канадского Легиона на том основании, что вход в холл в головных уборах запрещен. Это вызвало среди сикхов кампанию за отмену подобных запретов, к которой присоединились религиозные организации иудеев.

Итак, сикхи Канады — крупная конфессиональная община зарубежных индийцев в этой стране. Сикхи представляют достаточно благополучную преуспевающую группу канадцев. Они достигли успехов в бизнесе и как профессионалы. Сикхи создали свои культурные центры, сохранили свою религию, добились уважения к себе и своей религии со стороны местного населения. Сикхи получили политическое представительство в руководстве Канады. Они сохраняют контакты с Индией, но

эти контакты в основном ограничиваются областью Панджаба. Последнее обстоятельство, а также большая доля сикхов среди иммигрантов в других странах ведет к сепаратистским тенденциям, которых, однако, при умелой политике правительства Индии можно будет избежать. Сикхи Канады очень тесно связаны с братьями по вере, проживающими в США.

Современные Соединенные Штаты Америки — край иммигрантов. Это страна потрясающего культурного многообразия, представленная не только выходцами из Европы, Африки, Латинской Америки, Китая, но и арабами, индийцами, пакистанцами, уроженцами большинства стран мира. При этом культурном многообразии и активности национальных и религиозных ассоциаций страны рядовой американец очень часто остается весьма несведущ в том, кто живет с ним по соседству. Порой это незнание перерастает рамки невинного и забавного неведения, становясь опасным невежеством. Примером этому может служить судьба многочисленной сикхской общины, ставшей жертвой «неправильной идентификации» сикхов с мусульманскими террористами и общей антимусульманской истерии после террористической атаки на города США 11 сентября 2001 г. Хотя вряд ли есть необходимость доказывать невинность подавляющего большинства арабов и мусульман, проживающих в США, ситуация с сикхами интересна как случай доведения до абсурда идеи коллективной ответственности и пример весьма смутного представления американцев о культурном разнообразии своей страны.

Перепись 2001 г. впервые отчетливо показала наличие значительной и влиятельной группы населения страны — индийцев. Хотя в большинстве штатов индийцы составили весьма малую долю в населении, в Калифорнии, Нью-Йорке, Нью-Джерси, Иллинойсе (в основном в Чикаго), Техасе их число превысило 100 тыс. чел. По числу индийцев лидирует Калифорния (более 300 тыс. чел.), но, если объединить данные по Нью-Йорку и Нью-Джерси, еще большее число индийцев проживают в Большом Нью-Йорке. Если в Калифорнии немало индийцев живут в сельской местности, то в других штатах это преимущественно горожане. В городах живут 90 % индийцев США; 35 % — на северо-востоке США, 17,9 % — на Среднем Западе, 24 % — на юге, 23,1 % — на западе. Примечателен рост числа индийцев в США более чем в два раза (на 105,87 %) за десять лет, достижение ими более полуторамилионной численности и преодоление полпроцентной доли в населении. С учетом полумиллионного пакистанского населения в городе мы получаем цифру в 2 млн южноазиатов в США. При этом индийцы опередили японцев и стали третьей крупнейшей «азиатской» группой населения США, уступая первенство китайцам и филиппинцам.

Сикхи составляют 30–40% индийцев США. Сикхи есть и среди американских миллионеров. Таков, например, Даршан Сингх Дхаливал, миллионер из Чикаго. Его доходы превышают ежегодные поступления в бюджет штата Панджаб. Основную массу сикхов составляют, конечно,

не миллионеры, но достаточно состоятельные люди — предприимчивые бизнесмены, работники науки и предприниматели.

С ростом благосостояния сикхов у них усиливалось желание возрождения своей культурной традиции. В 1970-е годы наблюдался бум строительства гурдвар. Многие строились или перестраивались из купленных зданий: складов, школ, церквей и т.д. В 1975 г. сикхи купили и переоборудовали под гурдвару жилое здание в Далласе, в 1980 г. возникла гурдвара в Атланте. Директорий 1983 г. отмечает 50 гурдвар в США, 13 из которых в Калифорнии. В 1970-е годы там уже проживали 50–100 тыс. сикхов и существовало около 20-ти сикхских культурных обществ.

За пределами Калифорнии самая крупная община возникла в Нью-Йорке. Здесь активно действует Сикхское культурное общество (Sikh Cultural Society). Первые встречи сикхов для молитвы стали проходить в 1953 г., регулярные ежемесячные молитвы на дому начались с 1963 г., но никаких постоянных объединений до 1968 г. не существовало. В 1968 г. Сикхское культурное общество приобрело старую методистскую церковь в районе Ричмонд Хилл и перестроило ее в гурдвару. Всего в Нью-Йорке существуют четыре гурдвары, одна из которых принадлежит низкокастовым сикхам — *равидаси*. На праздники здесь собираются до 7 тыс. сикхов. Главный грантхи гурдвары на Ричмонд Хилл в Нью-Йорке прибыл, например, из района Саутолл в Лондоне, а до этого он служил священником в гурдварах Дели и в Кении. С 1975 г. существует не зарегистрированный как гурдвара молитвенный храм сикхов в столице Техаса Далласе.

С 1978 г. в США проводятся ежегодные съезды сикхских обществ, проходившие в Нью-Йорке (1978, 1979), Эль Собранте (Калифорния, 1980), Силвер Спрингс (Мэриленд, 1981), Хьюстоне (1982), Чикаго (1983), Лос Анджелесе (1984), Питтсбурге (1985). В летнее время в Нью-Йорке, Питтсбурге, Хьюстоне, Детройте, Сан-Франциско, Лос-Анджелесе, Чикаго и Албани при гурдварах устраиваются молодежные лагеря для юных сикхов.

Уже осевшие в США сикхи первый раз оказались предметом особого интереса и беспокойства населения США 24 апреля 1980 г., когда сикхские экстремисты убили лидера неортодоксальной сикхской секты ниранкари Баба Гурбачана. В сентябре того же года сикхские экстремисты угнали индийский самолет в Лахор. В июне 1982 г. харизматический лидер сикхских радикалов Джарнайл Сингх Бхиндранвале сделал величайшую сикхскую святыню своим опорным пунктом. Почти два года в Панджабе террористы убивали невинных людей, что получало отклик и в американской прессе. Однако 5 июня 1984 г. индийские войска взяли штурмом Золотой Храм в Амритсаре, что моментально изменило отношение к сикхам за рубежом, и если убийство двумя сикхами индийского премьер-министра Индиры Ганди 31 октября 1984 г. не могло получить общественного одобрения, то последовавшие за этим погромы в Дели и

других городах, унесшие жизни тысяч сикхов, вновь вернули им симпатии американцев.

Серьезные проблемы возникли у сикхов США при определении своей роли в двух мирах — США и Панджабе. Вытекающие из этого вопросы касаются отношения сикхов к гражданским судам США и к решениям авторитетных органов в Панджабе.

Положение религиозных авторитетов довольно запутанно и в самом Панджабе. При последних сикхских гуру в их руках была сосредоточена как светская, так и духовная власть. После гибели сыновей гуру Гобинд Сингха, а затем и смерти последнего в 1707 г. светская власть оказалась сперва в руках военизированной части общины — хальсы, затем — князей и, наконец, у единовластного светского правителя — махараджи Ранджит Сингха. Религиозный авторитет принадлежал ряду убежденных седиными стариков и знатоков священной книги «Ади Грантх» — грантхи. Однако власть и тех, и других была юридически не слишком прочной, держалась на силе первых и авторитете последних. По воле Гобинд Сингха светская и духовная власть должна была быть делегирована общине в целом, и упомянутые лица стали считаться узурпаторами. К тому же сикхские храмы с XVII в. были под контролем членов секты удаси — жрецов махантов.

Серьезные беспорядки в Панджабе в 1920-х годах привели к принятию англичанами особого закона, передававшего управление гурдварами особому комитету — Шиromани Гурдвара Прабандхак Коммитти. Этот комитет, однако, не контролировал деятельность гурдвар за пределами Панджаба, в том числе и сикхской святыни Патна Сахиб в Патне, где родился десятый гуру Гобинд Сингх, и гурдвары Хазур сахиб в Нандеде (Махараштра), где он умер. После раздела Индии в 1947 г. из-под контроля ШГПК выпала сикхская святыня Нанкана Сахиб в Пакистане. События 1980-х годов совсем обострили ситуацию, причем индийские власти сумели противопоставить Шиromани Гурдвара Прабандхак Коммитти руководство гурдвар за пределами Панджаба. В США же, где не действовали формально авторитет и власть ни тех, ни других, многое определяли настроения в самой заморской общине.

В 1993 г., когда накал страстей в самом Панджабе немного спал, в суд города Фирфакс в штате Вирджиния поступило заявление от членов сикхской общины, возникшей в 1979 г. В конце 1980-х — начале 1990-х годов в ней начались трения. Группа сикхов, представлявшая мнение большинства общины, хотела вовлечения в политические игры на индийском субконтиненте и выступала против использования ресурсов общины на поддержание халистанского движения. Кроме того, большинство требовало сохранения членских взносов для руководства общины, что служило своеобразным имущественным цензом. Однако меньшинство, требовавшее свободного членства в руководстве комитетом при гурдваре и ратовавшее за передачу всех ресурсов на нужды халистанского дви-

жения, захватило сикхский храм и забаррикадировалось в нем. Формальным поводом для столкновения стало избрание «бритого сикха», т.е. не кешдхари, не *амритдхари*, не прошедшего инициацию. Представители большинства подали в суд на захвативших гурдвару.

Первый вопрос, который должен был решить суд, можно сформулировать так: является ли сикхская община объектом юрисдикции светского суда. В случае с признанными иерархическими структурами, такими как католическая церковь, американский суд, опирающийся на прецеденты, считал их вне границ своей юрисдикции. Однако референты, назначенные судом, определили, что в сикхизме не существует столь четкой иерархии и местная сикхская община может разбирать религиозные дела в гражданском суде. Суд назначил специального комиссара Джона Карча для расследования дела и пригласил в качестве свидетелей профессора Джеральда Барриера из университета Миссури в Колумбии, а также бывшего *джатедара* — главу Акал тахта (трона бессмертных, главной сикхской святыни). Следствие затянулось, ибо проблема была действительно очень сложной. С одной стороны, она касалась религиозной общины, у которой существовало формальное руководство в виде пяти тахтов в Индии. С другой стороны, законодательно управление гурдварами за пределами Панджаба не попадало под юрисдикцию Широмаи Гурдвара Прабандхак Коммитти. В 1994 г. в спор вмешался один из самых авторитетных сикхских деятелей — действующий джатедар Акал тахта Манджит Сингх. Формально он отвечал на запрос грантхи гурдвары Фирфакса, который просил его о помощи в разрешении конфликта. Джатедар Манджит Сингх упрекнул обе стороны в затевании конфликта и предложил им отозвать иск из светского суда г. Фирфакса, призвав самостоятельно решать проблему по сикхским законам. Таким образом, мнение панджабских сикхских авторитетов сводилось к тому, что, хотя сикхи и живут в Америке, они прежде всего сикхи, а не американцы. К сожалению, того же мнения придерживаются и американские обыватели.

Как и любые иностранцы, к тому же внешне непохожие на местных жителей, сикхи с самого начала были встречены в США весьма враждебно. Уже в 1907 г. в американских городах Сиэтл, Эверетт, Беллингем произошли антииндийские выступления, носившие «погромный характер». Причиной волнений были расистские предрассудки. Примечательно, что в тот период сикхов повсеместно путали с индусами. После 11 сентября 2001 г. именно сикхи, с их тюрбанами и бородами попадающие под стереотип арабского шейха из сказок «Тысячи и одной ночи» даже больше, чем арабы, очень часто европеизированные, стали объектом ненависти рядовых американцев, точнее той их категории, которая получила название «уасп» (от аббревиатуры слов White Anglo-Seaking Protestant). В январе 2000 г. обстрелу подверглась гурдвара в Эль Собранте (Калифорния). Около двадцати индийцев попали под арест по подозрению в участии с угонщиками самолетов 11 сентября. Двое сикхов были избиты

под Сизтлом. При этом нападавшие кричали оскорбительные слова в адрес мусульман, определенно не понимая разницы между последователями Мухаммада и Нанака. Всего же более 700 «азиатов» подверглись в сентябре–октябре нападениям американцев. Более 200 случаев относятся к сикхам. В Кливленде и Западном Сакраменто нападениям подверглись сикхские гурдвары. Премьер-министр Индии Атал Бихари Ваджапаи был вынужден лично позвонить американскому президенту Джорджу Бушу и выразить свое беспокойство положением сикхов в США.

Сикхи после 11 сентября подвергались особо тщательным проверкам, а иногда и вовсе не допускались на рейсы американских авиакомпаний. Нападкам подвергаются и белые последователи сикхизма, обращенные в эту религию Йоги Харбаджан Сингхом. Так, принявший сикхизм американец Дайя Сингх не получил разрешения удалиться со своего места в самолете на рейсе из Лос-Анжелоса в Нью-Мексико. Предприятия индийского бизнеса также подверглись бойкоту. Многие мелкие лавочки закрылись. Их хозяева были разорены. Неудивительно, что сикхи сохраняют большую сплоченность, ибо им не дают забыть, что они находятся в США во враждебном окружении.

В настоящее время в США действуют следующие организации сикхов: F.A.T.E.H., United Sikhs in Service of America, Sikhs Professionals of DC, Bay Area Sikhs Group, South California Sikh Association. Здесь существуют также филиалы международных организаций сикхской диаспоры: the Sikh Coalition, Sikh Communications, SCORE. Некоторые из этих организаций поддерживают контакты со сходными структурами в Англии.

В Великобритании, где в настоящее время проживают 336 тыс. сикхов, или треть миллионной сикхской диаспоры, взаимоотношения сикхов с местным населением во многом определялись отношением англичан к сикхским символам. Не случайно история политических и экономических успехов сикхов в Англии получила название «победа тюрбана».

Напомним, что тюрбан первоначально не являлся обязательным атрибутом сикхизма. Однако в 1970-е годы, когда произошло урегулирование норм поведения на шоссе на дорогах Англии и мотоциклистам, в частности, предписывалось носить шлемы, сикхи восприняли это как личное оскорбление. Сикхское миссионерское общество в лондонском районе Саутолл обратилось к лейбористскому кандидату от округа Илинг Сидни Бидвеллу с просьбой помочь им отстоять свои права. Потребовалось несколько слушаний в Палате Общин. Проблема трижды обсуждалась в Палате Лордов. Наконец, Королева Елизавета II подписала 15 ноября 1976 г. закон, разрешающий сикхам не носить шлемы, а ограничиться тюрбанами. Лорды не могли удержаться от улыбок и шутливых замечаний в адрес мистера Бидвела, который искренне уверял, что лишь твердо верующие сикхи носят тюрбан и на сикхов-нетрадиционалистов, а также повязавших тюрбан мусульман или индусов разрешение распространяться не должно — закон 1976 г. ставил знак равенства между сикхом и человеком в тюрбане.

Добившись признания своих особых прав, сикхи Англии стремились показать себя образцовыми добропорядочными гражданами. Английское правительство также шло им на встречу. Во многих городах Англии появились гурдвары. Их число приблизилось к двумстам. Недавно, однако, сикхи вновь напомнили общественности Англии о своих особых интересах и правах.

Всю сикхскую общественность недавно беспокоило происшествие в бирмингемском театре. Там в декабре 2004 г. была подготовлена к постановке пьеса «Бехзати» («Срам»), написанная сикхской писательницей Гурприт Каур Бхатти. Действие пьесы происходит в гурдваре, причем на сцене изображаются сцены насилия и нетрадиционного секса. Можно полагать, что в пресыщенной театральными новинками Англии такая пьеса могла иметь успех. Однако актеры театра обратились к панджабской общине за консультацией, а обернулось это скандалом. Сикхские лидеры выразили гнев по поводу содержания пьесы и объявили, что не допустят постановку, в которой «гурдвара представлена как притон». До премьеры, действительно, дело не дошло. Молодые сикхи по поручению старейшин устроили бойкот постановке, разбили окна в здании театра и не допустили туда зрителей. События в Бирмингеме, с одной стороны, потребовали от либеральных авторов большей ответственности перед изображаемыми общинами, с другой — поместили сикхов вслед за мусульманами в категорию «нарушителей спокойствия». Сикхи в Англии теперь воспринимаются как не только «странные», но и «опасные». И все-таки сикхская диаспора в Англии сохранится и, вероятно, будет численно расти. Сикхизм — это одна из главных религий современной Англии, находящаяся под защитой государства и получающая ее поддержку.

Глава 2. Мечеть, книга, парда. Предметы «халал» и «харам» у южно-азиатских мусульман Великобритании

Мусульмане южно-азиатского происхождения в Великобритании — общая характеристика

По предварительным оценкам, в 1999 г. южноазиаты в Британии составляли уже не менее 2 млн чел. Выходцы из Индии, Пакистана и Бангладеш представляют значительные конфессиональные общины: мусульман (1–1,3 млн чел.), индусов (около 450 тыс. чел.), сикхов (350 тыс.), а также джайнов (около 25 тыс.) и парсов (4 тыс.). В Англии проживает также некоторое число христиан индийского и пакистанского происхождения — католиков и англикан. Здесь также существуют общины неприкасаемых индийцев — последователей учения Б.Р. Амбедкара, называющие себя необуддистами. Хотя раздел Индии в 1947 г. произошел по конфессиональному признаку, образование мусульманского государства Пакистан не означает того, что все пакистанцы в Великобритании — мусульмане, а индийцы — индусы и сикхи. По-существу, только бангладешцы представляют собой гомогенную этноконфессиональную группу бенгальцев-мусульман, хотя в самом государстве Бангладеш, выделившемся из состава Пакистана, есть значительное индусское меньшинство (5–6 млн чел.), а также существует официально непризнанное этническое меньшинство так называемых «бихари» (около 400 тыс. чел.) — урдуязычных беженцев из Бихара, бежавших в Восточный Пакистан при разделе Индии в 1947 г., а также их потомков.

Самая крупная конфессиональная группа южноазиатов — последователи ислама. Однако в Великобритании есть и мусульмане арабского, турецкого, малайского происхождения. Поэтому представляется возможным выделить южно-азиатских мусульман в Британии как религиозно-культурную общность. Южно-азиатские мусульмане составляют четыре пятых британских последователей ислама. Они также не представляют собой однородной этнической или национальной (политонимной) группы. В 1991 г. эта общность состояла из 163 тыс. бенгальцев (бангладешцев), приблизительно 300–400 тыс. кашмирцев (мирпурцев), 147 тыс. панджабцев, приблизительно 50 тыс. гуджаратцев, 20–30 тыс. индопакистанцев восточно-африканского происхождения. В основном это сунниты, но есть также шииты, преимущественно члены исмаилитских сект бохра и ходжа.

Большинство мусульман признают пять основных требований ислама (*аркан ал-ислам*), т.е. почитают Аллаха единым и единственным божеством, а Мухаммада — величайшим и последним пророком, исполняют ежедневную пятикратную молитву, постятся в месяц рамадан, подают деньги на нужды бедных или для блага общины (*закат*) и считают своим долгом хотя бы раз в жизни совершить паломничество (*хадж*) в Мекку и Медину.

Приблизительно половина южно-азиатских мусульман придерживается наиболее распространенной формы ислама в том виде, в каком он повсеместно известен на индийском субконтиненте. Эти традиционалисты известны в Англии как *барелви* по названию города Барейли, в котором жил один из идеологов законности и правильности традиционной южно-азитаской формы ислама — Маулана Ахмад Раза Хан Барелви (1856–1921). Они поклоняются *пирам* — потомкам пророка и другим людям, отмеченным особой святостью, способностью творить чудеса.

Как правило, пиры являются духовными лидерами особых религиозно-мистических братств, называемых *тарики(т)*. Членов этих братств обычно называют *суфиями*, так как первоначально их давние предшественники одевались в грубую шерстяную одежду — *суф*. Среди двенадцати тарикатов называются и два «индийских», т.е. тех, чья деятельность распространена в основном на южно-азиатском субконтиненте. Это *чишти́е* и *сухравардийе*. Первое из них самое влиятельное в Южной Азии. В Великобритании помимо *чишти́е* пользуются влиянием шейхи тарикатов *кадиррийе*, *накибанди*, *сухравардийе*. Барелви обращаются к суфиям как к посредникам между собой и Аллахом, просят о даровании потомства, богатства, излечении от болезней. Барелви посещают могилы известных пиров, отмечают дни их памяти — *урс*, имеют при себе амулеты *тавиз-ганда*, практикуют чтение Корана от начала до конца (*хатм-е-куран*), придавая этому действию магическую функцию.

Радикально настроенные реформаторы ислама требуют возрождения изначального монотеизма этой религии, отказа от поклонения людям, могилам и амулетам. В современном мусульманском мире эти реформаторы известны как ваххабиты, т.е. последователи Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба Недждского (1703–1797). Однако в Индии собственно ваххабитов никогда не было. Поборники «изначального ислама» в Южной Азии являются последователями близкого ваххабизму учения Валиуллы Шаха (1703–1762), начавшего проповедь возрождения изначального ислама несколько раньше своего аравийского единомышленника.

Модернисты, или сторонники реформации ислама, его возрождения в изначальной форме, известны в Южной Азии и Англии как *деобандхи* по названию города, где реформисты основали колледж — *дар ал-улум*. Деобандхи выступают против поклонения святым и их могилам, за прямое, без посредника, обращение верующего к Аллаху. Деобандхи популярны среди суннитов — гуджаратцев и южно-индийских мусульман. Поскольку деобандхи создают в Британии свои центры подготовки имамов, то их влияние постоянно растет. От 20 до 30 % южно-азиатских мусульман в Великобритании выражают свои симпатии деобандхи. Деобандхи связаны с движением *Талибан* имевшем до недавнего времени существенное влияние в Афганистане и с близкими ему по духу группировками *ваххабитов* в Чечне.

В Англии среди суннитов также активны мусульманские фундаменталисты — последователи движения «Джамаат-е ислами».

Шииты в Великобритании представлены иракцами, иранцами, небольшой группой индийских имамитов, а также значительными сектантскими группами исмаилитов — ходжа и бохра, в условиях Индии сохраняющих также элементы кастовой организации, эндогамность, индусское обычное право.

Поскольку миграция из Южной Азии в Великобританию имела цепной характер, то и области выхода иммигрантов и зоны их расселения в Великобритании представляют собой довольно компактные территории. В Южной Азии областями выхода иммигрантов в Англию стали уже упомянутые ранее область Мирпур (часть Кашмира), округ Джалландхар (Индия), пакистанские округа Гуджрат, Джелам, Лаялпур (Фейсалабад) в Панджабе, Силхет (в Бангладеш), Джамнагар, Сурат (в Гуджарате).

Предложение недорогого жилья в центральных районах старых промышленных городов (в зонах застройки прошлого столетия) определило изначальную концентрацию индийцев, пакистанцев и бангладешцев именно здесь. Стремление к самоизоляции и определенная настороженность к новоприбывшим со стороны остальных британцев также способствовали концентрации южноазиатов именно в этих районах. Примечательно, что подавляющее большинство выходцев из Южной Азии в Великобритании происходит из сельской местности, но в Британии проживает в городах. Основная их масса сосредоточена в шести крупнейших городских агломерациях Соединенного Королевства: Большой Лондон, Мидленд (Бирмингем, Ковентри, Вулвергемптон, Лестер), Большой Манчестер, Западный Йоркшир (Лидс, Брадфорд), Мерсейсайд (Большой Ливерпуль) и Клайдсайд (Глазго). Почти половина британских южноазиатов проживает в Лондоне, значительная часть остальных — в Большом Бирмингеме, Манчестере, Лидсе и Глазго. Больше половины индийцев, в том числе и «азиатов» из Восточной Африки, живет в Лондоне и его пригородах. Индийцев, особенно гуджаратцев, очень много также в Бирмингеме и Лестере.

Большая часть так называемых пакистанцев, т.е. кашмирцев и панджабцев-мусульман, компактно расселена в лондонских пригородах Лутон и Слау, в столичных районах Илинг, Редбридж, Уимблдон, в Бирмингеме (районы Астон, Смоллхит, Саутбрук), в Вулвергемптоне и Ковентри (оба города — в зоне притяжения Бирмингема), в Большом Манчестере (в самом городе — в районе университета (Рушольм, Левешульм), а также в пригородах Рочдейл и Олдэм), в городах Престон и Блэкберн (агломерация Мерсейсайд), в агломерации Лидс-Брадфорд и в Глазго.

Большая часть бангладешцев проживает в округе Спиталфилдс столичного района Тауэр Хамлетс и в округе Камден в Лондоне, а также в Олдэме (конурбация Мерсейсайд) и в Брадфорде. Бангладешцы содержат большинство (90–95 %) индийских ресторанов в Лондоне и значи-

тельную часть их за пределами британской столицы. Соответственно небольшие группы пакистанцев и бангладешцев проживают и в других британских городах. Как отмечалось, в сельской местности Великобритании южноазиаты практически не встречаются, хотя попытки дисперсного расселения предпринимались государством в отношении прибывших в конце 1960-х — начале 1970-х годов 200 тыс. южноазиатско-беженцев из Восточной Африки.

Концентрация населения в городах — вообще одна из особенностей Великобритании. Расселение мусульман южно-азиатского происхождения в Великобритании отражает национальные тенденции размещения иммигрантского и «цветного» населения.

Рассмотрим города и районы концентрации индийцев, пакистанцев и бангладешцев в Великобритании более подробно.

По данным 1991 г., в 12 городах (или округах крупных городов) Великобритании проживало подавляющее большинство выходцев из Южной Азии (см. табл. 1). Большинство индийцев проживает на юго-востоке Англии, а также в области Мидлендс (см. табл. 2).

Большинство пакистанцев проживает в конурбациях Юго-Восток (Большой Лондон и зона его притяжения в графствах Кент, Сассекс) и Мидленд, а также в Западном Йоркшире и Большом Манчестере. Большинство бангладешцев проживает в Лондоне, но районы их концентрации есть также в Бирмингеме, Бадфорде, Олдэме (город, расположенный между Манчестером и Бадфордом). Восточно-африканские «азиаты» сосредоточены в Лондоне и Лестере. Их общины есть также в других городах, в частности в Блэкберне.

Таблица 1

Население южно-азиатского происхождения в 12 крупнейших городах Великобритании

Категория	Численность общая	Мужчины	Женатые	Женщины	замужние
Индийцы	787 528	396 673	291 689	467 707	319 216
Пакистанцы	409 022	198 998	162 515	210 024	153 994
Бангладешцы	105 012	55 763	29 607	49 249	27 984

Таблица 2

Города и округа Великобритании с наибольшими индийскими общинами

Илинг	Большой Лондон	283 700	45 949
Брент	Большой Лондон	247 000	43 230
Харроу	Большой Лондон	204 900	33 246
Нью(х)эм	Большой Лондон	223 700	29 105
Вулвергемптон	Западный Мидленд	247 500	28 887
Редбридж	Большой Лондон	232 000	24 074
Сэндвелл	Западный Мидленд	294 000	23 539
Ковентри	Западный Мидленд	304 600	22 825
Барнет	Большой Лондон	302 300	22 499

Город или округ	Местонахождение	Население	Число индийцев
-----------------	-----------------	-----------	----------------

Таблица 3

Города и округа Великобритании с наибольшими пакистанскими общинами

Город или округ	Местоположение	Население	Число пакистанцев
Бирмингем	Западный Мидленд	1 009 100	70 431
Брадфорд	Западный Йоркшир	477 500	48 059
Кирклиз	Западный Йоркшир	383 300	18 185
Уолтхем-Форест	Большой Лондон	218 300	13 839
Нью(х)эм	Большой Лондон	223 700	13 162
Глазго Сити	Клайдсайд, Шотландия	681 470	11 605
Рочдейл	Большой Манчестер	205 700	11 402

Окончание табл. 3

Лутон	Юго-Восток	176 200	10 987
Лидс	Западный Йоркшир	721 800	9 985
Шеффилд	Южный Йоркшир	531 600	9 526
Слау	Юго-Восток	102 900	9 428
Блэкберн	Ланканшир	138 300	9800
Пендл	Ланканшир	85 600	8 000
Ньюкасл-апон-Тайн	Тайнсайд, Северная Англия	281 700	4 213

Таблица 4

Основные города и округа, в которых проживают бангладешцы

Город или округ	Местоположение	Население	Число бангладешцев
Тауэр Хамлетс	Лондон	168 500	39 439
Бирмингем	Западный Мидленд	1 009 100	13 596
Нью(х)эм	Большой Лондон	223 700	8 550
Кемден	Лондон	180 800	6 718
Олдэм	Большой Манчестер	220 300	5 286
Лутон	Юго-Восток	176 200	4 819
Вестминстер	Лондон	188 600	3 991
Брадфорд	Западный Йоркшир	477 500	3 877
Хэрни	Лондон	189 600	3 446
Харингни	Лондон	211 000	3 238
Излингтон	Лондон	174 800	2 857
Сэндвелл	Западный Мидленд	294 000	2 289

Источники: [Office for National Statistics 1995; Whitaker's Almanack, 1995].

Выходцы из Южной Азии в Великобритании селятся в отдельных районах указанных городов, порой составляя большинство населения

того или иного квартала. В районе Спиталфилдс округа Тауэр Хамлетс бангладешцы составляют 60,7 % населения, а пакистанцы — 52,8 % населения университетского района Бадфорд. В целом пакистанцы и бангладешцы, самые сегрегированные из жителей Британии, проявляют меньшую степень геттоизации, чем негры в США. Самые сегрегированные из британцев — бангладешцы. Тем не менее даже в Лондоне, где наблюдается их наибольшая сегрегация, лишь треть бангладешцев проживает в районах, где они составляют более 30 % населения. Только 22 % бангладешцев страны проживают в районах британских городов, где они составляют более 20 % населения. Для пакистанцев эта цифра равняется 27 %. Лишь 3 % пакистанцев и бангладешцев проживают в районах, где они составляют более половины жителей. Таким образом, южноазиаты не являются абсолютно обособленной группой британского населения, хотя им и свойственна концентрация в определенных районах и жилых кварталах ряда городов.

Итак, в отношении районов концентрации пакистанцев и бангладешцев вряд ли применимо слово «гетто», под которым обычно подразумеваются районы компактного и преимущественного проживания той или иной группы некоренного населения [Peach 1996: 216–217]. Они часто живут в одном избирательном округе, административном районе или переписном участке с белыми и афрокарибцами. Однако их концентрация в определенных типах застройки выше общенациональной. То есть они могут проживать в двух–трех десятках домов в непосредственной близости от коренных англичан или представителей других групп британского населения. Географы отмечают, что районы концентрации цветных меньшинств характеризуются оттоком белого населения, причем этот отток предшествует приходу этнических меньшинств, а затем оба процесса происходят одновременно, взаимно усиливая друг друга.

Пакистанцы и бангладешцы чаще представлены в зонах старых викторианских террасных домов или запущенных муниципальных домов недалеко от центра, чем так называемые белые. И процент концентрации не дает представления об этом. В большей степени эту особенность указанных групп населения передает индекс диссимилиарности, или сегрегации, который рассчитывается по следующей формуле:

$$i=1$$

Индекс диссимилиарности показывает, в какой степени тип расселения той или иной группы соответствует друг другу. Так, например, доля белых в фешенебельных пригородах выше доли других групп, но особенно вест-индцев (афрокарибцев) в этих районах. В то же время доля бангладешцев, проживающих в старых муниципальных квартирах, больше доли белых и индийцев, проживающих в этих районах городов и этом типе жилья. Наиболее красноречивы данные индексов на уровне пере-

писного участка (enumeration district). На основании этих данных составлены таблицы для ряда британских городов со значительной южно-азиатской концентрацией.

В Большом Лондоне индекс диссимильности между пакистанцами и белыми равен 66 %. Это значит, что 66 % пакистанцев необходимо изменить место жительства, чтобы соответствовать белому образцу. Иными словами, основная масса пакистанцев селится не в тех районах, где живет большинство белых. Индекс диссимильности бангладешцев и белых (он же — индекс сегрегации бангладешцев), т.е. степень несоответствия районов расселения бангладешцев и белых еще более значительный. В то же время велик индекс диссимильности пакистанцев и бангладешцев (77 %), индийцев и бангладешцев (78 %), индийцев и пакистанцев (33 %). Малое значение индекса диссимильности между индийцами и пакистанцами (33 %), пакистанцами и индийцами (33 %) по сравнению с соответствующими индексами между другими упомянутыми группами южноазиатов свидетельствует о сходстве районов заселения, а часто и соседстве этих групп. В этом нет ничего удивительного. Статистика не учитывает этнический фактор. В Большом Лондоне отмечается большая концентрация панджабцев (индийцев и пакистанцев) в Саутолле, где в некоторых районах они составляют 90% населения. Кроме того, кашмирцы-мирпурцы по языку и культуре близки панджабцам и селятся часто по соседству с панджабцами-сикхами и индусами.

В Бирмингеме индекс диссимильности между белыми и пакистанцами составил 82 %, между бангладешцами и белыми — 88 %, между пакистанцами и бангладешцами — 33 %, между индийцами и пакистанцами — 53 %, бангладешцами и индийцами — 70 %.

Имеющиеся в нашем распоряжении статистические данные позволяют утверждать, что значительная часть выходцев из Южной Азии, прежде всего пакистанцы и бангладешцы, живут несколько обособленно от коренного населения (но не в гетто), в худших условиях и, что имеет первостепенное значение, в неблагополучных районах британских городов.

Рассмотрим подробнее несколько крупнейших регионов и городов, в которых отмечается концентрация южно-азиатского мусульманского населения.

1. Большой Лондон и Юго-Восток Англии

Наибольшая концентрация южно-азиатского населения наблюдается в Большом Лондоне и пригородах: Лутоне, Слау, Вокинге. Согласно последней переписи (1991 г.), в британской столице проживало 6 679 699 чел., что составляло 12,2 % британского населения (54 888 844). Здесь проживают около полумиллиона (1/3 общего числа) южноазиатов, 41,3 % индийцев, половина восточно-африканских «азиатов», четверть южно-азиатских мусульман королевства. Лондон не только столица страны, но и крупный порт, транспортный узел, финансовый и торго-

вый центр, средоточие многих предприятий швейной, обувной, мебельной, трикотажной, легкой, химической, полиграфической промышленности [Великобритания 1960: 28]. В пригородах английской столицы построены крупные предприятия по нефтепереработке и автомобилестроительные заводы. Большой Лондон сохраняет притягательную силу для иммигрантов и «цветных» меньшинств, в то время как «белые» лондонцы стараются переселиться в города и поселки юго-востока страны, т.е. в «спальные» районы столицы.

Индийцы, пакистанцы и бангладешцы селились первоначально в центре и на периферии по соседству с промышленными зонами, и эти районы их концентрации сохраняются. Выбор указанных районов определялся занятостью большинства иммигрантов в промышленности, а также меньшей стоимостью жилья здесь и проявлениями в более престижных районах дискриминации по отношению к ним. 41,3 % британских индийцев, т.е. 347 091 из 840 255 чел., проживали в Большом Лондоне. Индийцы селятся преимущественно в районах Эктон и Саутолл округа Илинг на юго-западе Лондона (близ аэропорта Хитроу), а также в районах Хунслоу, Харроу, Уимблдон, Баркинг, Саут Вудфорд. Бывшие беженцы из Восточной Африки селятся в Харроу и Уимблдоне. Мусульмане-ахмадийцы расселены компактно вблизи религиозного центра в Мертоне на юге Лондона. Индийцы-мусульмане проживают также в Нью(х)эме, Тауэр Хамлетс, Баркинге к востоку от Тауэра, т.е. в центрах южно-азиатской концентрации.

В Большом Лондоне проживает 18,4 % британских пакистанцев, или 87 816 чел. из 475 558, а также 52,7 %, или 85 738 из 162 831, бангладешцев. Особый интерес для исследователей представляет лондонский Ист-Энд. Крупные английские предприниматели ушли из этого района вместе с большинством населения, на которое рассчитывали как на рабочую силу и покупателей услуг и товаров. Здесь компактно поселились бангладешцы, особенно вокруг улицы Брик Лейн в районе Спиталфилдс округа Тауэр Хамлетс. Старейшины общины и представители бангладешского бизнеса стремятся привлечь крупный капитал, туристов, наконец, праздных лондонцев в район Брик Лейн, который уже получил в английской столице имя Банглатаун (Бенгальский город) по аналогии с лондонским Чайнатауном. Большинство бангладешцев в Тауэр Хамлетс происходит из районов Балагандж, Джаганнатхпур, Гопалгандж и Беанибазар округа Силхет.

В Лондоне официально зарегистрировано более 70 мечетей, из которых около двадцати принадлежат посольствам, арабским и турецким общинам, а остальные пятьдесят — южно-азиатские. Судя по некоторым данным, всего в Лондоне находится более ста южно-азиатских мечетей и культурных центров. Их расположение отражает характер расселения южно-азиатских мусульман. В местах концентрации бангладешцев в Тауэр Хамлетс расположены мечети на Олдчепел роуд (East London Mosque), Брик

лейн (Jumia Masjid), Форд сквер (Mosque Ishaatul Islam). Мечети панджабских мусульман расположены в районе панджабской концентрации в Саутолле — на улицах Монтегю Вэй и Таунсенд Род. В районах Баркинг и Ист(х)эм находятся пять пакистанских мечетей. Гуджаратские мечети находятся в районе концентрации восточно-африканских «азиатов» в Лондоне — в Балхэме, Уэмбли, Харроу. Несмотря на то, что главная мечеть Лондона — центральная соборная мечеть в Риджентс Парк — находится под контролем египетского духовенства, она пользуется популярностью и у южно-азиатских мусульман. Фотографии этой мечети неизменно появляются в прессе в дни крупнейших мусульманских праздников *ид-ал-фитр* и *ид-ал-адха* (у южноазиатов названия этих праздников чаще встречаются в форме *ид-уль-фитр* и *ид-уль-азха*). При некоторых мечетях существуют мусульманские учебные заведения — медресе (мадраса). В Лондоне находятся 15 специальных мусульманских школ и колледжей, наиболее значительный из которых — Мусульманский колледж. Все это частные учебные заведения, однако предполагается, что в ближайшие годы часть из них получит государственную помощь. В настоящем медресе могут учиться лишь наиболее состоятельные мусульмане. Подавляющее большинство молодых индийцев, пакистанцев и бангладешцев учится в обычных светских школах. В нескольких светских школах Спиталфилдс (Тауэр Хамлетс), Истхэма, Баркинга большинство учеников составляют мусульмане, что постоянно вызывает определенные сложности для учителей, родителей, местных властей.

Помимо собственно Лондона значительная концентрация южноазиатов, преимущественно мусульман-мигрантов и панджабцев, отмечается в пригородах Лондона Вокинге, Лутоне и Слау. В Вокинге еще в начале XX в. находилась воинская часть, в составе которой было немало мусульман. В 1889 г. здесь на Ориентал роуд была построена первая в Британии мечеть (Shah Jahan Mosque). В 1919 г. рядом с ней появился мемориальный памятник мусульманам-подданным Британской империи, павшим, защищая ее во время Первой мировой войны. Наличие в Вокинге мечети способствовало формированию здесь колонии последователей ислама, прежде всего южноазиатов. В Слау и Лутоне, наоборот, сперва появились кварталы концентрации мигрантов и панджабцев недалеко от оборонных предприятий и лутонского аэропорта, а потом в этих районах появились мечети.

2. Центральный Мидленд: Бирмингем, Ковентри, Вулвергемптон

Другой значительный центр концентрации южно-азиатского населения — Мидленд, прежде всего города Бирмингем, Ковентри и Вулвергемптон. Западный Мидленд, известный как «Черная страна», был в XIX в. крупнейшим в Англии угольно-металлургическим районом, но в связи с истощением запасов железной руды и угля эта отрасль промышленности пришла в упадок. «Черная страна» с ее промышленными цент-

рами Бирмингемом, Ковентри, Сток-он-Трент, Вулвергемптоном превратилась в крупнейший центр металлообрабатывающей промышленности и машиностроения с преимущественным развитием автомобильной, авиационной, электротехнической промышленности и паровозостроения.

Бирмингем в настоящее время является вторым по численности городом Великобритании. Это также крупнейший центр металлургии и машиностроения. Развитие промышленности и здесь вызвало дефицит рабочей силы. Индийцы, пакистанцы и бангладешцы заполнили вакуум рабочей силы на тяжелых производствах, особенно на малооплачиваемых видах работ. Выходцы из Южной Азии компактно селились в районах Спаркхилл и Смоллхит, а также в районах Астон (центральный Бирмингем) и Уорик стрит (Южный Бирмингем). Здесь сохранились террасные дома старой викторианской застройки, проданные им местным муниципалитетом. В остальных районах эти и другие дома рабочих пускались местными властями под снос, а на их месте строили дома, распределяемыми между очередниками, в число которых выходцы с субконтинента, как правило, не входили. В районах Спаркхилл и Смоллхит расположено около половины из шестидесяти четырех официально зарегистрированных мечетей города. Здесь же расположено более тридцати гурудвар.

Города Мидленда — крупные центры южно-азиатской культуры в Англии. В 1980-е годы в Смоллхите появилась крупнейшая в Великобритании мечеть. В 1960-е годы в Бирмингеме, на р. Ри в районе Гуч стрит, открылся один из первых индо-пакистанских кинотеатров в Британии — «Трайэнгл». В последние годы в Бирмингеме возникла сеть ресторанов балтистанской кухни, рассчитанной как на мусульман, так и на другие группы жителей и гостей города.

Ковентри, находящийся в зоне притяжения Бирмингема, сформировался в 1939–1945 гг. как крупный оборонный центр. Центр города был полностью уничтожен во время германского ракетно-бомбового удара 1940 г. Предприятия на периферии города, однако, сохранились. После войны здесь по-прежнему отмечалась ориентация промышленности на тяжелое машиностроение, включая самолето- и автомобилестроение. В городе расширили или начали производство крупные машиностроительные фирмы: Rolls Royce, Dunlop, Courtaulds, Talbot, Jaguar, British Layland, British Celanese, G.E.C., Massey Ferguson, Wickman, — авиазавод Dunlop Aviation, а также предприятия по производству швейных машин и велосипедов [Newball 1976: 18]. Развитие промышленности вызвало рост города, считающегося наиболее динамично развивающимся в Соединенном Королевстве. Численность населения выросла здесь с 70 тыс. в 1900 г. до 340 500 в 1970 г.

Городу были нужны многочисленные квалифицированные специалисты: строители, металлурги, сборщики, а также чернорабочие. Привлечение иммигрантов для работы на предприятиях города является заслу-

гой властей Ковентри, создавших здесь достаточно доброжелательную обстановку для новоприбывших. С 1937 по 1967 гг. Ковентри управлял лейбористский муниципалитет, способствовавший продаже иммигрантам и их семьям муниципального жилья. Вместе с семьями в «пакистанских» районах города появились южно-азиатские кинотеатры, магазины, кафе. В 1961 г. на Стоуни Стейшен Роад в районе концентрации пакистанцев в Ковентри появилась первая в городе и одна из первых в стране мечеть.

3. Восточный Мидленд. Лестер и Нортгемптон

Индийцы проживают также в Восточном Мидленде, области с развитым сельским хозяйством, угледобывающей промышленностью, металлургией, а также обувным, трикотажным, швейным, кружевным производством. Заметно южно-азиатское присутствие в Нортгемптоне, где развита обувная промышленность, Лестере — центре шерстяного, обувного производства, машиностроения, Ноттингеме, известном своим хлопчатобумажным производством, кружевными промыслами, предприятиями машиностроения, угледобычей, Дерби (паровозостроение, автомобилестроение, текстильное производство).

Лестер считается самым индийским городом Британии. Выходцы из Южной Азии составляют 22,7 % его населения. Причем 65 тыс. индийцев проживают в этом городе достаточно компактно в районах к северу от железнодорожного вокзала. Около 20 тыс. составляют джайны, преимущественно выходцы из индийского города Джайнагар. В городе существуют также значительные и влиятельные общины гуджаратцев-мусульман и индусов, однако районы расселения членов каждой крупной религиозно-культурной группы южноазиатов не совпадают. К северу от центра города расположены 8 гуджаратских мечетей. В Лестере находится штаб-квартира национального совета мечетей и исламский исследовательский институт.

4. Большой Манчестер: Манчестер, Рочдейл, Олдэм. Северо-Западный экономический район

Манчестер и его пригороды наряду с Бирмингемом были колыбелью промышленной революции в Англии. Большой Манчестер сохранил свое положение крупнейшего промышленного города севера, его финансово-го сердца, а также стал важнейшим научным и образовательным центром севера Англии. Современный Манчестер — центр тяжелой, химической и машиностроительной промышленности с частичным сохранением старых функций (рыночный центр, торговля хлопком). В нем и вокруг него — в Северо-Западном экономическом районе Англии — сосредоточено 80 % работающих в хлопчатобумажной промышленности и 85 % произведенных пряжи и тканей. С производством и продажей текстиля связана судьба пакистанской общины, за которой утвердилась слава

богатеишей мусульманской общины в стране. К тому же эта община — одна из старейших в Англии, известная здесь с 1930-х годов, когда несколько десятков панджабцев-мусульман прибыло учиться в манчестерский университет. Здесь же, на Оксфорд роуд, в районе университета и технологического института, селились панджабцы, занимавшиеся розничной торговлей. Группа джалландхарских мусульман-разносчиков товаров появилась в Манчестере в 1930-е годы. Английская исследовательница П. Вербнер отмечает их принадлежность к касте арайн. В 1947–1950-е годы в Манчестер прибыли беженцы из Джалландхара, некоторые — транзитом через Фейсалабад. Новые потоки джалландхарцев попали в Манчестер через Малайзию и Сингапур, где те находились на военной службе. Третья волна мигрантов, прибывших в Манчестер, происходит из панджабского г. Гуджранвала и соседних деревень. Эта группа представлена членами касты ткачей — *джулаха*. Они служили в британских войсках на Кипре и после предоставления островной республике независимости оказались в 1960 г. в Британии. По установленному их родственниками и сокастниками маршруту джулаха и *арайн* из Гуджрата и Джелама стали прибывать в Манчестер в 1950-60-е годы.

В настоящее время пакистанцы и другие группы южно-азиатских мусульман компактно проживают в районе университета (Оксфорд роуд и параллельные ей улицы), в районах Левешульм, Рушольм, Виктория Парк к югу от центра города, на севере Манчестера, а также в северном пригороде Рочдейл. Наиболее бедные панджабцы-мусульмане селятся в районах пакистанской концентрации, в то время как их более преуспевающие земляки и сокастники переехали в престижные «белые» пригороды. Подобная практика характерна и для более преуспевающих индийцев, главным образом индусов, концентрация которых в районах первоначального поселения в британских городах уменьшается по мере улучшения их экономического положения и повышения социального статуса в связи с получением высшего образования в привилегированных учебных заведениях. В зоне концентрации пакистанцев вокруг манчестерского университета располагается и ахмадийский анклав. Несколько десятков домов ахмадийцев расположено вокруг небольшого одноэтажного здания их мечети.

Зоны концентрации панджабцев-мусульман и сикхов в Манчестере не совпадают. Сикхи селятся по другую сторону (к северу, а не к югу) от центра города. Однако большинство и тех, и других селится в типичных недорогих домах, построенных в викторианскую эпоху. И те, и другие содержат многочисленные магазины и рестораны. Особую известность среди манчестерцев имеет район Рушольм, где расположено более тридцати пакистанских и индийских ресторанов, рассчитанных как на южноазиатов, так и на коренных британцев.

5. Конурбация Лидс-Брадфорд

Значительная концентрация мусульман южно-азиатского происхождения отмечается в Западном Йоркшире — центре тяжелой промышленности, угледобычи, металлургии, металлообработки, легкой промышленности (шерстемотальное, швейное производство). Особенно значительная группа пакистанцев и бангладешцев проживает в конурбации Лидс-Брадфорд. В районе городов Лидс-Брадфорд сформировался крупнейший в стране район шерстемотальной промышленности, в котором сосредоточено 74% рабочих мест отрасли. Здесь также размещены крупное текстильное машиностроение, паровозостроение. В последние годы наблюдается переориентация промышленности городов на электронику. Тут в межвоенный и послевоенный период было сосредоточено оборонное производство и велось значительное строительство. По этой причине уровень безработицы в Брадфорде и Лидсе до конца 1960-х годов был ниже общebritанского. В Брадфорд и Лидс первые мигранты-пакистанцы — моряки из Ливерпуля, Мидлсборо и Гуллы — прибыли для работы на оборонных заводах. Воспользовавшись низкой ценой на жилье, они покупали дома, которые использовали как своеобразные гостиницы для земляков. Узнав о вакансиях на военных заводах и в строительстве в Брадфорд переехали пакистанцы из Ноттингема, Ньюкасла, Шеффилда, Бирмингема, Лидса и Манчестера.

В то же время в Брадфорде и Лидсе существовали отрасли производства, в которых наблюдался временный спад. Это касалось прежде всего текстильной промышленности. Именно Брадфорд — крупнейший центр шерстемотальной промышленности — привлек фейсалабадцев, имевших опыт работы в текстильном производстве. Фейсалабадцы-предприниматели, используя дешевый труд своих земляков, неформальные источники информации и связи при заключении сделок, сумели возродить и даже несколько расширить текстильное производство города. А расширение производства способствовало появлению в городе новых мигрантов, ведь условия труда и заработка (порой в десять раз меньшие, чем в среднем по стране) были привлекательными только для иммигрантов.

На 1969 г. в Брадфорде проживало около 12 тыс. пакистанцев, из них полторы тыс. чел. были родом из Восточной Бенгалии, 5,4 тыс. — из Мирпура, 3 тыс. — из Чхача, 1800 чел. — из Джелама, Лаялпура (Фейсалабада), Равалпинди, около 300 человек происходили из Пешавара. Большинство пакистанцев работало на предприятиях текстильной промышленности, оборонных заводах, транспорте. В настоящее время в Брадфорде зарегистрированы более 48 тыс. пакистанцев, преимущественно мирпурцев, и 4 тыс. бангладешцев.

В Брадфорде в 1997 г. было зарегистрировано более двадцати мечетей. В Лидсе их семь. Брадфордский Совет мечетей стал одной из самых известных общественных организаций города, получив печальную изве-

стность благодаря «делу Рушди» и другим конфликтам с коренными британцами.

В Бадфорде и Лидсе проживают также около 9 тыс. индусов и 8 тыс. сикхов. Сикхи в Бадфорде живут своеобразной земляческой колонией вокруг улицы Лидс роуд.

В третьем крупном городе Западного Йоркшира — Шеффилде — также существует значительная пакистанская община. В Шеффилде производство стали и машиностроение требовали дешевых рабочих рук. Вакансии, как и в Бирмингеме, Бадфорде, Лидсе, были заполнены в основном пакистанцами.

6. Ланкашир

В Ланкашире угледобыча, металлургия и машиностроение были всегда второстепенными, подсобными отраслями. Основной же здесь была хлопчатобумажная промышленность. Здесь опытные предприниматели-пакистанцы из Манчестера и Лидса выкупили обанкротившиеся предприятия и за счет дешевого труда земляков сумели восстановить оказавшееся в кризисе производство. В Блэкберне сосредоточена основная масса южно-азиатских мусульман Ланкашира. В нем, как и в большинстве других британских городов, пакистанцы и другие «азиаты» компактно проживают в центральных районах (inner city) вокруг улиц Бернли роуд, Роман роуд, Вэлли рэндж и Одли рэндж. В городе зарегистрированы четырнадцать мечетей, а также несколько южно-азиатских мусульманских культурных центров.

7. Глазго. Эдинбург

Среднешотландский экономический район известен как центр угледобычи, металлургии, металлообработки, судостроения, текстильной промышленности, науки и образования. В этом районе, называемом также как Клайдсайд, значительная концентрация пакистанцев отмечена в городах Глазго и Эдинбурге.

В Глазго пакистанцы компактно проживают в центральном районе Гован. Здесь на ул. Гибсон стрит находится несколько десятков индийских ресторанов типа «карри-хаус» (curry-house). В 1960-е годы Глазго был известен как британская столица «карри».

В настоящее время рабочий район Гован остается центром концентрации пакистанцев в Глазго. Однако наиболее обеспеченные из них, подобно манчестерским предпринимателям-пакистанцам, стали переезжать в пригороды — Гиффнок, Ньюлэндс, Ньютон миарнс и Уайткрейгз. Часть их осела в расположенном между Гованом и пригородами Глазго районе Поллакшилдз, ставшем зоной концентрации «азиатского» среднего класса. А район Гован, лишившись наиболее обеспеченной и влиятельной части своих жителей, приходит в упадок. Среди жителей Глазго он считается беспокойным, нежелательным для посещения («no go area»). Мо-

лодежные группировки «азиатов» и других «цветных» контролируют территорию Гована. Борьба между ними часто приобретает межрасовую и межэтническую окраску.

В Эдинбурге пакистанцы расселены дисперсно, однако их присутствие заметно благодаря тому, что эта группа населения владеет многочисленными лавочками, а также частными такси и занимается различными видами мелкого предпринимательства.

Всего в Шотландии, по оценкам специалистов, проживают 30 тыс. «азиатов», преимущественно пакистанцев, половина из которых — самодельное население, в основном хозяева небольших галантерейных лавочек и члены их семей.

Цепной характер южно-азиатской миграции определил концентрацию не только этнических групп, но и земляческих группировок в определенных городах и регионах страны. Так, мирпурцы преимущественно проживают в Бирмингеме, Бадфорде, Бристоле, выходцы из Аттока и Наушера — в Бадфорде и Бирмингеме, переселенцы из панджабского округа Фейсалабад — в пригороде Манчестера Рочдейле, йоркширском городе Хаддерсфилд, в Глазго и Ньюкасле, джеламцы — в Манчестере и в лондонском округе Уолтэм Форест.

Исследователи отмечают характерное для всех групп британцев в последние два десятилетия перемещение части населения с севера на юг. Это наблюдение справедливо и для южно-азиатских мусульман. Особенно отчетливо заметно перемещение их части из района Мидленд в Юго-Восточный район. Тем не менее все перечисленные районы концентрации южно-азиатских мусульман сохраняются.

Несколько сотен семей южно-азиатских мусульман проживает за пределами британских городов, в сельской местности. Это немногочисленные «азиаты», расселенные правительством в «зеленых зонах» и прижившиеся там, либо немногочисленные богачи, предпочитающие жить в усадьбах за городом по примеру высшего класса английского общества. В целом, однако, южно-азиатские мусульмане в Британии — городские жители.

Как уже отмечалось, отказ от «мифа о возвращении» сказался на изменении половозрастной структуры южно-азиатских групп в Великобритании. С 1971 г. по 1981 г. в связи с приездом жен и невест иммигрантов число мужчин на 100 женщин сократилось у индийцев с 210 до 105, у пакистанцев и бангладешцев — с 210 до 121. Демографическая структура индийского, мусульманского и пакистанского населения Великобритании в настоящее время представляется достаточно сбалансированной. В 1991 г. на 77 944 бангладешца-мужчины приходилось 77 269 женщин. У пакистанцев это соотношение равно 245 572 к 230 983 чел. У индийцев — 422 891 к 417 364. Однако если у индийцев и пакистанцев число мужчин и женщин трудоспособного возраста (18–60 лет) приблизительно совпадает, то у бангладешцев число женщин активного трудоспособного воз-

раста в два раза меньше, чем у мужчин. Это говорит о том, что значительная часть бангладешцев оставила своих жен в стране выхода. Бангладешская община может в ближайшее время существенно увеличиться за счет воссоединения семей. Соотношение мальчиков и девочек до 17 лет всех трех национальных групп южно-азиатских мусульман сопоставимо. Приблизительно по 115 тыс. мальчиков и девочек среди пакистанцев не достигли восемнадцатилетнего возраста.

Таблица 5

Демографическая структура южно-азиатского населения
Великобритании (тыс.)

м. — мужчины; ж. — женщины. Составлено по: [Office of Population Statistics 1995, 2: 496–498, table 6].

Возрастная группа	Группа населения	Индийцы, м.	35 тыс. детей этого возраста	У британских бангладешцев зарегистрировано	Бангладешцы, Бангладешцы,	приблизительно по
0—17		1202 тыс. 13	135 тысяч, подавляющее большинство —	не превышает в первых 5 тыс. человек, у вторых —	41	Число пакистанцев и бангладешцев старше 65 лет
18—59		240 тыс.	254 тысячи, находясь в трудоспособном возрасте	108 тысяч, подавляющее большинство —	20	Число пакистанцев и бангладешцев старше 65 лет
59 и старше		35 тыс.	Привез семей определен от отказ южноазиатов от регулярных поездок в страну выхода, покупки там имущества и земли, оказания финансовой	4		

Приезд семей определил отказ южноазиатов от регулярных поездок в страну выезда, покупки там имущества и земли, оказания финансовой помощи родственникам. Произошедшее изменение стратегии способствовало преодолению южноазиатами довольно неблагоприятных для британской экономики 1970–80-х годов последствий. Тогда в стране отмечался упадок производства, рост безработицы. Усовершенствование производства в связи с введением новых технологий также способствовало сокращению рабочих мест и росту числа людей, живущих на пособия. Сокращение производства вело к уменьшению доходов государства и к увеличению нагрузки на его систему социального страхования. Кроме того, меры, введенные странами ОПЕК в 1973 г., вызвали повышение цен на многие основные продукты. Ситуация в ряде стран Содружества и США представлялась многим британцам более благополучной, чем в Соединенном Королевстве. С 1971 по 1983 гг. Британию покинуло больше человек, чем поселилось в ней; 465 тыс. коренных британцев эмигрировали в Австралию, Канаду, Новую Зеландию, США, ЮАР, страны Ев-

ропейского Содружества. Эмиграция из Британии частично снижала социальную напряженность в стране, ибо эмигрировавшие претендовали на высокооплачиваемую и квалифицированную работу. Что касается низкооплачиваемых видов труда, то даже высокий уровень безработицы в стране не означал полного заполнения всех вакансий. По-прежнему многие виды работ, особенно временных, требуют рабочих рук.

В британской (и не только) экономике существует система, при которой даже при наличии резервной армии труда всегда есть временные и непривлекательные вакансии, отражающие значительный дефицит определенных категорий рабочих. При этом перспективность той или иной работы определяют не только и не столько заработная плата, а условия труда, статус, система льгот и условия социальной защиты. По-прежнему в Британии есть нужда во временных неквалифицированных рабочих. Более того, в некоторых случаях, например в ресторанном бизнесе, многие предприятия могут существовать, только применяя нелегальный труд иммигрантов. По данным одного из выборочных исследований, около трети предприятий мелкого бизнеса Великобритании в той или иной форме используют труд нелегальных рабочих, значительно недоплачивая им, не внося за них взносы в фонд социального страхования. Иначе расходы на социальное страхование и налоги сделали бы эти малоприбыльные заведения просто невыгодными. Примечательно, что прибывавшие в Британию в 1980-е годы бангладешцы оставались в значительной массе формально безработными, но находили временный заработок в качестве официантов и других работников в многочисленных «индийских» рестораниках.

Приверженность южно-азиатских мусульман традиционным нормам поведения и образу жизни во многом определяется их экономическим положением и социальным статусом. В то же время особенности быта, культуры, социальной организации меньшинств позволяют им реализовать ресурсы, не использованные коренным большинством, и добиться значительных успехов. Один из главных ресурсов в «азиатских» семьях — бесплатный труд жен и детей. Средний размер пакистанской семьи — 5,7 человека, бангладешской — 5,4, индийской — 4,89, восточно-африканской азиатского происхождения — 4,19, «белой» — 1,5. В пакистанской и бангладешской семье в среднем 3–4 ребенка, из которых обычно один-два уже в состоянии помогать родителям в ведении малого бизнеса.

Как уже отмечалось, число южно-азиатских мусульман Великобритании в 1991 г. определялось в 800 тыс., а всего здесь жило более 1 млн мусульман. (Арабы, малайцы, иранцы, анатолийские турки и турки-киприоты, нигерийцы и др. составляют лишь небольшие общины, 80 % мусульман в Британии родом из Пакистана, Бангладеш и Индии.) В настоящее время в этой стране проживают около 1,5 млн мусульман, четыре пятых которых (т.е. более 1 млн чел.) представлены выходцами из Южной Азии. Мусульманская община Великобритании растет наиболее ди-

намично также в основном за счет южноазиатов, имеющих в настоящее время сбалансированную половозрастную структуру и высокую рождаемость. Английский исследователь Вертовеч определяет следующую динамику роста мусульманской общины королевства:

1950-е годы — 23 тыс.

1961 г. — 82 тыс.

1971 г. — 369 тыс.

1981 г. — 553 тыс.

1991 г. — 1 млн.

Другие группы мусульман в Великобритании

Интерес к мусульманам Великобритании до начала 1980-х годов во многом определялся попытками английских демографов и социологов разделить статистические данные о выходцах из Южной Азии по исповедуемым ими религиям. Однако нельзя игнорировать и проживающих в стране других мусульман — арабов, турок, малайцев, нигерийцев. Специфика британских переписей не позволяет определить точное число мусульман — выходцев из стран Ближнего и Среднего Востока, Малайзии и Нигерии, других регионов, проживающих в Соединенном Королевстве. Оценки, основанные на анализе стран происхождения, позволяют предположить, что на 1991 г. в Соединенном Королевстве проживали 476 тыс. пакистанцев, 160 тыс. бангладешцев, 143 тыс. индийцев, 134 тыс. арабов, 115 тыс. выходцев из «Черной Африки» (прежде всего нигерийцев), 69 тыс. турок (из них — 43 тыс. турок-киприотов), 43 тыс. малайцев.

Присутствие арабских мусульманских общин в Великобритании имеет для южно-азиатских мусульман этой страны первостепенное значение. Ислам возник в Аравии, и аравийские города Мекка и Медина являются священными для всех мусульман. Одна из пяти главных заповедей ислама требует совершения каждым мусульманином паломничества (*хаджа*) в эти города. Кроме того, разбогатевшие благодаря «нефтяному буму» Саудовская Аравия, Объединенные Арабские Эмираты, а до недавнего времени Кувейт, Ирак, Ливия считались главными потенциальными донорами для мусульманских общин Великобритании. Все это в глазах мусульман-индийцев, пакистанцев, бангладешцев придает особое символическое, несоизмеримое с их численностью значение присутствию арабов в королевстве.

Среди мусульман-арабов в Великобритании различают марокканцев, представляющих старейшую мусульманскую общину страны, а также йеменцев, иракцев. Марокканские купцы появились во второй половине прошлого века в Манчестере, а позднее часть их переселилась в Лондон и другие английские города. Перепись 1991 г. отмечает не менее 3 тыс. марокканцев, рожденных в Великобритании. В настоящее время отмечаются их концентрация в районе Северный Кенсингтон и занятость в ре-

сторанном и гостиничном бизнесе в качестве поваров, официантов, портье и т.д. В конце XIX в. в Ливерпуле, Манчестере, Саутшилдсе, Гулле, Кардиффе и Лондоне появились йеменцы. Йеменский порт Аден длительное время находился под контролем англичан. В качестве грузчиков, кочегаров, моряков аденцы попадали на английские суда. Многие из них сошли на берег в английских портах и оставались там в качестве докеров. Нарушение торговых маршрутов в годы двух мировых войн и экономический спад в межвоенный период заставили йеменцев искать другой заработок, вызвали их обращение к мелкой розничной торговле. На 1964 г. в Англии насчитывалось около 10 тыс. йеменцев. В настоящее время их численность определяется в 15 тыс. чел. Наибольшая концентрация йеменцев приходится на район лондонского Ист Энда. В Англии проживают также около 10 тыс. иракцев, половина из которых — мусульмане-шииты. Число египтян-мусульман в Англии оценивается в 7 тыс. чел. Египтяне, так же как и марокканцы, добились успеха в качестве владельцев, управляющих и служащих ресторанов и гостиниц. Известные предприниматели-миллионеры братья аль-Файеды (владельцы парижского отеля «Ритц» и самого фешенебельного лондонского универмага «Харродс») родом из Египта.

Арабские общины Великобритании остаются достаточно закрытыми для исследователей и общественности. Исследователи отмечают некоторые районы их концентрации, адреса арабских частных школ и мечетей, но этого явно недостаточно. За исключением египетских миллионеров братьев аль-Файедов, никто из крупных деятелей арабской диаспоры не выражал публичного интереса к общественной жизни в Соединенном Королевстве. В то же время в Англии, в частности в северном Лондоне, находятся штаб-квартиры ряда запрещенных в арабских странах оппозиционных, в том числе и террористических, организаций. Одна из организаций — «*Хизб-ут-тахрик*» — ведет достаточно активную пропаганду среди южно-азиатских групп мусульман.

Помимо южноазиатов и арабов мусульманский мир Британии включает сомалийцев, турок, малайцев. Эти группы британского населения изучены недостаточно хорошо. Сомалийцы появились в Великобритании в конце прошлого века. Они работали докерами, занимались мелкой розничной торговлей. Значительные группы сомалийцев создали землячества в лондонском Ист Энде, Кардиффе, Гулле. В связи с гражданской войной и американской интервенцией в Сомали в 1990-е годы. Британии достигли новые волны беженцев, несколько омоложившие старые земляческие колонии. В настоящее время сомалийцы составляют второе по значимости после бангладешцев меньшинство в районах Лондонского Ист Энда. Турки также встречаются в районах концентрации других меньшинств. Они селятся компактно в районах недорогого жилья, занимаются пошивом одежды, изготовлением кожаной галантереи. У нас нет сведений о значительной активности турецких религиозных органи-

заций в Великобритании. Несколько мечетей в Лондоне и других британских городах принадлежат турецкой общине. По некоторым данным, в Великобритании также проживают около 25 тыс. шиитов-иранцев. По сообщениям британских исследователей (профессор К. Пич, частная беседа), в Лондоне отмечается появление районов концентрации чеченцев, которые занимаются как мелким легальным предпринимательством (содержат рестораны, лавочки), так и нелегальным бизнесом (рэкет, торговля наркотиками, сутенерство). Никаких достоверных данных по численности и расселению этой группы в Англии, насколько известно автору, опубликовано не было.

Особую группу мусульман составляют чернокожие последователи ислама. Принадлежность к негроидной расе, очевидное внешнее отличие от большинства мусульман и основной массы британцев препятствуют их интеграции с теми и другими. Большинство чернокожих мусульман — нигерийцы (около 100 тыс. чел.). В основном это сунниты, однако есть среди них и ахмадийцы. К чернокожим мусульманам относят себя также афрокарибы — последователи «партии Ислама», движения чернокожих американцев, далекого от собственно ислама. Довольно малочисленную группу мусульман представляют британцы-европейцы, обращенные в ислам. Большинство их — несколько сотен английских женщин, вышедших замуж за мусульман и принявших веру супруга. Остальные — интеллектуалы, пришедшие к исламу в результате духовных поисков, часто после увлечения буддизмом или даосизмом. Число их вряд ли превышает нескольких сотен.

Наличие различных национальных групп мусульман южно-азиатского происхождения предполагает и разнообразие признанных мусульманских правовых школ в стране. Выходцы из Южной Азии преимущественно — ханафиты (ханифиты), марокканцы и нигерийцы-маликиты.

Как мы видим, различные не южно-азиатские группы мусульман в Британии не представляют собой единства и, как правило, являются замкнутыми национальными общинами. Поэтому значение южно-азиатских мусульман как религиозно-культурной общины определяется не только их численным преобладанием, но и большей открытостью британскому обществу. Южно-азиатские мусульмане претендуют на роль представителей всего мусульманского мира. Не случайно в прессе или официальных отчетах они обычно фигурируют как конфессиональная общность, в то время как об арабах, турках, малайцах чаще говорят как о национальных группах. В то же время идеологические движения в исламе, известные в Индии, Пакистане и Бангладеш, имеют своих сторонников и в Великобритании, причем различия между этими движениями могут быть существенными.

Особенностью ислама по сравнению с христианством является отсутствие в нем четко выраженной иерархии служителей культа. Авторитет того или иного религиозного лидера или института в исламе определяются личными качествами человека и особенностями учреждения. Поэтому исследователи очень условно используют обозначения «ортодоксальный ислам» и «секта» в исламе. В случае, когда разногласия между большинством мусульман и какой-то группой очень велики, большинство склонно отрицать за меньшинством права называться мусульманами вообще (как произошло с ахмадийе), нежели понимать его как секту. У нас нет оснований определять как секты основные группы южно-азиатских мусульман в Британии — *барелви* и *деобандхи*. Скорее, это группы традиционалистов и модернистов в исламе. Более традиционно рассмотрение в качестве секты шиитов (с внутренним делением на имамитов и исмаилитов и дальнейшим дроблением последних) и ахмадийцев. Однако представляется возможным рассмотрение всех этих движений в качестве идеологических течений в исламе.

То, что в Великобритании принято считать школой или сектой *барелви*, в Южной Азии является доминирующей формой ислама. В городе Барейли (Рае-Барейли) в Рохиллханде жил видный индийский правовед Маулана Ахмад Раза Хан Барелви (1856–1921). Считается, что он обосновал правильность суннитской формы ислама в том виде, в каком она известна большинству мусульман Северной Индии. Течение барелви известно также как *ахл-и-суннат ва джамаат* («люди сунны»). Барелви считают себя наиболее последовательными суннитами. Они отводят центральное место Корану и преданиям о пророке Мухаммаде — хадисам. Признанная ими школа права — ханифитская (доминирующая на субконтиненте). Ахль-и-суннат верят в особые способности Пророка, в то, что он обладал способностью эманации «света пророка» (*нур-е-наби*), т.е. чудесных качеств, своим потомкам (сейид), к которым причисляли себя все ведущие суфийские шейхи.

Барелви почитают могилы шейхов (особенно основателя ордена *кадирий* Абд ал-Кадир ал-Джилани), приносят им подношения, празднуют дни их памяти (*урс*). В представлениях рядовых мусульман такой шейх — *вали* — посредник между богом и людьми, наделенный благодатью и способностью творить чудеса. Люди сунны отмечают как особый праздник день рождения Пророка Мухаммада (*Ид-и-милад*). Барелви почитают священные деревья и колодцы, носят обереги от нечистой силы, верят в силу заклятий и т.д. Все перечисленное, по существу, было признанной формой суннитского ислама и до периода деятельности Маулана Ахмада Раза Хана Барелви. Примечательно, что в крупнейшем обобщающем труде по индийскому исламу Маррэя Т. Тайтуса [Titus 1979] нет упоминания дви-

жения барелви, а все его характерные черты описаны в общих главах по суннитской общине и культу святых. Нет упоминания течения под названием «барелви» и в обобщающем труде о мусульманах современной Индии **О. Халиди** [Khalidi 1995]. Представляется возможным назвать эту группу традиционалистами. Барелви составляют половину южно-азиатских мусульман Соединенного Королевства. Их численность оценивается в 500 тыс. человек, и они контролируют более половины мечетей страны (около 500). Большинство барелви — кашмирцы.

С традиционалистами тесно связаны суфийские братства (тарикаты). Имамы некоторых мечетей являются одновременно главами местных ветвей суфийских тарикатов. В то же время никакой институализации барелви или их связей с суфиями до последнего времени не наблюдалось. Суфизм («тасаввуф») — многоплановое и мозаичное явление [Акимускин 1989: 3]. Среди двенадцати тарикатов есть и два «индийских», т.е. тех, чья деятельность распространена в основном на южно-азиатский субконтинент — *чиштийе* и *сухравардийе*. Братство чиштийе — самое влиятельное в Южной Азии. В Великобритании наиболее влиятельны шейхи тарикатов *кадиррийе*, *чиштийе*, *накшбанди*, *сухравардийе*, *ни'-ма-туллахи*. Мусульмане-традиционалисты признают суфийских шейхов живыми воплощениями святости, носителями чудесной силы, в которых нуждаются южно-азиатские мусульмане-традиционалисты. Шейхи братства накшбанди пользуются огромным влиянием среди барелви в качестве духовных наставников, посредников при разрешении споров, врачей и общественных представителей. В последнее время в Британии появляются шейхи, рожденные уже в этой стране. Так, популярностью среди барелви пользуется рожденный в Бирмингеме Пир Нур-уль-Актаб Сиддики, сын авторитетного суфия Пира Абдул Ваххаба Сиддики, глава (*гадди*) последователей шейха. Значение этого, как и других суфийских шейхов, для традиционалистов связано с приписываемыми ему особыми способностями. К Пиру Нур-уль-Актабу обращаются за благословением при совершении важных дел, за помощью при болезни. Бездетные женщины просят у него чудесного излечения от бесплодия.

Движение *деобандхи* возникло как реакция на суеверия и предрассудки традиционалистов. Свое название движение получило по городу в Соединенных Провинциях (ныне — штат Уттар Прадеш) Индии. Под этим названием движение известно и в Южной Азии, и в Великобритании. Первоначально оно было также известно под названием «*Анджуман-е-улама-е-хинд*» — «движение улемов Индии». С разделом страны в 1947 г. название деобандхи стало превалировать, хотя в Пакистане, а затем в Бангладеш появились национальные его центры. В Англии организация деобандхи называется «*Джамият-и-улама-британия*». Хотя у его истоков стояли видные шейхи суфийского ордена чиштийе (в частности, шейх этого братства Маулави Мухаммед Касим Нанаутави), движение традиционно считается не связанным с суфизмом.

По примеру Сейида Ахмад Хана, основавшего мусульманский университет в Алигархе, высший образовательный центр для мусульман («Дар ал-улум») создали и более радикально настроенные улемы. Этот центр возник в 1867 г. в округе Сахаранпур Соединенных Провинций Британской Индии. Деобандхский дар ал-улум считается крупнейшим мусульманским высшим учебным заведением Южной Азии и вторым в мире после каирского Ал-Азгара. Последователи деобандхи — выходцы из городских средних слоев, преимущественно мухаджиры, индийцы-гуджаратцы, а также мусульмане-малаялыцы и пуштуны. Численность деобандхи в Великобритании оценивается в 160–170 тыс. чел., однако она растет за счет новообращенных традиционалистов. Дар ал-улум Деобандха готовит имамов, руководящих молитвой во многих британских мечетях. Иногда попытки имамов-реформаторов активнее пропагандировать идеи движения ведет к падению их роли и влияния и часто заканчивается расколом общины. Так произошло, например, в Оксфорде, где в 1980 г. имам призвал верующих к возвращению изначального учения ислама и выступил против культа «святых». Совет общины уволил имама. После ряда внутриобщинных столкновений большинство избрало нового имама, но значительное меньшинство оформилось в отдельную общину, которая в 1984 г. зарегистрировала собственную мечеть. Примечательно, что большинство, характеризуемое как община барелви, обвинило отделившуюся группу в ваххабизме, в то время как последние склонны отождествлять себя с деобандхи, но не с последователями аравийского религиозного реформатора Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба.

С деобандхи Великобритании тесно связана деятельность миссионерской просветительской организации «Таблиги джамаат» («Движение обращения в (истинную) веру»). Датский исследователь Нильсен назвал «Таблиги джамаат» «активным выразителем идей деобандхского движения [Nielsen 1992]. Организация была основана выпускником деобандхского дар ал-улама, бывшим одновременно членом ордена чиштийе и шейхом братства сабирийй Мауланой Мухаммедом Ильясом (1885–1944). Живший в североиндийской мусульманской среде Мухаммед Ильяс был поражен незнанием основ ислама неграмотными рядовыми мусульманами страны. Он стал проповедовать идеи «истинной веры» в том виде, в каком они трактовались в деобандхском дар ал-улауме, т.е. призывал мусульман отказаться от культа святых. Маулана Мухаммед Ильяс предпочитал называть основанное им движение «*Тарик-е-иман*» («Путь веры»), подчеркивая благородство своих целей и ориентацию его деятельности скорее на мусульман, нежели на инаковерующих. Члены общества «Таблиги джамаат» используют некоторые суфийские приемы психологической мобилизации (такие, как *зикр* — повторение имен Бога и религиозных формул). Отмечено сходство «Таблиги джамаат» с суфийскими братствами и в структуре общества, организованного по принципу «учитель–ученики».

Сферой деятельности движения были Северная Индия, Бенгалия, а также Гуджарат и Северо-Западная Пограничная Провинция. В 1970-е годы началось активное проникновение его за пределы индийского субконтинента — миссии «Таблиги джамаат» появились в 30 странах мира (преимущественно там, где присутствовала южно-азиатская диаспора), а в 1980-е годах национальные отделения общества существовали уже в 90 государствах. В Великобритании миссионеры «Таблиги джамаат» активны среди деобандхи, а также среди алжирцев и марокканцев. Некоторые исследователи отмечают успехи этого движения в Алжире, а также во Франции и Бельгии, где оно действует под названием «Foi et Pratique» («Вера и Дело»), Нидерландах и Испании среди мусульман магрибского происхождения. Возможно, это связано с тем, что члены «Таблиги джамаат» хорошо знакомы с методами деятельности суфийских братств, столь популярных в Алжире и Марокко. Если степень проникновения этой организации действительно столь значительна в Магрибе, то их успех должен впечатлять, ибо ими преодолены не только языковые и культурно-бытовые различия, но и различия правовых систем — ханифитской в Индии и маликитской в странах Магриба.

Центр британского национального отделения «Таблиги джамаат» находится в г. Дьюсбери (Dewsbury), недалеко от Брадфорда, известном значительной общиной гуджаратцев-мусульман. Там располагаются Центральная мечеть (Маркази масджид) и религиозная школа, известная как *джамиат талим-уль-мулк* или дар-уль-улум Дьюсбери. Активной миссионерской деятельности Таблиги Джамаат как нельзя лучше подходят обстоятельства «новой иммиграции» в Западную Европу. Другими формами мобилизации своей миссионерской активности являются для таблиги джамаат организации, осуществляющие хадж паломников из Великобритании в Мекку и Медину, международные торговые структуры гуджаратских предпринимателей-меманов, связи университета в Деобандхе.

Если барелви можно условно назвать традиционалистами, а деобандхи — реформистами, или модернистами, то членов движений и отдельных лиц, поддерживающих организацию «Джамаат-е-ислами», в отечественной литературе принято называть коммуналистами или фундаменталистами. Организация «Джамаат-е-ислами» («Исламский комитет») основана Мауланой Абул Ала Маудуди (1903–1979) в 1941 г., когда решением лахорской конференции политическая партия «Мусульманская лига» взяла курс на создание Пакистана. В Пакистане лидеры «Джамаат-е-ислами» были близки к генералитету Зия-уль-Хака. Нынешний лидер организации Миан Тауфаиль Мухаммед приходится ему дядей. Своей целью общество ставит восстановление и поддержание мусульманской морали в обществе.

Английский религиовед Дживс [Geaves 1996] со ссылкой на датчанина Нилсена отмечает, что в Великобритании под контролем Джамаат-е-ислами находятся Исламская миссия в Соединенном Королевстве, орга-

низация «Молодые мусульмане Соединенного Королевства», Мусульманский фонд и т.д. Они формально заявляют о своей организационной независимости, но строятся на тех же принципах, что и «Джамаат-е-ислами», т.е. требуют от членов организаций жесткой дисциплины и следования исламским принципам, считают своим духовным вождем Маулану Маудуди, а своей целью — помощь мусульманам в сохранении религиозно-культурной самобытности. Наиболее значительная из указанных организаций — Исламская миссия. Всего в Соединенном Королевстве насчитывается 39 отделений, 13 центров, 28 мечетей Исламской миссии. Помимо действительных членов Миссии у нее есть ассоциированные члены. Кроме того, большинство прихожан 28 указанных мечетей испытывают влияние миссии. Как правило, число прихожан каждой мечети превышает 500 человек, что с семьями составляет более 1000 чел. Общество находит поддержку главным образом у первого поколения иммигрантов, преимущественно мужчин. В последнее время, однако, отмечаются попытки Миссии работать с женщинами и среди молодежи. Работе с последней уделяют особое внимание отпочковавшиеся от Миссии организации «Исламский фонд» и «Молодые мусульмане Соединенного Королевства».

Приблизительно 15 % мусульман Пакистана, 10 % мусульман Индии и незначительная группа горожан в Бангладеш принадлежит к шиитам. Шииты иначе, чем сунниты, трактуют раннюю историю ислама, утверждая, что потомки Мухаммада имели исключительное право на *халифат*, т.е. на религиозную и светскую власть в общине. Шииты не признают положительной роли халифов Абу Бекра и Омара и многих других сподвижников пророка, отсюда — отрицание авторитета — хадисов, иносказательное толкование Корана, собственные предания (*ах-бар*) о жизни родственников и духовных наследников пророка — имамов, признанных духовными лидерами шиитов. В отличие от суннитов шииты выступают за наследственный принцип передачи власти, признают *иджма* (мнение авторитетных богословов) лишь в том случае, если она совпадает с волей имама. Отрицание шиитами достоверности большинства хадисов, которые являются источником многих суннитских правовых норм, потребовало создания ими собственной системы законов. Соответственно у шиитов возникла собственная правовая школа — джафаритская. Этой правовой школой, в частности, признается временный брак (*сиге*), чего нет у ханафитов, маликитов, ханбалитов, шафиитов. Большинство шиитов верит в законность передачи власти в исламском государстве только прямым потомкам Мухаммада — Али, Хусейну, их наследникам. С течением времени цепь наследования была прервана, и, хотя большинство шиитов верит в возвращение «скрытого» имама, они разделены по вопросу о числе признанных имамов. У *эснаашарийя* («двунадесятники») их 12, у большинства исмаилитов — 7, у ходжа — 47.

Крупнейшая секта шиитов — имамиты или эснаашария. Ислам в трактовке имамитов является государственной религией Исламской Республики Иран. Эта версия ислама популярна также в Ираке. Крупные общины имамитов имеются в ряде других стран: Ливане, Афганистане, Кувейте, Бахрейне, Саудовской Аравии, а также в ряде областей Индии: Ауде (штат Уттар Прадеш), Хайдерабаде (штат Андхра Прадеш). К имамитам относится семья Бхутто, два представителя которой (Зульфикар Али Бхутто и Беназир Бхутто) были пакистанскими премьер-министрами. Имамиты представлены в Великобритании прежде всего иранцами и иракцами, хотя есть они и среди британцев пакистанского происхождения.

В Индии популярны также секты исмаилитов. Исмаилиты — последователи той части шиитов, которые в VII в. признали в качестве преемника шестого имама Джафара ас-Садика его сына Исмаила, а не поддержанного остальными Мусу Касима. Это прежде всего низариты, представленные торгово-ростовщической мусульманской кастой ходжа и балтистанцы, а также мусталиты бохра. После раскола 1094 г., вызванного разногласиями по поводу наследования престола фатимидского халифа имама ал-Мустансира, исмаилиты разделились на две основные группы — низаритов и мусталитов. Большинство индийских исмаилитов, в том числе и ходжа, признают имамами только потомков старшего сына ал-Мустансира — Низара — и по его имени называются низаритами. Главой низаритов считается Ага-хан. Бохра относятся к другой исмаилитской ветви, признающей имамами потомков младшего сына ал-Мустансира — Мустали, и образуют многочисленную и влиятельную общину мусталитов.

Членом касты ходжа был и основатель Пакистана М.А. Джинна. Влияние ходжа в Великобритании достаточно заметно. Они контролируют несколько национальных отделений основанного в 1941 г. в Бомбее ходжа Хабибами банка «Хабиб бэнк». Как в Пакистане, так и среди пакистанцев в Великобритании исмаилиты заметны своей активной и успешной предпринимательской деятельностью. В числе богатейших британцев несколько ходжа — миллионеры Мадхвани, Маджи, Гокаль, Хабибджи, Адамджи. Успех сопутствует ходжа, во-первых, потому, что это, как правило, члены перешедших в ислам отделений торгово-ростовщических каст, имеющих многосотлетнюю традицию предпринимательской деятельности, связи и капиталы. Во-вторых, шииты иначе, чем большинство мусульман, в том числе и южно-азиатских, трактуют понятия обязательной благотворительности (*закат*) и налога на недвижимое имущество (*ушр*), исключая из них «невидимое имущество» — бумажные деньги, векселя, чеки, другие ценные бумаги. Кроме того, шииты считают, что собранный налог на благотворительность должен идти на нужды только своей общины.

Таким образом, «плательщики налога» получают возможность создавать семейные или групповые благотворительные фонды, которые, как

показывает опыт расходования средств подобных фондов, созданных монополистическими семьями Хабибов, Испахани, Адамджи и др., используют в интересах самих же этих групп» [Дорошенко 1982: 164]. Аналогичным образом семейные кланы Тайябджи, Адамджи, Хабибджи и др. крупные предприниматели-исмаилиты избегают сложностей, связанных с запретом в исламе ростовщического процента «риба». Общества взаимного кредита ходжа и бохра оказывают сокастникам кредит без процентов, но часто получают часть прибыли от вложенного в производство или торговлю капитала. Созданные ходжа различные благотворительные комитеты также способствовали беспроцентному кредитованию сокастников. Стремясь воспользоваться всеми имеющимися возможностями проведения бизнеса члены этих каст, в частности, воспрепятствовали вмешательству правительства Зия-уль-Хака в 1979–80 гг. в деятельность банков в рамках провозглашенной им «исламской экономики». В Англии исмаилиты активно прибегают к кредитам строительных обществ и крупных банков, а также к помощи своих кастовых и других организаций, в отличие от суннитов, которые чаще прибегают к услугам внутриобщинного кредита по принципу «камети» (аналог советской «черной кассы»). Ходжа содержат в Британии несколько банков. Один из банков, управляемый кланом Гокалов, из-за махинаций руководства разорился в 1993 г., нанеся огромные убытки тысячам клиентов — британских мусульман.

Несколько особняком среди течений в исламе стоит секта *ахмадийе*¹, которая представлена в Англии множеством организаций, мечетей, издательских фирм. Ахмадийе — единственное из идеологических движений в южно-азиатском исламе, центр которого находится в Великобритании (в местечке Исламабад под Лондоном). Основатель секты Мирза Гулям Ахмад (1835 (1838)–1908) — выходец из богатой панджабской семьи, претендовавшей на происхождение от Тамерлана. Мирза Гулям Ахмад жил в Кадииане (Панджаб), и этот город стал первым центром секты, возникшей из его последователей. Панджаб в конце прошлого — начале нынешнего столетия переживал период идейного брожения. Здесь наблюдались неудовлетворенность экономическим и социальным положением, духовные поиски среди сикхов, мусульман, индусов. Новые идеи реформирования сикхизма получили развитие в движении «Сингх Сабах», а позднее, в 1920-е годы, — в движении «акали». Среди индусов Панджаба активную пропаганду вели активисты реформистского движения «Арья самадж». Активизировалась миссионерская деятельность христи-

¹ До недавнего времени нормой считалось упоминание и второго названия секты — Кадииани — по названию городу Кадииан, где жил и проповедовал Мирза Гулам Ахмад Хан Кадииани. В последнее время в литературе появились сообщения о расколе секты последователей Мирзы Гулам Ахмада, часть которых сохраняет название кадииани, в то время как другие известны как ахмадийе. В Великобритании секта известна только как ахмадийе.

анских священников, особенно среди низкокастовых категорий населения. Именно в свете панджабских реалий, вероятно, и следует понимать учение Мирзы Гулама Ахмада Кадияни. Подчеркивая свою приверженность исламу, точнее единобожию, Мирза Гулам Ахмед достаточно последовательно в духе логики Мухаммеда изложил суть своего учения:

Нет ни одного народа, оставленного Богом (Аллахом) без пророка. Мирза Гулам Ахмед — пророк, данный жителям Панджаба Аллахом. Учение предпоследнего пророка Мухаммада было явлено арабам, но со временем оказалось искажено, подобно тому, что произошло с учениями, посланными через Ибрахима (Авраама) и Ису (Иисуса). Бог явил Мирзе Гуламу Ахмаду истину, заключающуюся в том, что нет необходимости для мусульман совершать хадж в Мекку и Медину. Каждый имеет право на собственную Мекку. Для последователей Мирзы Гулама Ахмада это Сринагар (место, где, согласно одной из легенд, похоронен Иисус Христос, пророк, по учению мусульман и ахмадийе) и Кадиян. Согласно Мирзе Гуламу Ахмаду, нет необходимости вести священную войну (*джихад*) против «неверных», ибо каждому народу дано откровение Единого Бога, и он в разной степени следует этому откровению.

Объявив себя пророком мусульман, мессией иудеев и христиан, аватарой Кришны для индусов, Мирза Гулам Ахмед настроил против себя наиболее консервативных представителей разных религий, но привлек на свою сторону значительную часть обездоленных крестьян и занятых духовными исканиями интеллектуалов из средних классов. Он сумел добиться достаточно благожелательного отношения к себе британских властей и организовать активную предпринимательскую деятельность своей общины, объединенной идеей равенства. Внутриобщинный кредит способствовал развитию предпринимательства, а родственные и кастовые связи определили, в каком направлении будет распространяться влияние секты в странах со значительной панджабской диаспорой, прежде всего в США, Канаде, Восточной Африке. Ко времени смерти реформатора насчитывалось несколько сот тысяч его последователей в Панджабе и несколько международных миссий ахмадийе. В год раскола Индии по религиозному признаку ахмадийцы создали общество «*Тарих-и-джадид*» («Новая эра») и попытались провозгласить собственную республику. Эта попытка не увенчалась успехом, однако в первом пакистанском правительстве Ходжи Низамуддина ахмадийцы занимали ряд ключевых постов. (Мощные антиахмадийские волнения в стране привели к падению этого правительства.)

Третий лидер ахмадийцев Мирза Башируддин Махмуд Ахмед подчеркивает особый характер ахмадийского учения как учения, «которое не может рассматриваться как просто секта в исламе». Необычность секты отмечается и извне. В 1975 г. премьер-министр Пакистана Зульфикар Али Бхутто под давлением общепакистанского антиахмадийского движения «*Хатм-е-набувват*» («Печать пророчеств (=Мухаммад)») объя-

вил секту неисламским меньшинством, а в 1984 г. диктатор Зия уль Хак издал указ, запрещающий членам секты ахмадийе (кадиани) называть себя мусульманами, использовать мусульманскую терминологию и мусульманские молитвы. Позднее за эти «прегрешения» были назначены солидные денежные штрафы и трехгодичный срок тюремного заключения. Подобные репрессивные меры автоматически гарантировали ахмадийцам из Пакистана статус беженцев в Великобритании. Многие перебрались в Англию в 1970–80-е годы. Ахмадийцы все в большей степени становятся новой религиозной общиной, которая растет за счет как естественного прироста, так и прозелитической деятельности среди представителей других конфессий, однако себя ахмадийцы считают мусульманами. Они признают авторитет Корана и Мухаммада, совершают в мечетях пятикратную молитву, празднуют священные для всех последователей ислама дни *Ид ал-фитр* и *Ид ал-адха*, выполняют некоторые другие требования ислама, но, как уже упоминалось, непринятие ими двух из пяти «основ ислама» — признания пророчества Мухаммада последним и совершения паломничества в Мекку — осложняет их отношения с другими мусульманами. Как правило, они молятся в своих мечетях, держатся несколько обособленно, имеют собственные культурные центры.

В Великобритании существуют также организации, связанные с Мусульманской лигой Пакистана и аналогичным движением в Индии. Движение «Нация индийских мусульман» («Мусульманская лига») проявило черты скорее сепаратистской национальной партии, чем религиозного явления. Поэтому члены Мусульманской лиги более активны в комитетах пакистанских общин королевства, нежели собственно в мечетях. Среди пакистанцев существует и поддерживается из Исламабада культ личности Кайд-е-Азама (Вождя нации) Мухаммеда Али Джинны. Пакистанцы Манчестера, например, широко отмечают день его рождения — 25 декабря. Этот культ, однако, имеет светский характер, Джинне не приписывают качеств святого шейха.

Несмотря на частое упоминание британцами *ваххабитов*², непосредственно последователей знаменитого арабийского проповедника Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба Недждского (1703–1797) в Индии почти не было. Впрочем, и сами его последователи возражали против именования «ваххабиты», называя себя единобожцами *муваххидуна*. Несколько ранее проповедей ибн Абд ал-Ваххаба с аналогичными требованиями возвращения к чистому изначальному исламу выступал и выдающийся индийский мыслитель Валиулла Шах (1703–1762). К его учению и обращаются близкие ваххабитам движения, из которых среди южноазиатов Великобритании определенной поддержкой пользуется организация

² Эта традиция имеет давнюю историю. Еще до сипайского восстания британцы ожидали серьезных беспорядков от ваххабитов и рассматривали как таковых Сейида Ахмад Хана из Барейли, других индийских религиозных реформаторов.

«Ахль-и-хадис» («Люди хадисов»). Организация возникла в прошлом веке. С 1912 г. она проводит всеиндийские конференции. Один из лидеров движения Сейед Назир Хуссейн создал медресе для детей членов Ахль-и-хадис — Медресе-Рахманийя. Влияние организации ограничено населением субконтинента и южно-азиатской диаспорой. Национальный центр Ахль-и-хадис находится в Бирмингеме. Организация издает журналы «Сират-и-Мустакин» на урду и «Straight Path» («Прямой путь») на английском языке.

Другое реформаторское движение — «Парвази» — призывает к интерпретации Корана без помощи хадисов. Возможно, существует шиитское влияние на секту. Центр ее находится в Лондоне.

Интеграция Великобритании в Европейское Сообщество способствует консолидации британских мусульман с последователями ислама из Франции, Германии, Нидерландов, в которых живут в общей сложности более 5 млн мусульман. С 1973 г. в Лондоне действует Исламский Совет Европы, созданный в 1973 г. как координирующий орган более 30 центров и организаций в 12 странах Европы. Совет организует конференции по истории ислама и актуальным политическим вопросам, ведет активную пропагандистскую деятельность, издает ряд периодических изданий.

Как мы видим, мусульмане Великобритании представляют собой довольно разнородную общность, состоящую из нескольких национальных групп и ряда общин, придерживающихся того или иного течения в исламе. Самая значительная группа мусульман страны представлена южно-азиатскими мусульманами-традиционалистами, составляющими около половины последователей ислама в Соединенном Королевстве. Однако в целом у южно-азиатских мусульман велико чувство своей принадлежности к исламу, что показывает, в частности, анализ материалов британской прессы.

Для выходцев из Южной Азии в Великобритании ключевой является проблема идентификации, т.е. отождествления субъекта с группой людей, говорящих на одном с ним языке, исповедующих ту же религию, разделяющих с ним особенности быта и культуры. Как процесс отождествления субъекта со своим этносом, в основе которого лежит сопоставление «мы — они», определяет этническую идентификацию российский исследователь Е.М. Галкина. По ее замечанию, «в этническую идентификацию включаются совокупность представлений как об этнообъединяющих, так и этноразграничительных признаках, проявляющихся при определении человеком связей со своим этносом и при сопоставлении «своей» этнической общности с другими» [Галкина 1993]. В близком смысле трактуется понятие самоидентификации, которое употребляется В.А. Тишковым [Тишков 1997] и некоторыми другими авторами как перевод английского «ethnic identity», в значении самоотождествления индивидуума со своей этнической группой.

Мы можем констатировать, что в среде выходцев из Южной Азии происходит самоотождествление субъекта со своей этнической группой, земляческой и конфессиональной общиной, своими согражданами и людьми со сходными антропологическими признаками. В результате процесса расовой, этнической идентификации возникает этническая или иная, допустим, этнорасовая идентичность — отождествление себя с группой, имеющей определенные сходные признаки, осознание родства с этой общностью, противопоставление себя и этой общности всем другим, а на эмоциональном уровне — часто враждебность или недоверие к другим. Очевидно существование классовой и сословной идентификации.

Существуют также случаи, когда группы населения не являются этническими, но воспринимаются как таковые окружающими. Так, например, видный представитель чикагской школы социологии С. Либерсон понимал под этничностью набор характеристик, включающий расовую принадлежность, конфессию, родной язык и культурно-бытовые особенности, благодаря которым индивиды с прочими общими характеристиками (пол, возраст, образование, статус) отличаются друг от друга. Как особые этнографические группы воспринимаются индийцы в США и Великобритании, пакистанцы в Великобритании и Норвегии. Для их обозначения используется экзоэтноним, которым может быть политоним или конфессионим. О пакистанской этничности писал Дахья [Dahya 1974], о «городской этничности» — Коуэн [Cohen 1974]. Наконец, несколько этнографических групп могут разделять многие общие черты быта, культуры. В частности, в отношении индийцев на Фиджи американский исследователь А. Мейер ввел понятие «культурной группы» и выделил три такие общности: выходцы из Северной Индии, Южной Индии и мусульмане. Авторы отечественной монографии «Индийцы и пакистанцы за рубежом» находят такое выделение правомерным. Определение южно-азиатских мусульман в Великобритании как религиозно-культурной общности представляется нам правомерным, ибо все они в той или иной степени разделяют веру в Аллаха и пророчество Мухаммада, следуют общему календарю и справляют ряд общих праздников, придерживаются общих пищевых запретов, предписанных исламом. В то же время множество особенностей культуры и быта, предписаний и суеверий, наконец, их социальная организация объясняются южно-азиатскими корнями проживающих в Британии индийцев, пакистанцев и бангладешцев.

Для выходцев из Южной Азии в Великобритании характерно явление ситуативной (многовариантной) идентификации. Возможно отождествление субъекта со всеми британцами, со всеми выходцами из Южной Азии, со всеми пакистанцами, кашмирцами, мирпурцами, жителями определенной деревни или города, членами определенной касты и т.д. Проблемы многовариантной идентификации разрабатывались американскими социологами Тэджелом и Тэрнером. Опира-

ясь на эти разработки, петербургский этносоциолог М.Э. Коган пишет, что «индивид выступает как член многочисленных групп. Его социальная идентичность складывается из отдельных идентификаций и определяется принадлежностью к различным социальным категориям: расе, национальности, полу, социальному классу, слою и т.д. Поскольку существует множество идентификационных критериев (хотя и ограниченное число социально значимых), личность может идентифицироваться с конкретной группой по одним параметрам и одновременно дистанцироваться от нее по другим» [Коган 1997]. Однако для рассматриваемого случая она имеет особое значение. При чем в зависимости от конкретных внутрибританских и международных событий особую актуальность приобретает тот или иной признак. Представляется, что в современной Великобритании получили определяющее значение три признака: этнорасовый (в британском контексте — расовый, по существу, псевдорасовый); конфессиональный, национальный в западном понимании, т.е. факт принадлежности к гражданам принимающей страны.

Южноазиаты довольно легко и прочно принимали название по стране или региону выхода (мирпурцы, кашмирцы, пакистанцы), по этнорасовой принадлежности (в британской традиции — «азиаты»), по региону выхода (южноазиаты), по гражданству (британцы, англичане, шотландцы). При этом кризиса восприятия не происходило, ибо работал механизм ситуативной идентификации — с местом, регионом, группой, различной в каждой конкретной ситуации.

Как показали данные переписи 1991 г., большинство родившихся в семье, глава которой родом из Южной Азии, определило свою принадлежность к пакистанцам, бангладешцам или индийцам. Однако любое их выступление в прессе и по телевидению отражает твердую уверенность в принадлежности к британцам, тем самым британцам, которых английский исследователь Р. Роуз еще полтора десятка лет назад предлагал в шутку называться «юкейцами» (жители Соединенного Королевства).

Принадлежность к стране выхода еще имеет большое значение для пакистанцев и бангладешцев. Однако даже политоним в случае с пакистанцами (до 1971 г. его составной частью была и нынешняя Бангладеш) имеет конфессиональный оттенок. Название «Пакистан» толкуется либо как страна «чистых», т.е. мусульман, либо, как страна, в которую должны были войти населенные мусульманами провинции Индии: Панджаб, Кашмир, Синд, Пуштунистан (Северо-Западная Пограничная Провинция). Тот факт, что Пакистан возник в 1947 г. как государство индийских мусульман, определил ключевое значение религии в формировании национального (в государственно-политическом смысле) самосознания большинства его жителей. Как замечает российский востоковед А.В. Заболотский, «религиозный фактор, сама принадлежность к исламу граждан Пакистана возведены официальной идеологией и политикой в основной принцип

формирования национального самосознания и играют большую роль в политике и практике государственного строительства и развития, в определении всех форм общественного сознания» [Заболотский 1982].

Целый ряд установок ислама универсален для всех мусульман, и для обозначения всеобщего братства мусульман используется термин «*умма*» (арабск. «община», в современном языке — «нация»). Все мусульмане признают богоданность священного Корана, который, в идеале, они должны по-арабски читать и понимать. Текст Корана, за исключением нескольких мест, по-разному читаемых и трактуемых суннитами и шиитами, един для всех мусульман. Едини для большинства из них и пять основных положений веры: единобожие и вера в особую миссию последнего и самого авторитетного из пророков — Мухаммада; ежедневная пятикратная молитва, соблюдение поста в священный месяц рамадан; совершение в течение жизни паломничества (*хадж*) в Мекку и Медину, уплата налога на благотворительность (*закат*). Связанный с окончанием поста праздник Ид ал-фитр (известный в Южной Азии как Ид-уль-фитр) и день совершения в дни массового хаджа жертвоприношения животного Ид ал-адха (Ид-уль-адха) являются основными праздниками всех мусульман. Мусульмане придерживаются своего календаря, многих норм обычного права, основанного на прецедентах, связанных с деятельностью Мухаммада и первых халифов.

Все перечисленное позволяет некоторым лидерам говорить о единстве мусульман всего мира. Примечательно, что с идеей «мусульманской нации» Мухаммед Икбал выступил в Индии, где большинство составляли индусы, и для мусульман религия была главным фактором идентификации. Индийские интеллектуалы даже призвали остальных мусульман активно изучать арабский язык, но на субконтиненте он по-прежнему остается лишь языком образованной мусульманской элиты. На практике именно особенности обрядов жизненного и календарного цикла, культурно-бытовые различия стали основным разграничительным фактором [Пруссак 1990: 10–11].

Идея «национального ислама» находится в кажущемся противоречии с концепцией «уммы». Она неявно принимается всеми традиционалистами, которые исповедуют ислам в той форме, каким знали его в Индии, Пакистане и Бангладеш: с куклами святых и верой в их магическую силу, множественностью суеверий, приданием авторитета местным праву, семейным нормам, кастовым установкам бесосновательными ссылками на Коран. Более определенно говорят о британской форме «национального ислама» новообращенные европейцы и представители молодого поколения южноазиатов, получившие британское образование. Для тех и других очевидно, что значительная часть обычаев и установок, считающихся в той или иной стране мусульманскими, к изначальному исламу не имеют никакого отношения. Они пытаются конструировать свой ислам, определенно национальный, британский.

Для Британии конфессиональный признак самоидентификации мусульман также становится главным. Специфика употребления термина «умма» в британском контексте заключается в исторически произошедшем отождествлении общины мусульман (*умма ал-ислам*) с местом их обитания (*дар ал-ислам*). Таковой бесспорно не является христианско-атеистическая Великобритания. Достаточно устойчиво у мусульман представление о том, что последователь ислама, проживающий в немусульманской стране, должен при первой возможности из нее эмигрировать. Специфика классификации стран, относящаяся ко времени арабских завоеваний, требует определения Великобритании как *дар ал-харб* — «страны войны». Ряд экстремистских мусульманских организаций призывает мусульман страны начать войну против ее немусульманского правительства. Большинство же мусульман Британии старается избежать жестких формулировок в этом вопросе, ибо они здесь экономические мигранты или потомки таковых, во многом рассчитывающие на поддержку светского государства.

А. Шоу отмечает, что конфессиональный фактор идентификации пакистанцев приобрел особое значение, когда стало ясно, что они останутся в Великобритании навсегда и «миф о возвращении» померк. Кроме того, в силу живучести бытового расизма все южно-азиатские мусульмане часто видятся обывателем как «пакистанцы» («паки») и «черные». Привлекательность же ислама в качестве идентифицирующего признака очевидна. Он служит постоянным источником идентичности для субъекта, потерявшего национальную ориентацию. Концепция «уммы» как вселенской мусульманской общины позволяет новому англоговорящему поколению «южноазиатов» конструировать «британский», или «интеллектуальный», ислам, нежели ориентироваться на «искаженный ислам», признанный старшими. Таким образом, акцентирование религиозного признака идентификации становится важным моментом во взаимоотношениях разных поколений мусульман южно-азиатского происхождения в Великобритании.

Высокая концентрация кашмирцев, панджабцев, бангладешцев в ряде районов британских городов определяет значение этнического признака идентификации, однако усиленное фактом раскола Индии по конфессиональному признаку разделение в этнических группах кашмирцев, панджабцев, бенгальцев ведет к формированию этноконфессиональных общностей панджабцев-мусульман, сикхов и индусов, бенгальцев-мусульман и индусов, кашмирцев-мусульман и индусов.

Британское гражданство приобретает особое значение в связи с самим фактом проживания панджабцев, кашмирцев, бенгальцев в стране, зависимостью всего их образа жизни, занятий, источников доходов от принадлежности к британцам, в связи с переходом молодежи на английский язык как язык общения, а часто превращению его в родной и единственный язык для пакистанской и бангладешской молодежи. Офици-

ально подавляющее большинство выходцев из Южной Азии в Англии имеет британское гражданство и связывает свое будущее и будущее своих детей именно с этой страной. Однако страна происхождения, будь то Индия, Пакистан и Бангладеш, сохраняет свою притягательность в качестве источника большинства правил и запретов, регламентирующих жизнь южноазиатов.

Субъективное представление британцев о множестве рас и о принадлежности к другим расам всех неевропейцев, а порой и всех небританцев и даже всех неангличан сохраняет этнорасовый («расовый») признак как один из основных, а бытовой расизм и социальная сегрегация меньшинств являются важнейшим разграничивающим и отъединяющим признаком. Это, например, отражено в известной английской поговорке «Чернокожие начинаются в Кале» (по английски она звучит еще красноречивее: «Niggers begin at Calais»). Принадлежность к этнорасовому меньшинству акцентируется благодаря системе позитивной дискриминации в «обществе благосостояния». Однако по мере улучшения социально-экономического положения южно-азиатских мусульман и усиления в лице богатых саудовских шейхов альтернативного источника финансовой поддержки отмечается выдвигание религиозного признака как основного в процессе идентификации.

Как справедливо замечает Е.М. Галкина, «не вся область этнических (добавим, и ряда других. — И.К.) связей является осознанной для субъекта — часть этих элементов может формулироваться, существовать и проявляться на бессознательном уровне». Этническая идентичность, по Галкиной, «является динамическим социально-культурным феноменом, формирующимся на когнитивных (познавательных) и аффективных (эмоциональных) представлениях об этнических группах (самоидентификации), возникающих и корректирующихся в реальных актах взаимодействия с более широким контекстом других этнических групп и проявляющихся (сознательно или бессознательно) в реальном этническом поведении» [Галкина 1993: 22].

Интересный материал для исследователя факторов самоидентификации представляют брачные объявления. Их изучение и анализ позволяют рассмотреть многие моменты, характерные для различных групп британского населения. Рассмотрим брачные объявления за 1997 г., опубликованные в британской газете «Asian Times», рассчитанной на выходцев из Южной Азии, проживающих в Англии. Нами отобрано 300 объявлений из приблизительно тысячи, не повторяющих друг друга, данных британцами южно-азиатского происхождения, исповедующими ислам, индуизм, сикхизм, христианство. Как правило, подающий объявление указывает (помимо возраста, пола, черт характера) некоторые особенности своей социально-культурной среды.

Среди индикаторов этноконфессиональной и социальной самоидентификации чаще всего встречаются следующие:

- конфессиональная принадлежность (в данном случае отобраны объявления мусульман), отношение к определенному течению в исламе,
- принадлежность к этнорасовому меньшинству согласно принятой в Великобритании классификации («азиат», «черный»),
- национальность по стране выхода или происхождения (т.е. страны выхода главы семьи), иначе — политоним,
- этническая принадлежность (этноним),
- этнолингвистическая характеристика (родной язык как индикатор обычно указывают мухаджиры — беженцы из Индии в Пакистан и их потомки, как правило, говорящие на урду, имеющие представление о принадлежности к особой общности, которая условно может быть названа этнической группой, поэтому категории этноним и родной язык объединены в одну категорию «этноним»),
- гражданство, город или регион проживания, иногда — специальность или род занятий в случае, если они говорят о высоком статусе.

Почти все мусульмане южно-азиатского происхождения определили свою принадлежность к последователям ислама как главный идентифицирующий фактор. Британский и южно-азиатский характер газеты подразумевает первостепенную значимость британского и южно-азиатского индикаторов, т.е. факторов самоидентификации с обществом, в котором они живут, и к той его категории, к которой их относит местная традиция и с другими членами которой они имеют много общего в плане языка, культуры, быта. Тем не менее 21 человек из 300 подчеркнул и свою принадлежность к «азиатам», а 29 — к британцам. Чрезвычайно важным оказывается фактор приверженности основному течению в исламе — суннизму. Более половины (171 объявление) содержат информацию о принадлежности автора не просто к мусульманам, но к суннитам. Значимым является также национальный индикатор: 69 человек из 300 отметили свою принадлежность к пакистанцам и бангладешцам. Автор одного объявления указал на свое индийское происхождение.

Данные объявлений могут быть избыточными в плане информативности. Так, например, почти не имеет смысла указывать принадлежность к этнорасовой общности «азиаты» в газете, рассчитанной на южно-азиатского читателя. Принадлежность к суннитам автоматически означает приверженность автора исламу. В британском контексте «пакистанец» также будет говорить о мусульманском культурном наследии, ибо даже происходящие из Пакистана христиане и индуисты пакистанцами себя не назовут. Таким образом, при рассмотрении брачных объявлений представляется необходимым отметить частоту употребления не только той или иной характеристики, но того или иного набора характеристик, а также степень его информативности или избыточности информации (и, следовательно, символическое значение некоторых факторов). Более половины авторов указали два или более признака самоидентификации. Рассмотрим их в парах: 161 человек отметил свою принадлежность к мусуль-

манам и суннитам; 62 человека указали свою принадлежность к мусульманам и одновременно к пакистанцам или бангладешцам; 42 автора объявлений указали на свою принадлежность к суннитам и одновременно к выходцам из южно-азиатских стран (Пакистан, Бангладеш). Факторы принадлежности к одной из стран выхода, этнической группе или касте остаются важными для многих авторов объявлений, преимущественно представителей второго поколения южноазиатов, родившихся уже в Британии (возраст — 18–45 лет). Однако главным фактором самоидентификации для них, как мы можем видеть, является их принадлежность к исламу и определенному течению в исламе.

Насколько можно судить из материалов рассмотренных объявлений, самосознание их подателей определяется прежде всего принадлежностью к мусульманам. Однако осознание субъектом себя как части конфессиональной общности еще не означает автоматического признания его таковым окружающими. Важным индикатором принадлежности субъекта к той или иной конфессии является его религиозное поведение. В условиях немусульманской по преимуществу страны последователи ислама сумели воспроизвести основные элементы бытовой культуры и праздничной обрядности, имеющих передне-азиатские (исламские) и южно-азиатские корни.

*Бытовая культура и праздничная обрядность мусульман
южно-азиатского происхождения в Великобритании*

Важными критериями религиозности являются религиозное сознание и религиозное поведение. Вера в Аллаха, его всемогущество и всезнание, предопределенность Аллахом всего происходящего, загробную жизнь, бессмертие души определяют многое в поведении мусульман, в том числе и южноазиатов. Культовое поведение предусматривает посещение богослужений, участие в них, отправление религиозных обрядов и празднование религиозных праздников, совершение культовых действий в домашних условиях. Внекультовое поведение связано с сочинением религиозных произведений, преподаванием богословских дисциплин в духовных учебных заведениях, религиозным воспитанием в семье. Важной частью жизни человека является также культурно-бытовая сторона, которая не всегда связана с исповедуемой религией, но и в этом случае обычно получает освящение и новое объяснение с помощью и для нужд последней.

Большинство торжественных событий в жизни южно-азиатских мусульман отмечается ими в мечети. Мечеть играет первостепенную роль как центр религиозной и общественной жизни, культурного пространства в районах, населенных индийцами, пакистанцами и бангладешцами. При мечетях обычно состоят неформальные служители — имамы или муллы. Имамом, т.е. председательствующим на молитве, формально мо-

жет быть любой мусульманин. Однако возлагаемые на него функции (обучение детей арабскому языку и комментирование Корана, решение споров, определение времени молитвы и руководство ею) заставляют имама отдавать все свое время исполняемым обязанностям. Вместе с тем и в Южной Азии, и в Великобритании имамы, или муллы (моулави), — в массе своей малообеспеченные люди, живущие за счет приношений прихожан, как правило, нерегулярных. Причем в ряде случаев, как произошло, например, в Оксфорде, попечительские комитеты мечетей, состоящие из наиболее богатых мусульман города, выписывали имама из Пакистана, назначали ему символическое пособие и в случае недовольства им без проблем заменяли его другим. Поскольку дело имама считается общественным служением, то никаких контрактов он не подписывает и в случае увольнения опротестовать решение попечительских советов не может.

Помимо собственно имамов авторитетом среди большинства мусульман Великобритании пользуются суфии (*машаихи, шейхи, тиры, миры, ишаны*), богословы (*улемы, муфтии*), учителя (*мударрисы*). Большинство имамов сочетают функции священника и учителя. Что касается мусульманских богословов и правоведов, то их роль невелика из-за светского характера Англии (при формальном доминировании англиканства). Все эти деятели, тем не менее, так или иначе связаны с мечетями. Суфийские обители (*ханака*), мусульманские школы и колледжи (мактаб, медресе и дар-ул-улумы) строятся поблизости от мечети.

Приверженность традиционной культуре отмечается у мусульман-индийцев, пакистанцев, бангладешцев в одежде, пище, оформлении интерьера дома, гигиенических правилах и т.д. Некоторые аспекты этой темы, связанные с семьей и другими объединениями родственников, обсуждались во второй главе.

Важнейшие праздники жизненного цикла у южно-азиатских мусульман в Великобритании отмечаются согласно общемусульманским установкам, однако ряд торжеств восходит к общей южно-азиатской традиции. Большое значение уделяется астрологии. Время зачатия ребенка стараются подгадать с учетом расположения звезд. Бесплодные женщины ищут помощи не только у врачей, но и у святых людей, колдуний. Некоторые отправляются в далекое путешествие на индийский субконтинент, к местам, где похоронены великие суфийские шейхи и другие «святые люди». Особой популярностью у бездетных женщин пользуется *дарга* (усыпальница) шейха суфийского ордена Салима Чишти в Фатехпур Сикри близ Агры в Индии, а также могила святого Шейха Алама в Ахмадабаде и Миран Сахиба в Андже (Индия), Шаха Васавы в Белуджистане (Пакистан). Беременной женщине и новорожденным детям вручаются различные амулеты-обереги с изречениями из Корана, часто полученные из рук суфийского шейха и известные как «*тавиз-ганда*». Все сказанное относится к традиционалистам-барелви. Деобандхи принци-

пиально не признают ни чудесных способностей местных или субконтинентальных святых, ни чудодейственных могил и других святых мест.

При родах и во время таких важных церемоний в жизни ребенка, как срезание пряди волос или обрезание мальчика, большое значение придается цирюльнику и его жене. Однако в Манчестере или Бирмингеме за обрезание не возьмется ни один владелец салона причесок. Некоторые *наи* (члены касты цирюльников) приглашаются в дома богатых британских мусульман из родных деревень субконтинента подобно тому, как в индусские дома приглашают на важные церемонии домашнего жреца *пурохита* из Индии. Поскольку выходцы из Южной Азии живут в Британии в ином социокультурном окружении и занимают там определенную экономическую нишу, то для выполнения определенных ролей они вынуждены вызывать родственников и знакомых из страны выхода. Примечательно, что необходимая при любом значительном семейном празднике раздача милостыни бедным трансформируется в пересылку суммы денег на нужды бедных в родной деревне.

После рождения ребенка, особенно мальчика, устраивается празднество в его честь, на которое приглашаются родственники и соседи. Согласно мусульманской традиции, глава семьи или еще кто-то из родственников-мужчин должен прочесть новорожденному в ушко кораническую суру «*фатиха*». В этот и другие семейные праздники исполняются религиозные гимны «*нат*». В день рождения ребенка или в течение недели после этого события ему дается имя, по случаю чего родным и знакомым рассылают сласти. Детям дают традиционные мусульманские имена. Их могут назвать в честь пророка Мухаммада, одного из суфийских шейхов или кого-то из родственников. Часто выбор имени связан с днем недели, в который родилось дитя. Практиковавшийся до недавнего времени в Южной Азии обычай давать детям имена уничижительные, дабы избежать сглаза, среди британцев мусульманского происхождения замечен не был. Примечательно, однако, употребление южноазиатами мусульманского происхождения второго поколения христианских имен и их уменьшительных форм вместо или наряду с именами, данными при рождении, например, Бобби Сайид, Пол Ахмад, Ник Мухаммед.

Важный праздник в жизни семьи — день обрезания (*кхатна*, *суннат*, *тохару*) сына. Обрезание даже в Великобритании совершает по возможности член касты цирюльников. В этот день близких родственников и соседей родители ребенка приглашают к себе домой, а остальных родным и знакомым посылают угощения — различные сладости. Как большой праздник в его жизни отмечается день завершения юношей первого чтения Корана. Для девушки же главный праздник жизни — свадьба. До этого времени девочек родители часто отправляют в страны выхода, чтобы их характер и достоинство не испортили британские нравы. За невесту полагается требовать выкуп (*махр*, *садака*, *нухль*). Среди мирпурцев и кашмирцев популярны кросскузенные браки, а также браки по обмену,

предполагающие женитьбу брата невесты на сестре жениха. Такие браки ведут к уменьшению свадебных расходов и укрепляют межродственные связи. Однако даже в таком случае затраты на приглашение гостей (родственников и соседей) значительны. Существенные расходы по случаю семейных торжеств имеют большое значение для поддержания статуса домохозяина.

Большим событием для каждого мусульманина является паломничество (*хадж*) в священные города Мекку и Медину. В идеале каждый мусульманин должен совершить хадж хотя бы единожды. Обычно хадж совершается в благодарность за «божью милость», в ожидании такой милости или как своеобразная подготовка к завершению земной жизни.

Чрезвычайно важная установка ислама — захоронение покойника в течение суток. Это обстоятельство, с одной стороны, препятствует проведению медицинской экспертизы в случае насильственных смертей, с другой — требует создания мусульманских кладбищ или мест погребения мусульман на общих кладбищах. Тело умершего приносят домой, омывают, мужчины и женщины семьи заворачивают его в белую ткань (*кафан*) во время общего семейного моления, затем относят в мечеть или на кладбище, где перед погребением снова читают молитву. Тело помещается в яму лицом к Мекке, могильная насыпь должна быть невысокой и не иметь надписи. До сих пор достаточно распространена практика отправки тела покойного в Пакистан и Бангладеш для захоронения в родной земле. Однако жесткие временные рамки захоронения и оседание родственников, часто целых больших семей и кланов, в Великобритании ведет к созданию у мусульман собственных кладбищ в Англии.

Мусульмане южно-азиатского происхождения придерживаются традиционного мусульманского летоисчисления и календаря. Летоисчисление они ведут от года *хиджры* — переселения Пророка Мухаммада из Мекки в Медину (622 г.). Европейские летоисчисление и календарь общеизвестны на индийском континенте, тем более они общеприняты в самом Соединенном Королевстве, поэтому обычным является дублирование европейской даты (года, дня и месяца) в газетах, публицистических и пропагандистских изданиях южно-азиатской диаспоры. В то же время даты мусульманских календарных праздников, скользкие по отношению к европейским, публикуются как в прессе южно-азиатской диаспоры, так и в центральных общebritанских газетах и различных справочниках.

В основу календаря лунной хиджры положен год, состоящий из 12 месяцев. Лунный месяц ограничен двумя новолуниями, т.е. составляет 29 суток 12 часов 44 мин. 3,8 сек. Для простоты часть месяцев имеет 30 дней, а часть — 29. Поскольку между мусульманскими странами нет жесткой договоренности о чередовании месяцев с 29-ю или 30-ю сутками, то возможны различия на 1–2 дня между календарями выходцев из Южной Азии и других мусульман. Более того, отсчет дней праздников

ведется от начала месяца — новолуния, которое определяется визуально, что вносит дополнительные искажения. Таким образом, даже религиозные праздники представители разных национальных общин могут отмечать в разные дни.

*Участие мусульман южно-азиатского происхождения
в британской политической жизни*

Решение выходцев из Южной Азии остаться в Великобритании навсегда и связанное с этим воссоединение семей и появление нового поколения породили ряд проблем для них самих и для окружающего населения. Для южноазиатов, практикующих браки по договоренности родителей, актуальна проблема иммиграционных законов. У них также возникли особые требования и нужды, связанные со спецификой традиционных быта и культуры. Определяемые религиозными верованиями и культурно-бытовыми особенностями пищевые запреты, ограничения и особые нужды в режиме труда и системе образования способствовали мобилизации южноазиатов, созданию ими земляческих организаций, активному лоббированию своих интересов в местных органах власти, их активизации на парламентских выборах.

Право голосовать и быть избранными имеет подавляющее большинство граждан Великобритании и Содружества при условии, что они находятся в период выборов в Соединенном Королевстве и зарегистрированы на ближайшем избирательном участке. Уже в конце XIX в. в прессе появлялись сообщения об участии в голосовании индийских аристократов и студентов. Более того, в 1892 г. индеец Дадабхай Наороджи был избран в Палату Общин.

Как уже отмечалось в первой главе, в ряде городов Великобритании наблюдается высокая концентрация выходцев из Южной Азии. Этим и определяется значение южно-азиатского голоса на выборах в местные и центральные органы власти. Ныне действующая в Англии мажоритарная система предполагает победу в избирательном округе того кандидата, который наберет хотя бы на один голос больше, чем другие претенденты на место в Вестминстерском дворце. До последних десятилетий в стране прочно доминировала система, при которой за право сформировать правительство реально боролись две ведущие партии. Одному из британских премьер-министров XIX в., лорду Солсбери, приписывают формулировку «великого закона маятника» британской политики, т.е. предположения, что во время парламентских выборов английские избиратели пожелают заменить одну наскучившую им политическую партию другой [Сэмпсон 1975: 49]. Хотя до последнего времени консерваторы и лейбористы привлекают основную массу британских избирателей, избирательный корпус этих партий меняется. Приблизительно в одной пятой округов страны (т.е. в 100–150 из 659) большинство избирателей

не испытывает преданности ни к одной из партий в силу своего классового происхождения. Видимо, не случайно число маргинальных округов совпадает с числом округов со значительным «цветным» населением. О том, что это так, говорит активная борьба всех крупных парламентских партий за голоса меньшинств.

В каждом парламентском округе Великобритании проживают приблизительно 60 тыс. избирателей. В 100 избирательных округах зарегистрировано более чем по 10 тыс. «цветных». В них этнические меньшинства составляют более 10 % избирателей. В 20 округах голос меньшинств является решающим, ибо они составляют более половины электората. Половина из этих 20 округов имеет южно-азиатское большинство в «цветном» населении, в остальных десяти южноазиаты также очень влиятельны. В Лестере большим влиянием пользуются индусы и джайны, в лондонском районе Саутолл — сикхи. Значение голоса «азиатов» и мусульман важно также потому, что их особые интересы, определяемые религиозными установками, спецификой культуры и быта не связаны непосредственно с классовой позицией этих групп. Их отличает способность в массе изменить политическую ориентацию в зависимости от субъективных факторов, а также лояльность к кандидатам общего с ними происхождения.

Традиционно лейбористы проводили более либеральную политику по вопросам иммиграции и были более склонны к назначению своими кандидатами представителей меньшинств, чем консерваторы. Этим объясняется и традиционная поддержка южноазиатами лейбористов. Однако обострение соперничества между партиями повлияло на более активное привлечение тори голоса «цветных» избирателей и выдвижение ими в качестве кандидатов на место в парламенте представителей меньшинств. Более того, становление южно-азиатского, в частности индийского, бизнеса отмечено ростом числа «азиатов», поддерживавших тори на выборах. Если на всеобщих выборах 1983 г. 83 % индийцев поддерживали лейбористов на выборах в местные органы власти, то в 1987 г. голосовавших за лейбористов было всего 67 % [2], еще более значительный крен вправо отмечен на выборах 1992 г. Как пишет Робина Дам, обозреватель журнала «Индия тудэй», «преуспевающие индийцы обратились в сторону консерваторов, полагая, что (политика) тори способствует улучшению экономики, лучшему (положению) с налогами, улучшению (их) бизнеса» [3]. В значительной степени это относится и к пакистанцам, в меньшей степени — к бангладешцам, которые как квартиросъемщики муниципального жилья и получатели пособий больше надеются на социальную поддержку государства, обещанную лейбористами. Не последнюю роль в поддержке частью южноазиатов тори сыграло умелое создание имиджа человека из народа лидеру консерваторов Джону Мейджору. Однако репутация консерваторов в 1996–97 гг. была порядком подмочена серией скандальных сообщений о коррупции среди мини-

стров. Лейбористы, в свою очередь, удачно использовали известное недовольство «азиатов» [4] по поводу существующей системы иммиграционного контроля. Не случайно о намерении упростить процедуру контроля, пересмотреть «правило изначальной цели» и предоставить право апелляции при отказе министр внутренних дел тогда еще «теневого кабинета» лейбористов Джек Струу заявил на предвыборном митинге в округе Вулвергемптон Саут Вест. Округ имеет значительное «азиатское» население, но при этом его представляет консерватор Баджен, чьим предшественником здесь был печально известный Инок Пауэлл. Лейбористы также обещали провести реформу «государства благосостояния» в сторону сокращения его расходов на непосредственные выплаты пособий и использование различных стимулов, способствующих поиску работы официально зарегистрированными безработными, подростками и родителями-одиночками. Примечательно, что против упрощения иммиграционного контроля высказались многие опрошенные газетой «Дейли телеграф» «азиаты».

На всеобщих парламентских выборах 1992 г. в парламент от лейбористов попали три «азиата» — Пьяра Хабра, Кейт Ваз и Ашок Кумар. Индиец Нирдж Дева победил на тех же выборах, выступая кандидатом от консерваторов.

Последние всеобщие парламентские выборы состоялись 1 мая 1997 г. Как известно, они примечательны тем, что лейбористы нанесли на этих выборах сокрушительное поражение консерваторам, в то время как либеральные демократы также добились небывалых успехов, вызвавших к жизни дискуссии о конце эпохи фактической двухпартийности в стране. Согласно результатам выборов, лейбористы, за которых проголосовало около 45 % избирателей, получили 419 из 659 мест в нижней палате парламента. Консерваторы, получив на выборах почти треть голосов, смогли победить лишь в четверти округов и провести 160 своих кандидатов в Палату Общин. Либеральные демократы получили 17 % всех голосов и 6 % мест в парламенте (46). Кроме того, в Шотландии и Уэльсе успеха добились националистические партии. Поражение консерваторов и победа на выборах в мае 1997 г. лейбористов не была, конечно, результатом привлечения только голоса меньшинств. Но борьба всех партий за голоса, включая голоса меньшинств на последних выборах, была чрезвычайно напряженной, что видно по числу кандидатов — «азиатов» и мусульман от разных партий, количеству публикаций на данную тему и частоте высказываний и действий лидеров партий, рассчитанных именно на рассматриваемую часть электората.

Перед выборами мая 1997 г. премьер-министр Джон Мейджор совершил с пропагандистскими целями турне по странам Южной Азии. Лидер лейбористов Энтони Блэр с той же целью посетил центральную лондонскую мечеть в день завершения рамадана и обратился к мусульманам с поздравлением по случаю праздника Ид ал-фитр. Лидер либеральных

демократов Пэдди Эшдаун напомнил избирателям, что родился в Дели и учился в Гонконге. Все три лидера обратились к избирателям-«азиатам» со специальными заявлениями. От всех трех крупнейших партий были выдвинуты кандидаты-южноазиаты.

Механизм работы парламента и партийных фракций в нем определяет приоритет внутрипартийной дисциплины при голосовании. Парламентарии получают наказания от избирателей и по их просьбе могут сделать запрос правительству или поставить вопрос на голосование. Голосуют же депутаты парламента по тому или иному вопросу, как правило, в соответствии с решением их партийного руководства. Данное обстоятельство определило не только заинтересованность южноазиатов в результатах выборов и их активное участие в них, но и выдвижение кандидатов из своих рядов. Всего на выборах было выдвинуто 34 кандидата от «азиатов». Четверо из них представляли «азиатские» цитадели» (так в прессе обозначаются округа, где «азиаты» решают судьбу выборов) и победили. Пьяра Хабра, Кейт Ваз и Ашок Кумар сохранили свои парламентские мандаты. Консерватор Нирдж Дева потерпел поражение на выборах 1997 г. Сикх Марша Сингх одержал победу на выборах в округе Брайфорд Вест, пакистанец Мохаммед Сарвар — на выборах в округе Глазго Гован.

Впервые на выборах 1997 г. место в парламенте получил мусульманин. Сам факт его избрания говорит о возрастающей роли мусульман Британии, требующих своего представительства в парламенте. Мохаммед Сарвар (45 лет, родом из Пакистана, отец четырех детей) является директором сети оптовых магазинов в Шотландии. Он занимает ряд постов в организациях пакистанской диаспоры. Вероятно, баллотировавшись кандидатом в парламент, Сарвар заботился о повышении престижа. Трансформация богатства во власть — явление, характерное для южно-азиатской политики. Этого шага, очевидно, от Сарвара ожидали и земляки.

В партию лейбористов Сарвар вступил незадолго до выборов, причем до этого публично обсуждал возможность своего выдвижения кандидатом в парламент от Шотландской Национальной Партии. Округ считается «надежным» для лейбористов, имевших в нем до последних выборов преимущество в пять с половиной тысяч голосов. В ходе предварительной селекции Сарвар победил ряд других кандидатов, включая «азиатов». Однако уже на этом этапе его избранию препятствовал влиятельный клан Хаков, владельцев другой сети магазинов оптовой торговли. Сразу после выборов Сарвара членом парламента от лейбористов в районе Глазго-Гован, более трети населения которого пакистанцы, в этом шотландском городе разразился скандал. Кандидата-миллионера обвинили в даче взятки. Сарвара лишили права представлять лейбористов, а через полгода и полномочий парламентария, после чего дело о подлоге и нарушении процедуры выборов было передано в суд. Материал, который всплыл во время скандала, позволяет рассмотреть механизм мани-

пулирования голосами земляков, столь характерный для избирательной практики всех стран Южной Азии.

Сразу после объявления даты выборов в лейбористский комитет округа поступило несколько сотен заявлений и денежных взносов от пакистанцев-жителей района Гован. Несмотря на нарушение процедуры, большинство заявлений о приеме в партию было принято к рассмотрению, кандидатам были выданы членские билеты, и образовавшимся большинством был выдвинут лейбористский кандидат Мохаммед Сарвар. Поводом к отставке кандидата стал получивший огласку случай передачи пяти тысяч фунтов кандидату от другой партии Бадар Исламу, по утверждению Сарвара, в качестве займа и по просьбе этого кандидата. Взаимные упреки и интриги внутри пакистанской диаспоры Глазго привели к потере мусульманами представительства на уровне парламента. В других округах с южно-азиатским доминированием мусульманам не удалось провести своего кандидата.

Отсутствие парламентария-мусульманина от районов с пакистанским большинством в Маннингеме (Брадфорд) и с бангладешским доминированием в Тауэр Хамлетс (Лондон) можно объяснить рядом причин. Во-первых, традиционно поддерживаемые меньшинствами лейбористы разыграли новую карту — «гендерную». Небывалое число депутатов-женщин нашло поддержку у прекрасной половины британского населения, в том числе среди пакистанок, бангладешек, индианок. Мусульмане оказались разобщены по вопросу о поддержке явных победителей, пренебрегших их кандидатом, либо потенциально проигрывающих в масштабах страны тори. Во-вторых, возможно, проявились элементы скрытого расизма либо сознательной борьбы с лоббизмом. Каковы бы ни были мотивы, правительство изменило границы ряда избирательных округов и упразднило некоторые из них так, чтобы разбить, где возможно, компактное большинство «цветных» на несколько участков, где их голос оставался влиятельным, но не мог быть решающим. В-третьих, сами кандидаты-мусульмане не сумели грамотно организовать избирательную кампанию, полагаясь на безоговорочную лояльность братьев по вере. И, наконец, противники кандидатов-мусульман (в данном случае лейбористы против консерваторов) сумели мобилизовать в свою поддержку другие конфессиональные меньшинства южноазиатов, рассчитывая, что такой кандидат в некоторой степени все-таки отражает интересы меньшинств.

Рассмотрим ситуацию в двух наиболее значимых округах — Бетнал Грин (Тауэр Хамлетс, Лондон) и Брадфорд Вест (Брадфорд, Зап. Йоркшир).

В округе Бетнал Грин 26 % избирателей составляют «азиаты» (подавляющее большинство — бангладешцы). На предыдущих выборах лейбористы имели в округе большинство в 28 %. До конца марта лейбористы не называли своего кандидата в округе. Консерваторы назначили здесь своим кандидатом бангладешца (Кабир Чаудхури). Бангладешец Сайид Нур-

уль-Ислам представлял в округе либеральных демократов. Уже перед самими выборами кандидатом от лейбористов в округе была назначена Уна Кинг, представительница «цветного» населения и женщин. Поэтому бангладешским активистам было трудно опротестовать решение лейбористов. Кроме того, большинство избирателей округа живет в муниципальных домах. Только лейбористы предложили программу поддержки системы муниципального жилья, гарантировав себе голоса избирателей из центральных районов в большинстве старых городов страны.

В округе Бадфорд Вест проживает до половины мусульман города, прежде всего мирпурцы. Это Маннингэм и прилегающие к нему районы террасных викторианских домов. Бадфорд Вест относится к числу так называемых «надежных» округов для лейбористов. Бадфорд, как и почти весь регион графств Западный и Южный Йоркшир, а также Манчестер и Мерсисайд традиционно верны лейбористам. Поэтому номинация лейбористами своего кандидата обычно решала судьбу выборов в городе.

Лейбористы не раз разыгрывали в Бадфорде этническую карту. Мэром города долгое время был кашмирец (мирпурец). На выборы 1997 г. представителем от лейбористов был назначен партийный функционер сикх Марша Сингх. На этот выбор, видимо, повлияли определенные представления англичан о южноазиатах как некоей одной расе. С учетом роста в стране настороженности к исламу и мусульманам, а также в связи с печальной славой Бадфорда как очага мусульманских волнений лейбористы, вероятно, не хотели осложнений на национальном уровне, предпочтя иметь кандидата-мусульманина от другого округа. Сами мусульманские активисты не сумели мобилизовать оппозицию принятому сверху решению. Видимо, по заранее разыгранному сценарию перед самими выборами Макс Мадан, несколько лет представлявший Бадфорд Вест в парламенте страны, заявил о том, что не будет переизбираться. Ряд авторитетных мусульман уже занимали посты в местной администрации и не успели их покинуть. Ни один из них не успел или не захотел выступать также и независимым кандидатом. С учетом традиционного доминирования лейбористов в городе шансы Мухаммеда Рияза, кандидата от консерваторов, оказались невелики, так же как и у мусульманина-кандидата от либерал-демократов. Перед выборами 1997 г. другой округ, где доминировали пакистанцы, — Бадфорд Университи — был расформирован. Его избиратели оказались разделены границами новых образований, что помешало консолидации мусульман Центрального и Южного Бадфорда.

Действия лейбористов на выборах 1997 г. вызвали, однако, серьезные возражения не только у мусульман. В ходе предвыборной кампании в Комиссию по расовому равенству не раз поступали и от других «азиатов» жалобы, что даже в маргинальных округах лейбористы выступают со списками кандидатов исключительно из женщин, игнорируют интересы этнических меньшинств и блокируют, используя различные изби-

рательные механизмы, выдвижение кандидатов от южноазиатов в Центральном Мидленде и других районах их значительной концентрации. Изменения границ округов часто позволяют менять представительство той или иной группы избирателей. Они производятся правительством, но выражают интересы не столько правящей партии, сколько элиты, единой и общей для всех близких к власти партий. Реорганизация четырех округов Бирмингема (Лэйдивуд, Перри Барр, Спаркбрук и Смоллхит) в три расценивается как удар по представительству во всех партиях южноазиатов, традиционно доминировавших в двух последних районах. Кроме того, эта мера привела к техническому выбытию из списка четырехсот потенциальных кандидатов, чьи дома оказались за пределами округа. По утверждению членов меньшинств, это преимущественно представители кашмирской диаспоры. В 1992 г. представители кашмирцев из Спаркбрука и Смоллхита не смогли выдвинуть своего кандидата в округах из-за противодействия профсоюзов.

Голоса меньшинств играют важную роль в политике лейбористов. В 1960–70-х годах лейбористы столкнулись с проблемой, связанной с этнорасовыми взаимоотношениями. Иммигранты из Вест-Индии требовали своего представительства в партийном руководстве и парламенте, но попытка выдвинуть «черного» лейбориста доктора Дэвида Питта в парламентарии от «надежного» лейбористского округа Клэпхэм (Clapham) завершилась в 1970 г. его поражением, что свидетельствовало о силе расовых предрассудков даже среди сторонников лейбористов.

Почти десятилетие лейбористы воздерживались от выдвижения «цветного» кандидата. На выборах 1979 г. единственный «цветной» лейборист был назначен кандидатом от округа, в котором партия не имела шансов победить. В начале 1980-х годов усиление левых в партии способствовало поддержке руководством идеи расового представительства, но неудачи лейбористов на выборах 1983 г. привели к критике этого крыла и усилению центристов. С 1987 по 1993 гг. действовала система коллективного членства и представительства через профсоюзы и другие организации, которые видели в «цветных» традиционных штрейкбрехеров и не поддерживали их кандидатов. Реформы 1990-х годов в лейбористской партии способствовали ее переходу от опоры на рабочий класс и тредюнионы к созданию широкой коалиции «радуги», члены которой объединились в поддержку цветных и сексуальных меньшинств, женских организаций, за защиту окружающей среды и т.д.

Стратегия борьбы за «этнический» голос требовала создания механизма, препятствующего использованию партии как ширмы в интересах одной из поддерживающих ее организаций или лоббистских групп, ибо опыт взаимоотношений с членами партии и парламентариями от округов со значительным ирландским населением в 1920–50-е годы и от «черных» округов Большого Лондона позволил лидерам лейбористов осознать опасность «этнического энтризма» как движения, имеющего собственные цели, часто отличные от «социалистических».

Учитывая факты энтризма этнических и этнорасовых групп, на национальной конференции партии в Манчестере в 1994 г. лейбористы сочли необходимым разработать программу действий в отношении кандидатов и избирателей от меньшинств, прежде всего «азиатов». Поводом послужили факты подкупа и других проявлений нечестной игры при номинации кандидата от лейбористов в округе Манчестер-Гортон. Член парламента от этого преимущественно населенного пакистанцами округа, министр иностранных дел в теновом правительстве лейбористов Джеральд Кауфман сообщил руководству, что осенью 1992 г. и зимой 1993 г. в его округе было подано 625 прошений о вступлении в партию. До этого в партийной организации состояли 900 человек. 625 новых кандидатов были «азиатами». Согласно новой процедуре селекции (ослабившей тред-юнионы), каждый член партийной организации имел один голос при выборе кандидата в парламентарии. Поэтому принятые в партию новые члены могли сразу решить судьбу селекции в пользу своего представителя. Кауфман расценил случившееся как факт лоббирования кого-то из числа новых кандидатов-пакистанцев. Такое же предположение выдвинула и партийная комиссия, однако она признала 492 заявления действительными, тем самым позволив создание южно-азиатского мусульманского лобби, составляющего почти треть местной партийной организации.

В сентябре 1993 г. состоялось заседание местного комитета лейбористской партии, на котором решалась судьба кандидата в парламент на будущих выборах. Две трети голосов были отданы за Кауфмана. Однако ряд партийных активистов (Мохаммед Акрам, Ифтигхар Ахмед, Мухаммед Джавид) обратились в суд, обвиняя своего парламентария в нарушении процедуры селекции.

В свое оправдание Кауфман указал на заявления о вступлении в партию целых семей, на случаи неправильно указанных адресов, подкупа кандидатов и другие нарушения, откровенное лоббирование со стороны видных исламских авторитетов. По существу, людей просили не столько вступить в лейбористскую партию, сколько вступлением в нее поддержать конкретного кандидата. Как предполагалось, кампанию лоббирования организовал в собственных интересах бизнесмен и бывший советник в лондонском районе Брент Ахмед Шахзад. Именно он и предполагал выставить свою кандидатуру от округа на очередных парламентских выборах. Все это раскрыло механизм лоббирования пакистанских кандидатов и опасность связанных с этим нарушений. Случай с Сарваром как раз и показал, насколько опасным может быть допущение лоббирующих групп в политику.

В период избирательной кампании в популярной пакистанской газете «Джанг» появилось сообщение о единой политике пакистанских кандидатов по мобилизации голосов избирателей-пакистанцев в Британии на поддержку только кандидатов-земляков. В связи с этой публикацией и обвинением в лоббизме член брадфордского городского совета Ранг-

зуб и ряд других потенциальных кандидатов-пакистанцев были вынуждены отказаться от предвыборной борьбы. Рангзоб заявил, однако, что не знает о существовании какого-нибудь соглашения между кандидатами о проведении такой политики. Бывший мэр Бадфорд Мухаммед Аджиб и ряд других британских политиков из числа мусульман склонны видеть в действиях лейбористов проявление исламофобии. В связи с избирательной кампанией в «азиатской» прессе появлялись также обвинения лейбористов в расизме. Комиссия по расовому равенству возбудила ряд судебных исков против лейбористской партии. По данным комиссии, 6,5 тыс. азиатов-лейбористов лишились права участвовать в номинации местных кандидатов на парламентские выборы из-за процедурных проволочек; 1600 других азиатов по той же причине не смогли реализовать свое желание вступить в ряды партии. Общая сумма лишенных голоса при номинации составляла 2 % всех членов партии и одну пятую ее «цветных» представителей.

Панджабский индус Пьяра Хабра уже во второй раз победил на выборах от округа Илинг Вест (Саутолл), где панджабцы составляют более половины избирателей. Примечательно, что лейбористы воспользовались противоречиями внутри сикхской общины и использовали голоса панджабцев-индусов и мусульман при номинации кандидата в парламенте. Таким образом, они применили тот же прием, что и в Бадфорд Вест, назначая своим кандидатом представителя меньшинства, но не члена крупнейшей группы (в данном случае конфессиональной) в составе меньшинства.

Панджабец-индус Ашок Кумар вновь победил в округе. Христианин-«азиат» Кейт Ваз по-прежнему был переизбран в парламент от округа Лестер. Примечательно, что активную борьбу за голоса «азиатов» вели и другие британские партии, в частности Шотландская Национальная Партия, социал-лейбористская партия, партия референдума и др.

Тридцатидевятилетний инженер Хумаюн Ханиф избирался в парламент от Шотландской Национальной Партии по округу Глазго Шеттлстон. Двадцать одна тысяча пакистанцев была поделена между этим округом и Глазго-Гован. Ставка на мусульманский голос в округе была оправдана, но победить лейбористов в их цитадели шотландским националистам не удалось.

Тридцатидвухлетний Имран Хан не имел шансов быть избранным в парламент, ибо представлял малочисленную Социалистическо-лейбористскую партию, возникшую в результате выхода из лейбористской партии части левых лейбористов и тред-юнионистов в знак недовольства ее реорганизацией при новом лидере Энтони Блэре. Имран Хан заявил, что 20 % членов его партии — представители меньшинств и что партию составили недовольные превращением лейбористской партии во вторых тори.

При рассмотрении позиции лидеров консерваторов и лейбористов можно заметить ориентацию первых на личности (ключевые фигуры в мусульманской и южно-азиатской элите), красочные жесты (предвыборное турне Мейджора по странам Южной Азии), обещание парламентских мест и других концессий кандидатам-«азиатам» (во всех маргинальных округах консерваторы выставили кандидатами представителей этнических меньшинств). В то же время среди консерваторов не было единства по проблемам меньшинств и концепции мультикультурности. Незадолго до последних парламентских выборов на конференции консерваторов выступал один из лидеров тори лорд Тебитт, давший нелестную оценку этническим меньшинствам и предрекший по их вине Британии «югославскую судьбу».

Программа новых лейбористов более содержательна и радикальна. По заявлению Блэра, она предназначена служить интересам всех британцев. В газете «Eastern Eye» в день выборов появилось открытое обращение Блэра к читателям этого еженедельника. Лидер лейбористов определил три главные проблемы внутренней жизни страны (безработица, преступность, несовершенная система среднего образования), отметил, что эти проблемы актуальны для всех категорий населения, и пообещал эти проблемы решить на благо всех британцев, в том числе и выходцев из стран Южной Азии.

Можно отметить, что консерваторы не сумели мобилизовать голоса южно-азиатских мусульман в свою пользу и неудачно произвели назначения представителей этой группы населения кандидатами на выборы. Лейбористы блестяще разыграли «гендерную» карту и сумели получить голоса южно-азиатских мусульман, по возможности нейтрализовав лоббистские группировки из числа состоятельных пакистанцев. Лейбористы также обещали ослабить иммиграционный контроль, что было справедливо названо консерватором парламентарием Н. Бадженом «предвыборным ходом».

Либеральные демократы наиболее последовательно боролись за «мусульманские» и «азиатские» голоса, активно привлекая представителей меньшинств в качестве своих кандидатов. Либерал-демократы удачно обыграли такие факты биографии своего лидера Пэдди Эшдауна, как его рождение в Нью-Дели и знание китайского языка (учился на переводчика с китайского), рассчитывая на голоса избирателей-индийцев и китайцев.

Привлечение кандидатов-пакистанцев Шотландской Национальной Партией характеризует ее как движение за региональную автономию, нежели собственно националистическую партию.

За популярность у «азиатов» боролась партия Референдума, основанная и до недавнего времени возглавлявшаяся Джеймсом Гольдсмитом, тестем знаменитого пакистанского игрока в крикет и политика Имран Хана. Активный противник вступления Англии в Европейский Союз, Гольдсмит пытался противопоставить Европе Британское Содружество.

Однако партия Референдума не выдвинула серьезной социально-экономической программы, ограничиваясь лозунгами сохранения страны вне Европы.

Среди малых партий, заявивших о выражении интересов «азиатов», следует отметить «Четвертую Партию», основанную «азиатом» Питером Пателем и претендующую на выражение интересов этнических меньшинств. По мысли лидера этой организации Питера Пателя, лейбористы, консерваторы, либеральные демократы не выражают интересов меньшинств, которым нужна своя — «Четвертая партия».

Неудовлетворенность политикой признанных политических партий вызвала создание в 1989 г. частью радикально настроенных пакистанцев Исламской партии. Партия участвовала в выборах 1992 г., но набрала лишь 471 голос в округе Бадфорд Вест и 156 голосов в округе Бадфорд Саут. На выборах 1997 г. она получила в общей сложности тысячу голосов. Партия не является общебританской и базируется в Западном Йоркшире. Лидеры ее опираются на поддержку южно-азиатских мусульман, но претендуют на поддержку мусульман любого происхождения и здравомыслящих людей вообще. Не случайно девизом партии являются слова «Здравый смысл». Партия разработала подробную программу по вопросам сельского хозяйства, обороны, образования, экономики, охраны естественной среды, внутренних дел и т.д. Акцент в программе партии сделан на беспроцентное кредитование и государственное регулирование производства.

В настоящее время Исламскую партию Британии возглавляет Дэвид Муса Подкок, бывший католик из Шеффилда. Один из лидеров партии — Мухаммед Насим, уроженец Амритсара (Индия), житель Бирмингема, врач, отец пятерых детей, председатель попечительского совета центральной бирмингемской мечети.

Один из наиболее серьезных вопросов, беспокоящих британских «азиатов», — кашмирская проблема. В целом большинство из четырехсот тысяч британских кашмирцев придерживаются пропакистанской позиции. Азमत Хан, генеральный секретарь базирующегося в Бадфорде Фронта за освобождение Джамму и Кашмира, выразил, в частности, недовольство по поводу замалчивания Мейджором кашмирского вопроса во время визита последнего в Пакистан. Азमत Хан отметил, что кашмирцы контролируют семь маргинальных избирательных округов в Британии и властям следует учитывать их интересы. Джон Мейджор после визита в Индию, Пакистан и Бангладеш призвал заинтересованные стороны решить кашмирскую проблему, однако отметил, что это должны сделать сами Индия и Пакистан.

Учитывая, что в стране достаточно сильны и позиции индусской общины, представленной в том числе и кашмирскими брахманами, британские политики вынуждены уходить от прямой поддержки той или иной стороны. На местах политики южно-азиатского происхождения пытаются

ся использовать названия ведущих британских партий при проведении акций протеста и других мероприятий. Так, в апреле 1997 г. в Бадфорде состоялась конференция лейбористов-членов городских советов пакистанского и кашмирского происхождения (в названии конференции эти понятия были разъединены). На ней обсуждались проблемы «освобождения» и возрождения Кашмира.

Примечательно, что впервые за историю Великобритании национальный совет мечетей опубликовал документ, излагающий ряд рекомендаций избирателям-мусульманам. В руководстве нет призыва поддержать ту или иную партию. Он носит символический характер и содержит лишь призыв к поддержке тех кандидатов, которые уважают семейные ценности, защищают права рабочих и поддерживают законодательство, регламентирующее межэтнические отношения. Глава Совета мечетей д-р Заки Бадави в одном из интервью обвинил политиков всех толков в недостаточном внимании к мусульманам, однако добавил, что лейбористы больше других защищали интересы меньшинств.

Предвыборная кампания используется южно-азиатскими избирателями не только для решения своих проблем в местах проживания, но и для поддержки интересов родных и земляков в странах выхода, тем более что очень многое в жизни регионов выхода актуально и для больших общин в Соединенном Королевстве. И тут, и там существуют группы давления, берущие на себя задачи объяснить или навязать землякам свою позицию по тому или иному большому вопросу. Они апеллируют к своему депутату, который должен задавать вопросы, интересующие избирателей, в парламенте.

Соперничество за министерские кресла также попало в поле зрения выходцев из Южной Азии в связи с многолетними попытками «азиата» Кейта Ваза получить такое назначение. Отсутствие в Кабинете соплеменников воспринимается выходцами из Южной Азии весьма болезненно, особенно в связи с предпринятым премьер-министром Энтони Блэром активным назначением женщин на министерские посты. Как уже отмечалось, в ряде случаев в Британии заметно сотрудничество южноазиатов разного вероисповедания. Наиболее острой, однако, остается проблема взаимоотношений мусульман и христиан пакистанского происхождения. Последние воспринимаются как отступники от веры отцов. Пакистанцы-христиане, однако, находят поддержку у своих британских собратьев по вере. Эта поддержка состоит и в выдвижении их на видные посты. Пакистанец Мишель Назиз Али стал самым молодым епископом Англиканской церкви, получив в январе 1995 г. назначение в Рочестер.

Даже краткий обзор политической активности южноазиатов в Великобритании показывает, что они представляют значительную политическую силу в стране, объединенную в борьбе с расизмом, но разделенную на религиозно-культурные общности, чьи интересы не всегда совпадают. В ряде случаев активность южноазиатов, особенно пакистанцев, выш-

ла за рамки парламентской борьбы. Это создало им имдж «новых возмутителей спокойствия». Среди наиболее острых конфликтов, ставших предметом общебританского беспокойства, следует назвать столкновения вокруг ритуального забоя скота мусульманами, «дело Ханифорда», «дело Рушди», волнения в Брадфорде, реакция южноазиатцев на международные конфликты и межконфессиональные столкновения.

Мусульмане южно-азиатского происхождения — «возмутители спокойствия» в современной Британии

Споры по поводу ритуального забоя скота (*халал*) согласно правилам, предписанным исламской традицией, велись уже давно. Проблема получила особый резонанс в связи с ростом активности движения за права животных. В начале XX в. религиозным организациям иудеев удалось добиться разрешения содержать собственные скотобойни для поставки кошерного мяса в лавки и рестораны. Серьезных противоречий по данному вопросу не возникало. Прибывшие в Британию в 1950–1960-е годы мусульмане охотно покупали мясо в кошерных лавках, а позднее создали свои скотобойни и магазины мяса *халал*. Однако в 1985 г. Совет по защите (прав) сельскохозяйственных животных (Farm Animal Welfare Council) потребовал пересмотра существующих положений и отказа религиозным общинам в праве убивать скот предписанным традицией способом. Мусульмане выступили в защиту своих прав. Примечательно, что они попытались апеллировать к органу, следящему за недопущением расовой дискриминации в стране, — Комиссии по расовому равенству.

Еще в начале 1980-х годов вопрос о школьных завтраках и мясе *халал* в них стал одним из первых обсуждаться брадфордским Советом мечетей, другими организациями. В 1983 г. Совет мечетей Брадфорда принял решение организовать доставку завтраков с мясом *халал* в школы Брадфорда для 1400 школьников-мусульман. Делалось это за счет родителей и еще не носило регулярного характера. Совет распространил брошюру на урду в поддержку кампании. Акция воспринималась как внутриобщинное дело, но неожиданно приобрела общебританский резонанс в связи с вмешательством активистов борьбы за права животных. Брадфордские мусульмане организовали пикеты и митинги в защиту своих требований и добились поддержки муниципалитета. Опыт мусульман Брадфорда переняли их собратья по религии в Бирмингеме, Лондоне, Глазго.

Родители-мусульмане потребовали также разрешить своим дочерям носить в школе покрывало, закрывающее лицо (*парде, хиджаб*). Проблема эта обсуждалась, однако ни у защитников, ни у противников парды вопрос не вызвал того энтузиазма, который проявился во Франции, где проблема ношения традиционной одежды школьницами-мусульманками стала одной из ключевых во взаимоотношениях между мусульманами и представителями других конфессий.

Против указанных требований к государственной школе со стороны мусульман в 1980-е годы выступил Рэй Ханифорд, директор одной из брадфордских школ, в которой большинство учеников составляли панджабцы и кашмирцы. Ханифорд выразил обеспокоенность уступками, которые делались «мусульманским фундаменталистам», однако его заявления не получили известности и не вызвали осуждения до привлечения к ним внимания местной брадфордской прессы. Лексика статей Ханифорда, употребление им такого словосочетания, как «менталитет парде», побудили курирующие среднюю школу государственные учреждения оказать поддержку мусульманской общественности Бадфорда. В 1985 г. Ханифорд был уволен с работы, хотя и получил некоторую денежную компенсацию. Бывший директор брадфордской школы остается достаточно популярной фигурой в определенных кругах.

С конца 1980-х годов южно-азиатские мусульмане выступают с требованиями уголовного и других видов наказания за хулу в адрес своей религии. Поводом для начала кампании за принятие соответствующего закона стало нагнетавшее «дело Рушди». Салман Рушди — британский писатель индийского происхождения. Его роман «Сатанинские стихи» получил бурные отклики во всей Южной Азии, в Иране, в арабском мире. Мастер пера, признанный новеллист и публицист, лауреат самой престижной в Англии премии Букера за литературное творчество, автор нагнетавших романов «Гримус», «Дети полуночи», «Стыд» Салман Рушди на пике популярности опубликовал в 1988 г. книгу, которая не могла не вызвать критики, споров, возмущения среди мусульман и скандальной славы в мире.

Роман «Сатанинские стихи» представляет собой стилизацию под характерную для литератур Индии и арабского Востока «обрамленную повесть» — длинное повествование с одним основным и бесконечным множеством дополнительных сюжетов [6]. Все комментаторы соглашались с тем, что роман Рушди содержит сатиру на пророка Мухаммада и Коран. Имя пророка прямо не называется, но высмеиваемый в «Сатанинских стихах» Махаунд очень напоминает пророка Мухаммада. Роман содержит также сатиру на имама Хомейни. Однако первые негативные оценки на книгу пришли не из Ирана, а из Индии, и касаются они именно использования вымышленного имени Махаунд, созвучного английскому «my hound» («моя собака»).

Из Индии заметки на урду с изложением содержания романа были пересланы в деобандский мусульманский центр в Блэкберн, откуда их направили в Бадфорд, город с крупнейшим на севере Англии южно-азиатским мусульманским населением, во главе которого тогда стоял мэр-пакистанец и в котором проживал авторитетный суфийский шейх Пир Мааруф Хусейн Шах. В Бадфорде сильны позиции барелви. Последние возглавили кампанию за запрет книги Рушди по всей Британии. Против распространения книги Рушди выступили видные суфийские шейхи

Сейид Абдул Кадир Джилани (Лондон) и Суфи Абдуллах (Бирмингем). Бадфордский совет мечетей направил в правительство протест против распространения книги Рушди. 14 января 1989 г. упомянутый бадфордский совет принял решение о сожжении романа. Это решение вызвало вполне естественное негативное восприятие британцев, увидевших в книгосожжении напоминание нацистской практики борьбы со свободомыслием. Рядовой обыватель был недоволен шествиями, битьем стекол и сожжением чучел, шумом и чужой речью, еще в большей степени отчуждавшими его от своих сограждан-мусульман.

Вскоре после сожжения экземпляров романа членами бадфордского совета мечетей издательство «Викинг», выпустившее книгу, привело в защиту Рушди выдвижение автора «Сатанинских стихов» в качестве кандидата в лауреаты премии Букера за эту книгу, факт получения им престижной литературной премии Витбрета, ряд положительных откликов видных английских и индийских критиков. По существу обвинений в защиту Рушди выдвигался тезис о свободе мысли и печати. Два бадфордских парламентария, зависящие от голосов мусульман, Пэт Уолл и Макс Маддан, выступили с умеренной критикой Рушди, причем Маддан, в чьем избирательном округе (Бадфорд Вест) мусульмане составляли большинство, призвал обсудить в прессе и по телевидению вопрос о наказании за богохульство, под которым в официальной англиканской Британии понималась хула на объект поклонения христиан.

В феврале 1989 г. средства массовой информации сообщили о распространении документа, часто называемого фетвой, в котором имам Хомейни призвал мусульман казнить автора «Сатанинских стихов» и издателей книги. Была назначена значительная премия за голову Рушди. К тому времени в Бадфорде уже звучали призывы к казни Рушди и сожжению его книги. Теперь реакция британских мусульман стала восприниматься в Англии как деятельность по приказу из Тегерана. В связи с этим бадфордскому совету мечетей пришлось официально заявить о своем неподчинении Хомейни и о том, что совет действует по собственной инициативе.

Серьезные теоретические разногласия препятствовали объединению деобандхи и барелви по вопросу об отношении к книге Рушди. Ни деобандхи, ни близкие им ваххабиты, ни покровительствующие тем представители Саудовской Аравии вначале не реагировали столь бурно на выход романа, как традиционалисты, ибо реформисты осуждают поклонение Мухаммеду, признавая его обычным человеком, который лишь передавал волю Аллаха. Однако усилиями традиционалистов все южно-азиатские мусульмане и даже иностранные государства оказались вовлечены в кампанию за запрет книги Рушди. Эта кампания способствовала консолидации мусульман разных толков, прежде всего южно-азиатского происхождения. Исследователи отмечают равнодушие к «делу Рушди» со стороны мусульман турецкого, арабского происхождения в Бри-

тании. В кампании приняли участие молодежные мусульманские организации «Движение мусульманской молодежи» и «Ал-муджахид». Среди мусульман только ахмадийцы не поддержали осуждение Салмана Рушди. Основную массу протестующих, однако, составили мирпурцы. Бангладешцы участвовали только в двух значительных митингах в лондонском Гайд-парке.

Усилиями брадфордского совета мечетей и связанных с ним организаций 29 апреля 1990 г. в городе была созвана национальная мусульманская конференция, на которую в качестве гостей были приглашены англиканский епископ города, представители индусской и сикхской общин. На конференции мусульмане страны решили перейти от сожжения книги Рушди к другим публичным акциям протеста. Примечателен состав участников конференции. В ее работе приняли участие наиболее известный из новообращенных мусульман Юсуф Ислам (экс-поп-звезда Кэт Стивенс), Маулана Раббани, лидер организации *«Джамият-и-улама-британия»* («Общество улемов Британии»), объединяющей последователей течения деобандхи, Пир Ваххаб Сиддики, видный барелви, доктор Асиф Хусейн, директор лестерского Института изучения мусульманской общины, Акрам Хан Чима, председатель подкомитета по образованию брадфордского совета мечетей. Лозунг конференции «Справедливые законы для всех» напоминал об одной из главных ее целей — в связи с «делом Рушди» добиваться распространения закона о богохульстве на тех, кто оскорбляет исламские ценности. Обсуждались также насущные проблемы современности: аборт, генная инженерия, экология. Таким образом, сам факт работы конференции и ее решения означали, что в связи с кризисом, вызванным «делом Рушди», наметилось объединение мусульман Британии или, по крайней мере, их южно-азиатского большинства, руководство которого осознало необходимость единения и модернизации своих взглядов и действий. «Дело Рушди» ускорило также формирование в 1996 г. Всебританского совета мечетей, созданного по инициативе брадфордского совета.

Несмотря на продолжающиеся угрозы из Ирана судьба автора «Сатанинских стихов» волнует британских мусульман все меньше и меньше. Намечившаяся, однако, вслед за «делом Рушди» серия международных конфликтов, в которые были вовлечены по разные стороны баррикад мусульманские страны и Великобритания, привели к росту исламофобии в Соединенном Королевстве. Наибольшая напряженность возникла между британцами, исповедующими ислам, и их согражданами в период так называемой «войны в Заливе» 1991 г. Оккупация Ираком Кувейта и последующее вовлечение в конфликт Саудовской Аравии и войск стран НАТО вызвали антибританские настроения во многих странах, включая Индию. Ирак воспринимался южно-азиатскими британцами как жертва западной агрессии. Вероятно, отдельные группы мусульман Британии испытывали к режиму Саддама Хусейна сочувствие. Ведь на сред-

ства, переданные Хусейном, была построена крупнейшая в королевстве мечеть — соборная мечеть Бирмингема, носящая его имя. Не случайно многие мусульмане этого города выступили в поддержку Ирака. О своей поддержке Саддама Хусейна заявило и руководство брадфордского Совета мечетей.

В начале 1990-х годов в Ираке, Кувейте, Саудовской Аравии, Объединенных Арабских Эмиратах находились в качестве рабочих и предпринимателей сотни тысяч индийцев, пакистанцев, бангладешцев. С началом войны они были вынуждены покинуть страны региона, вернуться на родину или искать пути попасть на Запад. Еще в 1990 г. события в Персидском Заливе лишили страны Южной Азии 910 млн долл. в виде денежных переводов. В результате войны и связанного с нею роста цен на нефть, повышения банковских учетных ставок, сокращения торговли и уменьшения валютных поступлений от сограждан, работающих за границей, Индия потеряла 2,16 млрд долларов, Пакистан — 900 млн, Бангладеш — 220 млн долл. Опрошенные в ходе данного исследования мусульмане в Индии и Великобритании считали виновником «войны в Заливе» США и Великобританию. Их мнение, вероятно, отражало настроение значительной части мусульман этих стран. В британской прессе сообщалось о стихийных митингах протеста, на которых демонстранты требовали от правительства вывести свои вооруженные силы из зоны конфликта. Реакция британских мусульман на «войну в Заливе» вызвала настороженность властей. До вооруженных столкновений в Великобритании, однако, дело не дошло. Разразившийся вскоре конфликт в Югославии позволил британским мусульманам показать свою лояльность государству и одновременно братьям по вере, когда Британия заняла промусульманскую (точнее, антисербскую) позицию.

Политические и военные конфликты в странах Южной Азии негативно сказываются на взаимоотношениях различных групп южно-азиатского населения. Особенно это касается мусульман и индусов, важными испытаниями взаимоотношений которых стали проблема Кашмира и дело о разрушении мечети Бабри-масджид в Айодхье.

Мирпурцы и другие кашмирцы-мусульмане требуют предоставления независимости Кашмиру и вывода с его территории индийских войск. Как правило, их организации выступают в качестве групп давления на британское правительство с целью привлечения его в качестве посредника в решении проблемы. Определенные антииндийские настроения мирпурцев нашли более открытое выражение после разрушения мусульманской мечети в Айодхье.

В период мусульманского контроля над Северной Индией многие индусские святыни были разрушены и на их месте построили мечети. На месте, где, по индусскому преданию, родился Рама — герой и аватара (инкарнация) бога Вишну, мусульманские завоеватели построили в 1528–1529 гг. при могольском падишахе Бабуре мечеть, названную его

именем —Бабри-масджид. С падением мусульманской власти представители индусской интеллигенции не раз выступали с требованием создания на месте рождения Рамы (*Рама-джамна-бхуми*) храма. При этом индусы-экстремисты требовали уничтожения мечети. Несмотря на отрицательное отношение правительства секуляристской Индии к данным требованиям, мечеть была разрушена в декабре 1992 г., что вызвало протесты мусульман, а вслед за ними волнения по всей Индии, в Пакистане и Бангалдеш, мусульманские погромы в Бомбее, избиения индусов в Карачи и Дакке. Эти события получили международный резонанс. Бурно отреагировали на них коммерсанты индийского и пакистанского происхождения в Дубаи, закрывшие свои лавочки и вышедшие на митинг протеста.

В Великобритании эти события также получили отклик среди южноазиатских мусульман. Активисты мусульманских молодежных группировок совершили поджоги 14 индусских храмов в Лондоне, Бирмингеме, Брадфорде, Лидсе и других британских городах. Особая напряженность возникла в Брадфорде, где проживают не менее 50 тыс. мусульман и около 9 тыс. индусов, а также 8 тыс. сикхов. Помимо храма в Брадфорде нападению мусульман подверглись индусский культурный центр, а также предприятия малого бизнеса, владельцами которых были индусы. Индусов избивали на улицах Брадфорда подростки-мусульмане. В ряде случаев столкновения перерастали в настоящие схватки между молодежными группировками мусульман и индусов.

В Великобритании человеческих жертв во время стычек между мусульманами и индусами после событий в Айодхье удалось избежать, но именно к началу 1990-х годов относятся сообщения о том, что в районах концентрации южноазиатов возникли молодежные группировки мусульман, индусов, сикхов, враждующие между собой, чьи столкновения ведут к гибели самих подростков и случайных прохожих. Не лучшим образом складывались отношения и между молодыми пакистанцами и бангладешцами, а также между всеми южноазиатами и вест-индцами и африканцами.

Положение осложняется общей неудовлетворенностью мусульман из Южной Азии своим положением: безработицей и плохими жилищными условиями. Результатом противостояния местных общин с властями часто становятся беспорядки. Если до 1980-х годов расовые беспорядки характеризовались насильем в отношении представителей этнорасовых меньшинств, то в последнее время афрокарибцы, индийцы, пакистанцы все чаще сами напоминают о своих проблемах битьем стекол, поджогами машин, гаражей, зданий, причинением другого ущерба членам «белого большинства». В июне 1995 г. произошли расовые беспорядки в Брадфорде, начавшиеся со столкновений подростков-мирпурцев с полицией.

Беспорядки в «малом Пакистане», как порой называют Брадфорд, начались в пятницу (особый для мусульман день общей молитвы) 9 июня

1995 г. Накануне прошло несколько кампаний пакистанской молодежи по изгнанию проституток из района Маннингэм. Дело в том, что этот район недорогого террасного жилья стал не только зоной расселения пакистанцев, но и местом, где можно было недорого снять комнату или квартиру, чем воспользовались различные сутенеры, торговцы наркотиками и т.д. По примеру пакистанцев Бирмингема брадфорцы занялись контролем «своей» территории, изгоняя посторонних, особенно проституток. Эти действия в ряде случаев вызвали столкновения с полицией. Отношения иммигрантов с полицией традиционно очень напряженные. Поэтому стоило только подросткам-мирпурцам ввязаться в перепалку с полицейскими, как она закончилась их арестом.

Преследуя одного из подростков, Джавида Ранджа, 20 лет, полицейские вошли в его дом в «пакистанском» районе Маннингем. Вслед за Джавидом они проникли в женскую его половину, где в это время обедали мать, младший брат и сестра Джавида. Факт проникновения полицейских на женскую половину дома вызвал волнения среди всех южно-азиатских мусульман города. В Брадфорде начались поджоги машин, битье стекол, потасовки мирпурской молодежи с полицией. По сообщениям участников событий и очевидцев, в беспорядках также приняли участие молодые мусульмане из Лидса.

В объемном докладе правительственной комиссии по июньским событиям в Брадфорде отмечается незнание полицейскими и высшими чиновниками особых нужд южно-азиатских мусульман. Члены независимой правозащитной комиссии видят главную причину беспорядков в антагонизме между «цветной» молодежью и полицией.

Каковы бы ни были причины волнений, власти и лидеры общины мусульман Брадфорда заявили о нежелании повторения беспорядков и превращения Брадфорда во второй Брикстон, известный постоянными волнениями негритянской молодежи. Они также заявили о своем намерении взять под контроль населенные мусульманами жилые кварталы британских городов.

В июле 1995 г. массовые столкновения молодежи с полицией произошли также в Лидсе и Лутоне, других районах массовой концентрации южно-азиатских мусульман, причем той же их группы — мирпурцев. В прессе, однако, не сообщается об этнической и конфессиональной принадлежности устроителей беспорядков.

Анализируя отклики британской прессы на события в Айодхье и последующие за ними волнения в ряде городов Англии, можно отметить следующее. Во-первых, «азиаты» были изображены как «возмутители спокойствия».

Во-вторых, их единство было подвергнуто сомнению, что могло вызвать пересмотр существующей системы позитивной дискриминации, действующей в пользу «азиатов» как этнорасовой категории в Британии.

Южноазиаты со своим особыми проблемами выдвигают специфические требования к британскому правительству и обществу. Их численность значительна настолько, что они способны дестабилизировать положение в стране в целом. В то же время, учитывая их особые религиозно-культурные требования, британские политики могут избежать грозящих волнений. Многое будет зависеть от того, кто в британском правительстве будет заниматься проблемами меньшинств.

Глава 3. Предметный мир праздника и домашнего ритуала у индусов в Индии и диаспоре

Календарные праздники индийцев за рубежом связаны с исповедуемой ими религией, а часто также с особенностями праздничной обрядности в областях их происхождения, историй из эмиграции и жизни за рубежом. Автору данной главы удалось наблюдать празднование важных календарных дат у индийцев Великобритании, США и Канады.

Индуизм наряду с исламом и сикхизмом является наиболее динамично растущей конфессией Великобритании. Увеличение числа адептов этой религии происходит преимущественно за счет естественного прироста среди выходцев из Индии, а также иммиграции индийцев по происхождению, прибывших, однако, не только из Южной Азии, но и из стран Восточной Африки, Вост-Индии, Гайаны, Суринама, Малайзии, Сингапура. Число индусов в Великобритании оценивается на 2001 г. в 500 тыс. чел. Около 400 тыс. из них — гуджаратцы, 50 тыс. — панджабцы, остальные — представители других этнических групп: маратхи, бенгальцы, тамилы, последние преимущественно из Шри-Ланки. Несколько тысяч приверженцев кришнаизма также относят себя к индуистам, хотя, как правило, имеют иные культурные корни (преимущественно христианские). Значительна доля граждан Британии, рожденных в этой стране в семьях выходцев из Южной Азии. Среди гуджаратцев и панджабцев большинство составляют представители средних по статусу торговых каст, в основном адепты Вишну. У панджабцев и гуджаратцев особенно почитаем Вишну в образе Кришны, Рамы, а также считающиеся некоторыми индусами его инкарнациями святые Джаларам, Саи Баба из Ширди, Свами Нараян. Индусы, поклоняющиеся Вишну и Шиве в их наиболее распространенных образах, а также признающие основные божества индуистского пантеона, называют свою веру «санатана дхарма» («истинная вера»). Среди панджабцев большинство считает себя *санатана хинду*, т.е. ортодоксальными индусами. Большинство британских гуджаратцев — последователи различных реформаторских *сампродай* — течений, сект в индуизме. Поэтому индуисты Великобритании представлены не ортодоксальными, преимущественно вишнунитскими, сектами, такой как Свами-Нараян. При этом можно отметить преобладание среди адептов

той или иной секты членов определенной касты, как правило, торгово-ростовщической, имеющей давнюю практику заморских путешествий и длительного пребывания за границей. Например, все члены касты *леви кунби-патель* — члены секты *сваминараян*, и, наоборот, все члены секты *сваминараян* — леви кунби-патель. В то же время сохраняется представление о ритуальной нечистоте неприкасаемых, члены каст которых и в Англии вынуждены селиться отдельно от остальных индусов и молиться в особых храмах, обычно посвященных божественному поэту Вальмики — автору «Рамаяны» и чамару по касте.

В Великобритании индусы-панджабцы компактно проживают в районе панджабской концентрации в Саутолле и Хаунслоу (Западный Лондон), а гуджаратцы — в лондонских районах Уэмбли, Брент, Харроу, Уимблдон, в Лестере и Лидсе. Не составляя значительных групп населения, общины индусов присутствуют также в двух десятках крупных британских промышленных и административных центрах: Бирмингеме, Глазго, Ковентри, Вулвергемптоне, Ньюкасле и Брадфорде. Специфика их расселения связана с цепным характером миграции, особенностями жилого фонда британских городов и профессиональными навыками индусов. Цепной характер миграции определил концентрацию в том или ином городе или районе членов определенных каст. Значительная часть индусов панджабского и гуджаратского происхождения прибыла в Англию из Восточной Африки, где в 1960–70-е годы проводилась политика «африканизации» управленческого аппарата и экономики. Таким образом, эта группа беженцев представлена высококвалифицированными специалистами и предпринимателями. В настоящее время почти все почтовые точки и мелкие галантерейные лавки в английских городах — собственность пакистанцев и индийцев, прежде всего гуджаратцев. Немало индусов работают клерками в конторах, на железных дорогах. Среди британских индусов велико число врачей и представителей обслуживающего медперсонала. Индусы-родители стараются дать детям образование, поэтому среди студентов и молодых высококвалифицированных специалистов этого велика доля индусов. Исследователи-социологи и экономисты отмечают, что индусы, составляющие примерно половину всех выходцев из Индии в Англии, являются наиболее благополучной и динамично укрепляющей свои позиции категорией некоренного населения Соединенного Королевства.

Статус религиозного меньшинства и связанные с этим государственные дотации, а также значительные собственные ресурсы позволяют индусам создавать и украшать храмы в местах их значительной концентрации. До 1960-х годов индусы не возводили в Альбионе своих культовых сооружений в отличие от сикхов и мусульман. Они считали британскую землю «нечистой», а свое пребывание в ней временным и в придачу сопровождавшимся ритуальным осквернением, что предполагало совершение обрядов очищения по возвращении на родину. Ситуация изменилась

с массовым переселением индусов-торговцев и предпринимателей из Восточной Африки. Во-первых, они уже имели опыт храмового строительства вне пределов Индии, что оправдывалось их невысоким **варновым** статусом. Во-вторых, это были весьма состоятельные люди — недавние некоронованные короли Танзании, Кении, Уганды. В условиях чужой страны легче было претендовать на более высокий кастовый статус. Например, многие гуджаратские кожевники-мочи, прибывшие из Восточной Африки, претендовали на статус воинов-кшатриев. За 20 лет, с 1960 по 1980 гг., в Англии появилось более 100 индусских храмов, сейчас их около 200, причем еще больше штаб-квартир кастовых организаций, имеющих комнату-святыню божества-покровителя касты. В домах большинства состоятельных и влиятельных индусов также есть специальные комнаты для изображения божества-мурти. Около 40 индусских храмов имеется в Лондоне: в Саутолле — Шри Кришна Темпл и Шри Хинду Траст, Бренте — храм Муругана, Нисдене — Свами Нараян Темпл. Свами Нараян Мандир — единственный храм за пределами Индии, возведенный с полным соблюдением канонов индусской религиозной архитектуры. Строительство индусского храма в Нисдене началось в 1991 г. и было завершено через четыре года. Мандир был возведен тысячами индусов-добровольцев. Храм построен из белого болгарского песчаника, каррарского и раджастанского мрамора. Его стены испещрены тончайшей резьбой. Камнерезные работы производились лучшими мастерами в Индии, а в Лондоне лишь монтировали блоки. Сваминараян Мандир — настоящее беломраморное чудо. Храм украшают пять куполов и семь башен; 163 резные и 30 гладких колонн поддерживают его свод. К основному зданию примыкает индусский культурный центр (*хавели*), украшенный резьбой по дереву и камню. Комплекс окружен невысокой стеной.

В Великобритании издаются газета «Амарнатх» (на хинди) и журнал «Гарви Гуджарат» (на гуджарати), рассчитанные преимущественно на читателя-индуса. Здесь же существует несколько десятков кинотеатров, специализирующихся на показе индийских фильмов, вегетарианские рестораны, магазины, продающие продукты, приемлемые для принятия в пищу индусом. Как правило, это вегетарианские продукты, приготовленные без применения животных жиров за исключением тех, что получены из коровьего молока. В двух десятках британских городов существуют индусские культурные центры.

В целом для британских последователей индуизма характерно некоторое упрощение сложных ритуалов. Языком священных текстов стал уже не санскрит, а *авадхи* — диалект восточного хинди, на котором средневековым поэтом-бхактом Тулси Дасом написано переложение санскритского эпоса «Рамаяна». Наряду с этим члены секты Свами Нараян пользуются гуджарати. Многие индусы вест-индского происхождения не знают и авадхи, а во время службы пользуются упрощенным текстом на хинди в латинской транслитерации. У вест-индских индусов есть свой

храм в районе Брикстон. Их службы особенно упрощены, но и в большинстве других культовых сооружений индуистов в Великобритании отмечается некоторое упрощение культа, стирание граней между вишнуизмом и шиваизмом. Здесь повсеместно отмечен переход основных в Индии служб с посвящением и последующим частичным распределением пищи и воды к поклонению в виде *даршана*, т.е. путем обозрения божества или святого, жертвоприношения посредством возлияния жертвы в огонь (*хаван*) и к службе *арати* — обнесению светильников вокруг изображения (*мурти*). Оседание иммигрантов, воссоединение семей, перенесение в Англию деятельности ряда религиозных организаций привели к восстановлению традиционных индусских праздников и следованию индусами Великобритании циклу обрядов круга жизни.

Календарные праздники индусы Великобритании отмечают как в храмах и кастовых организациях, так и дома. Визуальное наблюдение луны из-за частых туманов и плохой видимости в ночное время в Англии обычно невозможно. Поэтому о времени наступления того или иного праздника индусы узнают из газет или объявлений в храмах. Вот описание индусских праздников на 1997 г. (2054 г. эры Викарама), помещенное в еженедельной газете на хинди «Амардип», выпускаемой в Лондоне.

Таблица 6

Основные праздники и торжественные дни, отмечаемые индусами в диаспоре

Название праздника или важного дня для совершения ритуалов	Дата	День недели
Новый Год	1.1.97	Среда
Экадаши	5.1.97	Вскр
Амавас	9.1.97	Чтвг
Лохри	12.1.97	Вскр
Санкранти (Магха)	13.1.97	Пнд
Экадаши	20.1.97	Пнд
Пурнима	23.1.97	Вт
Ганеш Чаутх	27.1.97	Пнд
Экадаши	4.2.97	Вт
Амавас	7.2.97	Птн
Тил Чаутх	10.2.97	Пнд
Васант Панчами	11.2.97	Вт
Санкранти (пхалгун)	12.2.97	Среда
Экадаши	17.2.97	Пнд
Пурнима	22.2.97	Суббота
Экадаши	5.3.97	Среда

Название праздника или важного дня для совершения ритуалов	Дата	День недели
Маха Шиваратри	7.3.97	Птн
Амавас	9.3.97	Вскр
Санкранти (чайтра)	14.3.97	Птн
Начало Холаштак	16.3.97	Вскр
Экадаши	19.3.97	Среда
Холика дахан	23.3.97	Вскр.
Холика пурнима	24.3.97	Пнд
Чандра Грахан	24.3.97	Пнд
Экадаши	4.4.97	Птн
Амавас	7.4.97	Пнд
Начало нового года эры Самват (2054)	8.4.97	Вт
Дурга Аштами	16.4.97	Вт
Шри Рам Навми	16.4.97	Среда
Пурнима	22.4.97	Вт
Экадаши	3.5.97	Суб.
Амавас	6.5.97	Вт
Акшай Тритийя	9.5.97	Птн
Санкранти (джйештх)	14.5.97	Среда
Экадаши	18.5.97	Четверг
Пурнима	22.5.97	Четверг
День Баладжи	25.5.97	Вскр
Экадаши	1.6.97	Вскр
Амавас	6.6.97	Вторник
Санкранти (ашадх)	15.6.97	Вскр
Шри Рам Дарбар Дивас	15.6.97	Вскр
Майя Экадаши	16.6.97	Птн

Источник: Амардип (на яз. хинди). 14.5.1997.

Анализируя данные таблицы, мы можем отметить, что индийцы и в диаспоре придают большое значение сакральным дням каждого лунного месяца (екадаши, амавас, пурнима), прежде всего это дни начала светлой

и темной половин. Сохраняется значение календарных дней, в которые важно соблюдение постов, особенно для женщин (Савитри Врат, Карва Чаутх) — главных хранительниц традиции. Важны также дни общиндусских праздников, прежде всего праздников так называемой Большой Традиции — Наваратра, Дашера, Холи. Эти праздники в Индии связаны с важными этапами сельскохозяйственной деятельности, в диаспоре же к ним часто привязки нет, но празднование этих дней сохраняет значение как средство поддержания своей культуры, а также путь ознакомления окружающего неиндийского населения с праздниками и обычаями для разрушения нередко существующей атмосферы враждебности, отчужденности. Примечательно, что индийцы Британии празднуют также Лохри — панджабский сельскохозяйственный праздник, в котором собственно религиозные ритуалы имеют малое значение. Это, вероятно, можно объяснить значительной долей панджабцев среди британских индусов, а также присутствием в стране полумиллиона сикхов, которые также отмечают этот праздник.

Как же отмечают в Великобритании основные индусские праздники? Отличаются ли индусские торжества в Индии и Англии? Эти вопросы задал себе британский исследователь Роберт Джексон. В 1976 г. Джексон наблюдал празднование Холи в индуистском храме Кришны в Ковентри. Он обратил внимание на то, что, хотя Холи и в Англии празднуется два дня, причем ему предшествуют несколько дней малых торжеств, в первый день главного праздника не устраивается посыпание друг друга красками. Джексон высказал предположение, что пачканье одежды в «благопристойной» Англии могло показаться «проигрышным» индийцам, стремящимся повысить свой социальный статус. Очевидно, вне индийского контекста утерян смысл обряда. Возможно, впрочем, что в период проведения исследования экономические причины мешали индийцам пожертвовать одеждой ради традиционного веселья. Не исключено и то, что малая доля выходцев из района Браджд (Матхура-Агра) в Англии не способствует популярности именно североиндийской версии праздника, в то время как популярный во всей Индии обряд сжигания соломенного чучела демоницы Холики сохранился. Отметим также, что индусская Холика в чем-то сходна английскому Гаю Фоксу, чье чучело англичане сжигают каждый год 5 ноября. Знакомая с ежегодными «ночами Гая Фокса» полиция без проблем выдает разрешение на «аналогичное» мероприятие индусов. С обсыпанием друг друга красками и обливанием воды дело обстоит серьезнее. Вероятно, на такое мероприятие сложнее получить необходимое разрешение.

Центральным действием праздника Холи в Англии становится сожжение чучела демоницы Холики, чему предшествуют храмовая служба (пуджа), совершение обряда *арати* (светильники вращают перед изображением божества или обносят вокруг) и предложение фруктов и сладостей изображению Кришны, а завершает раздача *прасада* верующим.

У Джексона нет описания Дивали. Автору данной главы довелось наблюдать несколько стилизованное празднование Дивали и Банди Чор, организованное в ноябре 1994 г. в Бирмингеме представителями индийской общины. Празднование проходило в так называемой «галерее 33» бирмингемского музея. Вдоль стен галереи на полу были расположены глиняные светильники. Представительница гуджаратской общины города госпожа Сараю Патель выступила с рассказом о том, как празднуют Дивали в Гуджарате и Англии. Акцент в рассказе был сделан на уборке помещений перед праздником, покупке и примерке новых нарядов, освещении домов светильниками, чтобы пригласить в них богиню счастья Лакшми. Вслед за госпожой Патель выступили девушки-гуджаратки, показавшие танец со светильниками (*duna*). Затем несколько сикхов из Лидса исполнили панджабский национальный танец *бхангра*. Участие сикхов в праздновании Дивали господин Сурджит Сингх объяснил особенностью значения этого дня в жизни общины — когда-то сикхский гуру Харгобинд был выпущен из гвалиорской тюрьмы, при этом он добился освобождения пятидесяти двух князей и других знатных пленников. При этом не была упущена и важная деталь: сикхский гуру получил разрешение вывести с собой столько пленников, сколько сумеет укрыть своей одеждой. Гуру развязал свой тюрбан и все пленники, взявшись за него, сумели выйти и получили свободу. По этому поводу сикхи устраивают в день Банди Чор шествие с развернутым тюрбаном. День освобождения Харгобинда, т.е. Дивали, и следующий день — Банди Чор, когда гуру прибыл с товарищами в Амритсар, широко отмечаются и среди панджабцев в диаспоре.

Как общепанджабский праздник в Индии широко отмечается день Нового Года — Байшахси. Сикхи, однако, придают ему большое значение и как дню рождения военного ордена по защите общины — *хальсы*. Гурудвары и дома сикхов украшены гирляндами и цветными флажками. Повсюду можно видеть надписи на английском «Khalsa's Birthday» («День рождения хальсы»). В последнее время средства массовой информации в этот день передают трансляцию торжеств из сикхских храмов.

Несмотря на непростые отношения между сикхами и индусами в Индии, в диаспоре они держатся вместе, чего не скажешь о мусульманах. Индийские мусульмане следуют мусульманскому календарю. В праздновании Ид ал-фитр и Ид ал-адха они присоединяются к своим единоверцам из Аравии, Йемена, Египта, Ирана, Турции, Кипра. В дни *ида*, как известны в Индии и диаспоре два основных мусульманских праздника, районы с мусульманским населением, например Тауэр Хамлетс в Лондоне, украшены иллюминацией и плакатами, гласящими «Ид мубарак!» («С праздником!»). Передачи о праздновании *ида* также передаются по британскому телевидению.

Индусы и сикхи в Канаде и США соблюдают особенно популярные праздники предков. О характере празднования можно судить по публи-

кациям на сайтах Интернета, в частности, на веб-странице вашингтонского индуcского храма (Rajdhani Mandir, Washington, DC). Руководство этого храма состоит из маратхских брахманов, поэтому большое внимание уделяется региональным праздникам (например, Гуди падва). Простое знакомство с информацией о календарных праздниках, помещенной на сайте <http://www.vms.utexas.edu//Esavkar/festival.html>, позволяет судить о том, какие особенности сохраняют актуальность для зарубежных индийцев.

Некоторые дни получают новую трактовку в индийских условиях. 1 чайтра отмечается как один из дней начала нового года. Шесты с индуcским флагом помещаются над домами и во дворах. Отсюда и название праздника — Гуди Падва. В США Гуди Падва — день мобилизации индуcов, в том числе и индуcских коммуналистов. 9 чайтра отмечается Рамнавами — день рождения бога-героя Рамы. Этот день, как и Гуди Падва, используется влиятельной в северной Америке организацией Вишва Хинду Паришад (Всемирный Совет Индуcов) для сбора средств на гуманитарные и иные цели. Первые дни вайшакха известны как Акшайя Тритийа и считаются «чистыми», «благоприятными» для покупки золота. Это представление сохраняет популярность среди индуcов, устремляющихся в ювелирные магазины за ценными покупками именно в указанные дни. Сохраняют значение праздники Ракша-бандхан, Ганапати Утсав, Дашера, Дивали, Макар Санкранти, Холи, Ранг Панчами.

Для празднования особых календарных дней в диаспоре характерно сокращение числа самых значимых из них и потеря некоторых элементов празднования. При этом иногда праздники приобретают дополнительное символическое значение как дни утверждения своей «особости» и даже борьбы за культурное многообразие в принимающих странах. Такова ситуация в Великобритании, США, Канаде. Можно предположить, что усиление связей с родиной на всех уровнях приведет к большему единообразию в праздновании Дашеры, Дивали, Холи в Индии и в диаспоре.

Исследование социума и предметного мира в Индии и в диаспоре позволило сделать следующие выводы:

1. Адаптация иммигрантов из стран Азии в Европе и создание собственной социокультурной ниши этническими меньшинствами (2-е и 3-е поколения — потомки иммигрантов) происходят с учетом двух референтных систем, т.е. как страны происхождения, так и принимающего общества. Чем больше степень интегрированности меньшинства в экономическую и культурную жизнь принимающего общества, тем меньше этническая община связана со страной происхождения. Экономическая конкуренция, ксенофобия, культурные барьеры (включая языковой) ведут к сохранению обособленности меньшинства, его ориентации на страну происхождения.

2. В эпоху глобализации экономических и социальных связей возникает социальная сеть, в которую включены общины иммигрантов из одного региона в разных странах — «узлы» диаспоры.

3. Появление новых, внешне отличных меньшинств в принимающих странах ведет к переосмыслению обществами этих стран своего культурного наследия, культурных ценностей, отдельных атрибутов традиционной культуры.

4. При этом далеко не всегда принимающее общество идет по пути ривайвализма, точнее, идея «возрождения» несколько завуалирована. Претендуя на издавна присущий Англии, многим странам Европы и изначально лежащий в основе государственности США и Канады демократизм, многие принимающие общества саму изменчивость форм существования объявляют традицией.

[1] Подробнее о сикхизме см.: [Гуру Нанак 1972; Индуизм. Джайнизм. Сикхизм 1996; Бельский, Фурман 1992; Гусева 1967; Кочнев 1973; Семенова 1963; Религия сикхов 1997; Ahluwalia 1965; The Adi Granth; Banerjee 1972.; The Sikh Diaspora 1989; Bhachu 1985; Cunningham 1918; Grewal 1972; Helweg 1986; Kalsi Sewa Singh 1992; Macauliffe 1909; Macgregor 1846; McLeod 1968; Ray 1970; Singh Gopal 1971; Singh Teja 1956; Tatla 1998].

[2] По данным газеты «Дейли Телеграф», процент голосов всех «азиатов», отданных за лейбористов, еще выше и равняется 77 %. См.: [Daily Telegraph. 1996. January 10].

[3] India Today. UK Edition. 1995. 15 February. P. 52.

[4] «Азиаты» требовали упрощения процедур въезда своих родственников в течение десятилетий. С упрочением собственных позиций и созданием «азиатского» брачного «пула», против упрощения иммиграционного контроля высказались многие опрошенные газетой «Дейли телеграф» азиаты» [Daily Telegraph. 1997. 21 March].

[5] The East (English, urdu). May 1. 1997. P. 10.

[6] Изложение содержания романа дается М. Салганик в послесловии к роману Рушди «Стыд» [Иностранная литература. 1989. № 9] и статье Е. Калинниковой «Феномен Салмана Рушди» [Азия и Африка сегодня. 1997. № 1, 2].

Библиография

Акимушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // *Тримингем* С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989.

Бельский А.Г., Фурман Д.Е. Сикхи и индусы. Религия. Политика. Терроризм. М., 1992.

Великобритания. Экономический обзор. М., 1960.

Галкина Е.М. Этническая идентичность подростков из культурно смешанных семей (по материалам этносоциального исследования в г. Москве): Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. М., 1993.

Гуру Нанак. М., 1972.

Гусева Н.Р. О сектах в сикхизме // *Страны и народы Востока*. Вып. 5. Индия — страна и народ. М., 1967.

Дорошенко Е.А. Некоторые аспекты шиитско-суннитских отношений // *Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока*. М., 1982.

Заболотский А.В. Проблемы регулирования рождаемости в Пакистане в свете исламских норм семейных и общественных норм семейных и общественных отношений // *Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока*. М., 1982.

Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М., 1996.

Коган М.Э. Большинство и меньшинство: сосуществование в полиэтничном городе // *Расы и народы*. М., 1997.

Кочнев В.И. Гуру Гобинд Сингх — реформатор сикхизма // *Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии*. М., 1973.

Пруссакова Н.Г. Мусульманские меньшинства в политической жизни стран Востока, М., 1990.

Религия сикхов. Ростов н/Д: Сикхский Миссионерский Центр, 1997.

Семенова Н.И. История сикхского движения. М., 1963.

Сэмпсон А. Новая анатомия Британии. М., 1975.

Тишков В.А. О феномене этничности // *ЭО*. 1997. № 3.

Ahluwalia M.M. Kukas, the freedom fighters of the Panjab. Bombay, 1965.

Banerjee I. Bh. Evolution of the Khalsa. 2 vols. 3rd Edn. Calcutta, 1972.

Bhachu P. Twice Migrants. East African Sikh Settlers in Britain. London, 1985.

Clarke C., Peach C., and Vertovec S. Introduction: themes in the study of the South Asian diaspora // *South Asians Overseas*. Cambridge, 1990.

Cohen A. Introduction: The Lesson of Ethnicity // *Urban Ethnicity* / Ed. A. Cohen. London, 1974.

Cunningham J.A. A history of the Sikhs, Oxford, 1918. 2nd Ed.vDelhi, 1966.

Dahya B. The Nature of Pakistani Ethnicity in Industrial Cities in Britain // *Urban Ethnicity*. London: Tavistock Publishers, 1974.

Geaves R. Sectarian influences within Islam in Britain. Leeds, 1996.

Grewal, J.S. From Guru Nanak to Maharaja Ranjit Singh, essays in Sikh History. Amritsar, 1972.

Hekeeg A.W. The Sikhs in England. Delhi, 1986.

- High Level Parliament Committee on Indian Diaspora. Report of the High Level Committee on the Indian Diaspora. New Delhi, 2001.*
- Kalsi Sewa Singh. The Evolution of a Sikh Community in Britain. Leeds, 1992.*
- Khalidi O.M. Indian Muslims Since Independence. New Delhi, 1995.*
- Macauliffe M.A. The Sikh religion. Its gurus, sacred writings and authors. Oxford, 1909. Vol. 1–6.*
- Macgregor M. The History of the Sikhs. 2 vols. London, 1846.*
- McLeod W.H. Guru Nanak and the Sikh Religion, Oxford: Clarendon Press, 1968.*
- Newball E.B. Portrait of Coventry. London, 1974.*
- Nielsen J.S. Muslims in Western Europe. Edinburgh, 1992. 2nd Ed. 1995.*
- Office for National statistics, Ethnicity in the 1991 Census // Britain: geographical spread, spatial concentration and internal migration / Ed. by P. Ratcliffe. London, 1995. Vol. 2.
- Office for National statistics, Ethnicity in the 1991 Census // Britain: geographical spread, spatial concentration and internal migration / Ed. by P. Ratcliffe. London, 1995. Vol. 3. Social geography and ethnicity.
- Peach C. Does Britain have ghettos? // Transactions of Institute of British Geographers. 1996. № 21.*
- Ray N.R. The Sikh Gurus and Sikh Society. A study in social analysis. Patiala, 1970.*
- Singh Gopal. The Religion of the Sikhs. Bombay, 1971.*
- Singh Teja. The Sikh Religion: An Outline of its Doctrines, Amritsar, 1956.*
- Tatla D.S. The Sikh Diaspora: the search for statehood. London, 1998.*
- The Adi Granth. English Translation. 2nd Edn. New Delhi, 1970.*
- The Sikh Diaspora. Migration and the Experience Beyond Punjab / Eds. N.G. Barrier and V.A. Dusenbur. Columbia (Missouri), 1989.*
- Tinker H. The Banyan Tree. Overseas emigrants from India, Pakistan, and Bangladesh. Oxford, 1977.*
- Titus M.T. Indian Islam. A religious history of Islam in India. New Delhi, 1979.*

Глава 4. Россия глазами арабов

После трагических событий 11 сентября 2001 г. именно сикхов с их тюрбанами и бородами американский обыватель часто принимал за арабских шейхов и вымещал на них свои страхи.

В отличие от выходцев из Индостана арабские иммигранты, особенно в России, не прибегают к отличительным внешним атрибутам, которые рассматривались выше на стыке сфер культуры жизнеобеспечения (одежда) и соционормативной культуры, согласно терминологии Ю.И. Мкртумяна и С.А. Арутюнова [Мкртумян 1979; Культура жизнеобеспечения и этнос 1983]. В этой главе конструируется и подвергается анализу образ России как инокультурного пространства на основе арабской устно-письменной традиции, функционирующей на стыке соционормативной и гуманитарной культурных подсистем, если пользоваться упомянутой классификацией.

Рассмотрим словесные приемы освоения нового культурного топоса, проследим, как выделяются и толкуются его значащие элементы и как в конечном счете из набора таких элементов создается новая картина мира. Попробуем показать, как в арабской культуре строится образ «Другого» и как он влияет на этнокультурный образ «Своего».

Образ Руси (России) и русско-арабские связи

До петербургского периода русской истории прямое общение с арабами происходило у наших соотечественников преимущественно во время паломничеств (хождений) к Святым местам, в Иерусалим, где они сталкивались с беспокойными «арапами», «сарацинами», «агарянами». Время от времени Москву посещали арабские христиане, например две делегации антиохийских патриархов — Иоакима IV (1586 г.) и Макария (1666 г.), оставившие воспоминания о своих путешествиях.

При Петре в Россию хлынул поток новых идей, представлений и слов, в том числе арабских. Петр заложил не только город на Неве, но и основы научного востоковедения. В начале XIX в. петербургских мусульман насчитывалось меньше тысячи. В 1869 г. мусульман уже 1707 чел., из них — 50 турок (т.е. выходцев из Османской империи, включая арабов). Это лишь постоянные жители: временных перепись не учитывала. Всего арабов в столице было больше, т.к. арабы-христиане, проживавшие в России, обычно зачислялись по своему вероисповеданию в «греков», «католиков», «халдеев». В 1910 г. петербургских мусульман насчитывалось более 7,5 тыс., из них десятки арабов. К тому времени в России сложилась арабская колония: большинство составляли представители торговых фирм из Сирии и Египта, осевшие в русских портах Черного моря, Киеве, Казани, не говоря уже о двух столицах. В учительских институтах Полтавы и Глухова, в провинциальных медицинских училищах по-

лучали образование многие арабы, преимущественно христиане. Возвращаясь на родину, они часто становились распространителями русской культуры¹.

На кладбищах Петербурга похоронены известные педагоги, ученые, чиновники арабского происхождения. На мусульманском участке Нововолковского кладбища до сих пор стоит черный гранитный обелиск с надписью по-русски и по-арабски. Это могила египетского шейха и российского титулярного советника Мухаммада Айада Тантави (1811–1861), профессора Петербургского университета, написавшего интересные воспоминания о жизни в России. На Никольском кладбище православной Александро-Невской лавры возвышается гранитный крест: могила араба-христианина из Сирии, учителя арабского языка Ириней Георгиевича Нофаля (1835–1902).

Из других выходцев с Арабского Востока, связавших свою жизнь с Россией, необходимо вспомнить Абдаллаха, или Федора Ивановича, Кельзи (1819–1912), уроженца Алеппо (Халаба) из сирийских армян-католиков, который преподавал арабский язык в Одессе и Петербурге, первого переводчика басен Крылова. Преемником Кельзи в Петербургском университете был дамаский христианин Фадлаллах Сарруф (1826–1903), передавший в Императорскую Публичную библиотеку ценнейшее собрание арабских рукописей. Ливанец Антон Федорович Хащаб (1874–?) стал последним лектором-арабом в Петербургском университете до возобновления прямых связей с арабским миром в конце 1950-х годов.

Записки о России оставили египетский поэт Ризкаллах Хассун (1825–1880), проживший в ней несколько лет, и египетский журналист Мухаммад Талаат, издававший в Петербурге в начале XX в. арабскую газету «Ат-Талмиз» («Ученик»). Особенно тесны были связи с Россией у арабов, имевших отношение к Российскому Императорскому Православному Палестинскому обществу. Палестинский писатель Искандер ал-Хури (1890–1973), женатый на русской, вспоминает, что его отец, преподававший арабский язык и Закон Божий в Женском педагогическом училище Общества в Бейт-Джала, отправил двух старших сыновей учиться в Петербург. Выпускник Назаретской семинарии Бандали ал-Джаузи, известный в России как Пантелеймон Крестович Жузе (1871–1942), ученый-востоковед, работал в Казани и Баку.

Некоторые из учившихся в Петербурге арабов оставили след в культурной жизни Москвы, где до 1917 г. действовало арабское землячество с центром в Антиохийском подворье, основанном в 1848 г. Выпускник факультета восточных языков Петербургского университета дамаскинец Джурджи Муркос (1846–1911) стал профессором Московского Лазаревского института восточных языков. Это второй после Тантави случай,

¹ На эту тему см., например, книгу современного арабского исследователя Омара Махамида [*Махамид 2002*], защитившего диссертацию на восточном факультете СПбГУ.

когда араб возглавлял в России профессорскую кафедру. Деятельность Муркоса в Лазаревском институте продолжил его ученик и земляк Михаил Осипович Аттая (1852–1924). Равно принадлежит Палестине, Петербургу и Москве Кулсум Оде, или Клавдия Викторовна Оде-Васильева (1892–1965), профессор Московского университета.

С 1960-х годов в городе на Неве, как и в Москве, существует арабская община. Однако большинство арабов приезжало в Россию на время, в качестве студентов в высшие и средние учебные заведения Москвы, Ленинграда, Краснодара, Киева, Львова, Баку, Одессы и других городов. В Ленинграде обучались студенты из Египта (сунниты и копты), Сирии (сунниты, православные, друзы), Ливана (друзы, православные, марониты, сунниты, шииты), Северного и Южного Йемена (сунниты и зейдиты), Ирака (сунниты, шииты, христиане разных толков), Иордании (сунниты и православные), Судана (мусульмане, христиане, анимисты), мусульмане Алжира, Марокко, Ливии, мусульмане и христиане Палестины и выходцы из других арабских стран. Некоторые из них, особенно те, кто женился на русских, оставались и остаются в России. Сегодня арабская община Санкт-Петербурга насчитывает несколько тысяч человек, еще больше арабов проживает в Москве: динамика современной миграции не позволяет привести точные данные. Впрочем, мы не пишем историю арабской общины в России, а лишь намечаем основные вехи ее становления, имея в виду заявленную выше задачу, ибо непосредственные сведения, получаемые арабами в новой стране проживания, не могли не влиять на культурный образ этой страны, формируемый арабской культурой.

Один из ключевых образов арабской культуры — это путь, дорога, путешествие. Жители Аравии издавна умели ориентироваться по звездам, читать следы, водить караваны, открывать новые сухопутные и морские пути. Еще до ислама в арабской поэзии, коллективной памяти традиционного общества, сформировался жанр длинного стихотворения — *касыды*, которую можно трактовать как действительное или воображаемое путешествие ради определенной цели. Некоторые касыды представляли собой список стоянок, городов и селений, колодцев, наземных ориентиров, ветров, звезд, мелей и т.д., а морские лоции сочинялись в стихах, чтобы их легче было запомнить и передать новому поколению.

С приходом ислама размах арабских путешествий неизмеримо расширился. Мусульманские мистики-суфии в своих учениях о стезе, ведущей к слиянию с Богом, использовали те же привычные образы пути, стоянок, долин.

Образ России в арабской письменной традиции

Один из томов «Избранных сочинений» академика И.Ю. Крачковского посвящен арабской географической литературе от ее зарождения

до XVIII в. [Крачковский 1957]. За полвека, прошедших после его выхода в свет, появилось немало новых сочинений, связанных с этой темой, но указанный труд не теряет значения не только из-за своей масштабности, но прежде всего из-за особого подхода, соединяющего взгляд историка науки с тщательным филологическим и культурологическим анализом. Для нашей цели важны арабские сочинения, относящиеся не к научной географии, а к описательной, в которых автор передает свое отношение к чужим странам, обычаям и народам. Такие сочинения, включая географические сказки (например, путешествия Синдбада-морехода) или так называемые «народные романы» (например, об Александре Македонском или Искандаре Двурогом), в арабской традиции весьма разнообразны и чрезвычайно богаты.

В знаменитом географическом словаре Йакута упоминаются немногие звездные мифы, дошедшие до нас из Древней Аравии. На основе устного бедуинского предания возникли первые арабские протогоеографические сочинения — *‘анва’*, посвященные заходу каждой из 28 лунных стоянок и соответствующему изменению погоды в это время. Среди более поздних жанров арабской географической литературы — знание о «путях и государствах» (*‘илм фи масалик ва мамалик*), «чудеса стран» (*аджа’иб ал-булдан*) или их «достоинства» (*фада’ил*) — очень старый жанр, возводимый к халифу Омару, который всегда интересовался, как воздух и земля воздействуют на жителей той или иной местности. «Понимание» (*масалиб*) стран и племен совмещалось с указаниями на их «красоты» (*махасин*), а сама география, помимо заимствованного арабами греческого слова *джуграфия*, называлась «картина (или карта) земли» (*сурату-л-ард*).

Важной особенностью арабской литературы о дальних краях — от возникновения до нового времени — было то, что умозрительные теории далеко не всегда поверялась практикой. Так, несмотря на относительно хорошее знакомство с той или иной географической областью, данные о ней часто переписывались из старых сочинений без поправки на новые знания.

Это в полной мере относится и к представлению о наших соотечественниках, сохранившемуся в средневековой арабской литературе о дальних странах. Сведениями о руссах в арабских источниках занимались Ф.Ф. Шармуа, академик Х.Д. Френ, барон В.Р. Розен, В.В. Бартольд, А.П. Ковалевский и др., в наше время — Д.Е. Мишин [Мишин 2002: 313–339]. Наша задача — не повторять собранное этими учеными, а показать, как давняя арабская традиция проявилась в сочинениях и в представлениях современных арабов. Многие из них и сегодня продолжают объяснять особенности характера и бытовой культуры местных жителей (в нашем случае — русских) прежде всего спецификой климата: довод, восходящий к знаменитому рассуждению из «Книги предупреждения и пересмотра» (Китаб ат-танбих вал-ишраф) арабского ученого ал-Мас’уди (ум. 345/956). Вот оно в переводе И.Ю. Крачковского [Крачковский 1957: 178]:

«Что касается обитателей северной четверти, именно тех, от зенита которых солнце далеко, из проникших на север, как сакалибы и франджи с соседними им народами, то сила солнца у них слабеет от их удаления от него. Их областями владеет холод и влажность, у них постоянно перемежаются снега и льды, редок горячий температур. Тела их становятся крупными, природа сухой, нравы делаются неровными, понятливость грубеет, языки тяжелеют. Цвета их белеют до крайности и от белизны переходят в голубой. Кожа их становится тонкой, а мясо грубым; глаза у них тоже голубеют, не отступая от природы их цвета. Волосы у них гладкие и становятся золотистыми от преобладания влажных испарений. В их мнениях нет стойкости из-за природы холода и недостатка жара. Кто из них углубляется на север, теми овладевает глупость, грубость и животность. Все это увеличивается среди них по мере удаления на север».

В этом рассуждении южанина о севере зеркально отражается европейское (северное) представление о том, что жаркий климат делает местных жителей не способными к развитию.

А теперь цитаты из современного арабского автора:

«Всякий раз, когда я замечал в русских признаки мрачности, я объяснял это естественными причинами: здешняя погода заставляет людей кутаться, закрываясь друг от друга, и поджимать губы, и морщить кожу между глазами и губами, как будто для того, чтобы подставить морозу как можно меньше своего тела <...> Русские носят тяжелую одежду, состоящую из многих частей. Сверху надевают пальто, а под пальто пиджак и пуловер, рубашку, нижнее белье и кальсоны, носки и обувь на шерстяной подкладке. А на голове — головной убор из меха, называемый «шабка» <...> Русские ходят по льду большими шагами, не боясь поскользнуться, а дети скользят на деревяшках, как дельфины на волнах <...> Говоря о русских мужчинах, нельзя не отметить, что, на наш взгляд, они пьют много водки. Это верно. Однако водка необходима. Если ее не пить, можно погибнуть от холода. Русский очень любит компанию. Любит выпить, закусить, поговорить и посмеяться. С водкой связаны странные обычаи. Прежде всего, это касается приветствий и добрых пожеланий. Кто-нибудь встает с серьезным видом и говорит примерно следующее: “Да здравствует советско-арабская дружба, основанная на любви к миру и борьбе с империализмом и реакцией! За упрочение дружбы и взаимопонимания, базирующегося на взаимовыживании между народом Египта и народами Советского Союза!” — это произносится стоя, с бокалом водки в руке. — “И за здоровье нашего друга и товарища Имярек, которому мы желаем и впредь всемерно укреплять дружбу между нашими великими народами!”. Потом он подносит бокал ко рту, и все делают то же самое одновременно с ним. Затем он садится, но встает другой человек, чтобы произнести нечто подобное <...> Застолье может продолжаться три часа, за которые осуша-

ется до трех сотен бокалов. <...> Водка — это жидкое тепло, такое согревание необходимо в стране морозов» [Мансур 1975: 169–173]. Далее ссылки на страницы этой книги даются в круглых скобках.

Это пишет Анис Мансур, египетский писатель, чьи книги путешествий были лет двадцать назад весьма популярны в арабском мире. Название его книги, откуда взяты вышеприведенные слова, можно перевести как «Чужак в чужих краях». Неизвестно, читал ли он ал-Мас‘уди, но климатический детерминизм средневекового автора близок современному египтянину. Уместно вспомнить, что еще в 1920-х годах каирец Наджи-бек, герой рассказа Махмуда Таймура «Путешественник» (списанный с Тартарена из Тараскона Альфонса Доде), питал свою страсть к путешествиям средневековыми сочинениями.

В целом впечатления арабского путешественника, посетившего Россию зимой или летом, так отличаются, будто речь идет о двух совершенно разных странах.

Анис Мансур описывает свою первую встречу с русским холодом за день до Нового года так: «Я вышел из дверей (самолета) на трап и чуть было не лишился чувств от того, что предстало передо мной. Сильнейший мороз и крошечная тьма. А воздух... не воздух, а глухая ледяная стена. Столкнувшись с ней, я сжал губы, насупил брови и проскользнул из одной двери в другую, где было теплее, и стал в очередь, а из нее — в следующую очередь и снова в очередь» (156). Автор возвращается к русскому холоду неоднократно: «Ты не поймешь, что значит ноль градусов, если не засунешь голову в холодильник или не зароешься голышом в пластины льда» (165). Не случайно, что хотя русские мало отличаются по внешнему виду от других европейцев, но, по мнению нашего автора, у них особый взгляд, способный выдержать встречный ветер или жгучий мороз (163). Правда, наш египтянин полагал, что микробы не живут при температуре ниже нуля, но оказалось, что люди в России заражаются азиатским гриппом даже зимой (199).

В разделе «Неизвестное о русском товарище» Амин Мансур комментирует стереотипное представление о русском: «Портрет русского человека: внушительной комплекции, угрюм и серьезен, вечно насуплен, шуток не понимает, любви не знает, шестеренка, без конца крутящаяся среди других частей механизма; на устах у него постоянно «массы», «народ», «пролетариат», «крестьянство» и «война», «война» и снова «война». Но этот портрет несправедлив. Нам нужно время, чтобы постичь истинный образ дружественного нам великого народа. Внушительная комплекция роднит русского с американцем, он тоже любит вволю поесть и выпить. Что касается серьезности, то он и впрямь серьезен. Он стремится понять жизнь с помощью наук и порядка, а народ не может развиваться без опоры на законы и науку и восходить по ступеням опыта к будущему, где справедливость и безопасность должны стать достоянием подавляющего большинства<...>» (166).

Вглядываясь в чужих, начинаешь лучше понимать своих. Описание «русского характера» заставляет Амина Мансура задуматься о характере соотечественников: «Относительно вечной насупленности русских, но ведь и мы вечно грустим. Взгляните на любого из нас, когда он один. Взгляните на любую египтянку, когда она остается наедине с собой. Она пребывает в неутешной грусти и тоске, а мы объясняет это так: “С давних времен наша история тяжело воздействовала на чувства наши. Эта грусть стоит слезами в наших глазах, живет в наших песнях и в наших обрядах, связанных со смертью, и в плачах по быломu”. А после этого говорят: “Воистину мы грустный народ, нас угнетают, а мы смеемся над шутками, сочиняем новые и пускаем их по свету”. Так же и русские — звонко смеются: удивительная картина!» (167).

Египетский писатель считает, что русские одержимы будущим, которое заменяет им религию, они стремятся воспитать нового человека, к чему он относится скептически: «Человеку не так просто изменить свою природу — за год или за тысячу лет. Поэтому он останется человеком — любит и ненавидит, испытывает страх и умеет мечтать. И при этом продолжает смеяться» (222). Амин Мансур приводит мнение одного из своих соотечественников о том, что советские люди это своего рода ханбалиты (представители радикального догматико-правового толка в исламе, придерживающиеся буквалистского понимания Корана. — *М.Р.*), стремящиеся достичь совершенства во всем (154). При встрече с Михаилом Шолоховым, которого писатель сравнивает с египетским классиком Таха Хусейном, Амина Мансура спросили, каковы отличительные черты арабов. Тот сказал: «Арабы вроде советских людей». Переводчик возразил: «Но ведь «советский» это политическое понятие!». — «Арабы тоже», — отвечал египтянин (200–201).

Книги Амина Мансура есть во многих библиотеках арабского мира, и его живая ироническая манера не могла не оказать влияния на других арабских авторов, пытающихся создать образ русских и России. Среди таких писателей немало йеменцев, южан и северян. Одним из первооткрывателей русской темы в новейшей арабской литературе, обратившимся к ней на пятнадцать лет раньше нашего египтянина, считается Мухаммад Абд ал-Вали (1940–1973), зачинатель йеменской новеллы, учившийся в Литературном институте им. Горького в Москве в начале 1960-х годов. Его жизнь безвременно оборвалась в авиакатастрофе. Посмертный, четвертый, сборник его рассказов вышел в 2005 г. [Абд ал-Вали 2005]. Мухаммад Абд ал-Вали много странствовал. Кроме родного северного Йемена, побывал в Эфиопии, Египте, России, Германии, Чехословакии и других странах Европы. Действие многих рассказов из посмертного сборника происходит в России начала 1960-х годов. Темы этих коротких и пестрых зарисовок, где явь мешается с мечтами, можно передать в нескольких словах: опьянение, мороз, девушки, ностальгия, размышления о Боге, искусстве, одиночестве.

Так, в новелле «Опьянение» (27–35) арабские студенты в Москве — три поэта и герой-прозаик — отмечают сдачу экзаменов обильной выпивкой и, проснувшись утром, мечтают продолжить ее и закусить «русским блюдом ал-блүф (плов), напоминающем хадрамийскую ал-кабсу». Вахтерша требует уплатить за разбитое оконное стекло. — «Оно само разбилось!». Вахтерша улыбается: «Да вы пьяны!» — «Мы не пьяны, это стекло напилось и скончалось безвременно». Затем герой оказывается в кинозале; случайные разговоры, поездка в машине и белая комната с белокурой красавицей. Беседа с другой девушкой, «чье лицо красила улыбка, превращая ее глаза в глубокое озеро», о материнстве и отцовстве, пагубности пьянства. Все это запивается красным вином; девушке надо уезжать, и остается лишь опьянение.

В новелле «Грета» (36–44) морозным декабрьским днем герой грустит «по свинцовому небу Адена и ветерку, дующему с моря на Мааллу, и лихорадочному жару Кратера»². О, почему Бог не уравнил все в этой жизни по справедливости? — думает герой и тут же одергивает себя: — Как глупо размышлять подобным образом! Ведь Бог умер много лет назад, и мы забыли, где его могила... Он вспоминает икону над кроватью смуглой девушки из Армении. Он встретился с ней в столовой, где, слава Аллаху, еда в тот вечер была вполне приличной и пиво холодным. — «Ты пьян?» — «Да, от света твоих синих очей». От холода лед становился белым, как масло с побережья Тихамы или облака над вершиной горы Каукабан. Всю ночь девичьи очи жгли сердце лирического героя. Утром он не помнит, что было накануне. Заключительная фраза: «Боже, прокляни водку!».

Следующий рассказ — «Мила» (45–56) — добавляет новые детали. Канун Нового года в Москве. Солнце заходит, герой озяб, морозный пар клубится у него изо рта. Вахтерша покрикивает на входящих: «Закрывайте двери, черт бы вас побрал! Этот мороз убьет меня!». С каждого этажа общежития доносится визгливый хохот. В письме девушки Дины, написанном по-русски, сообщается, что она уехала на день к бабушке, поэтому их свидание у метро откладывается. Герой идет в гости, где встречает трех девушек, которых зовут на «ля» — Га-ля, Ли-ля и Ми-ла. Он объясняет им, что «ля», или «ла», значит по-арабски «нет». Мила учит его танцам, ведя при этом литературный разговор. Наш герой — прозаик, пишет стихи только когда ему грустно. Из русской классической литературы читал в арабских переводах Горького и Чехова, но больше других любит Достоевского, «потому что он много страдал». Кругом табачный дым. «Я слышала, что восточные мужчины влюбляются с первого взгляда». Так сказано про Восток в «Тысяче и одной ночи». О продолжении знакомства повествует зарисовка «Глаза Милы» (57–68). Герой томит-

² Маалла — улица в Адене, идущая параллельно морю. Кратер (произносится на английский манер «Крэйтор») — арабский район города, расположенный в кратере потухшего вулкана.

ся, заучивая русскую грамматику. Чтобы развлечься, идет в магазин, где томится в очереди в кассу. «Да будет проклята очередь! Она изгибается, как змея». Его выручает Мила, стоящая впереди. На этот раз они говорят о красоте женщин, особенно если смотреть на них без очков, о пиве и опьянении, о Хемингуэе. По пути в кафе одна из двух бутылок пива разбивается. Это к счастью! Мила ведет героя (его зовут Мухаммад, как и автора) к себе в общежитие, где она живет в одной комнате с тремя соседками. Знакомит с уже известной нам Гретой. Чайная беседа касается Пикассо (которого Грета не всегда понимает) и Парижа (куда герой предлагает Грете отправиться с ним вместе). Грета — армянка, у нее над кроватью икона — Дева Мария с младенцем. Герой вспоминает духовную живопись, которую видел в Риме. Спрашивает Грету, верующая ли она, и та отвечает утвердительно. Герой восхищается своей собеседницей, умеющей заполнять пустоту жизни. Она предлагает Миле и Мухаммаду нарисовать их совместный портрет. На улице снег, ветер, мороз. Герой недоумевает: почему он не поцеловал девушку в садике. И знал, что забудет написать ей, когда вернется в Йемен.

Внутренний монолог Мухаммада продолжается и в новелле «В зале Чайковского» (68–80). «О, грусть! — восклицает герой. — Вчера я написал стихи в злобе на весь мир». Ему не спится, он думает обо всем сразу — об одиночестве, искусстве, Наполеоне. У метро толчея, сотни людей. От тоски помогла бы бутылка вина, красного, как беспощадное солнце, как кровь. Мила приглашает героя в концертный зал имени Чайковского послушать симфоническую музыку. Цитируя Сартра, он замечает, что у слова и музыки разная природа. Вот, например, говорят, что Пятая симфония Бетховена прекрасна, но он не слышал ее, а если бы и слышал, все равно не понял бы. Перед концертом зашли в кафе выпить пива. Ему показалось, что у Христа на картине гневные глаза. Но Христос провозглашал мир на земле и в человеках благоволение. — «Какой мир, — возражает герой. — Ты несешь свой крест всю жизнь». И предлагает выпить четвертую бутылку пива. Как там поется в песне? «Я люблю тебя, жизнь, я люблю тебя снова и снова... Возвращаюсь с работы усталое». И откупоривает пятую бутылку. Концертный зал. О, если бы в Йемене был такой зал! Ему не нравится, когда струны все плачут и плачут. Ему больше всего нравится сам зал. — А музыка? — А музыка подойдет любая. — А как тебе понравился Бах! — Бах? Египтяне говорят «байих» (плохой, прогнутый, устарелый). Слушая музыку, герой представляет себе холодное бездонное озеро. Он погружается в него и пытается поцеловать Милу. Холод, одиночество, мечта.

Последний русский рассказ из посмертного сборника Мухаммада Абд ал-Вали — «Ее глаза» (81–89). Арабские студенты Института им. Горького в переполненном троллейбусе смеются, как школьники, сбежавшие с уроков. За окном мороз, а в стекле отражаются ее глаза, от которых вспыхнуло сердце героя. Девушка-азиатка, ее черные волосы весело пля-

шут, когда она двигает головой. Ее глаза пронзают душу. Она что-то рисует пальцем на стекле. Герой заговаривает с ней: «Откуда ты?». Выясняется, что красавица — еврейка. Герой размышляет вслух: «Еврейка? Значит, ты мой враг». Она смеется и спрашивает: «Почему?» Спутник героя — поэт — восклицает: «Как эта божественная красота может быть нашим врагом?!». Красавица улыбается: «Я еврейка, но не израильянка». Мухаммад представляет ей своих друзей поэтов и объясняет, что он прозаик, пишет рассказы и спрашивает, где больше правды и лжи — в прозе или в стихах. Влюбившись с первого взгляда, он бросает своих спутников и отправляется провожать девушку. Та заявляет, что не хочет стать персонажем его нового рассказа, ведь он считает ее своим врагом. Он напоминает, что они живут в космический век, но ее этот довод не убеждает. «Прости, ты не веришь в социализм?» — спрашивает он. Вместо ответа она говорит, что у героя тоже красивые глаза. Именно их она рисовала на троллейбусном стекле, считая, что они красивее, чем ее собственные. В конце концов, двое черноглазых договорились о свидании. Почему люди боятся красоты?

В большом неоконченном рассказе «Лето, саранча и дождь» (105–145) герой приезжает в родную деревню в Северном Йемене из-за границы (скорее всего из России), но местные его сторонятся, считая (как мы знаем, не без оснований), что он стал безбожником. Одиночество на чужбине, одиночество на родине.

В рассказах Мухаммада Абд ал-Вали йеменский читатель открыл для себя образы «перевернутого мира», в котором мужчины и женщины могут свободно общаться, чувства открыты, алкоголь дозволен, пространства безмерны, убийственную жару заменяет пронзительный холод. Конкретные черты повседневной советской жизни (отзвуки недавней выставки Пикассо в Москве и Ленинграде, выхода в свет сочинений Хемингуэя, песня на стихи Константина Ваншенкина «Я люблю тебя, жизнь», увлеченность космосом и Парижем и т.д.) погружены в неопределенную атмосферу романтических грез и мечтаний лирического героя, не отделимого от самого автора.

Восхищение рассказчика интерьером концертного зала имени Чайковского, а не музыкой, которая в нем исполняется, находит неожиданные параллели во впечатлениях египтянина шайха ат-Тантави от посещения театра в Петербурге в XIX в. Помимо парохода, воспетого им в стихах и прозе, уличных фонарей и снега, шейх пишет в своих заметках «Подарок пронизательным со сведениями о Российском царстве» следующее: «В Петербурге меня очаровал театр, в котором с большим искусством днем изображали ночь. На его потолке мастерски изобразили луну, но все равно та луна, которую сотворил милостивый Аллах, выше» [Редя 1984: 6; Куделин 2003: 367–369]. Световые эффекты интересуют его куда больше, чем сюжет представления.

Искренность и хаотичность русских впечатлений Мухаммада Абд ал-Вали разительно отличаются от «правильных» статей другого выпускника Литературного института им. Горького Мухаммада 'Абд ар-Рахмана Ахмада, который учился в Москве в 1975–1982 гг. и пишет под псевдонимом Майфа 'Абд ар-Рахман. Родившийся в 1951 г. на юге Йемена, в Шейх Османе, он соединяет литературную деятельность с работой в идеологическом отделе ЦК Йеменской Соцпартии. В статье 1987 г. «Либо Советы, либо...» он восхищается советскими людьми, «или, как их неправильно называют, русскими, хотя в Советском Союзе проживает множество народов» [Майфа' 1987: 103–104]. Эти люди работают в Йемене, невзирая на страшную жару, даже в Ходейде и Адене с их ужасным климатом, проявляя истинный пролетарский интернационализм. Если бы не Советы, Йемен давно захватили бы американцы, утверждает автор. Ему вторит его земляк Ахмад Махфуз 'Умар (родился в 1936 г. в Шейх Османе), занимавший высокие посты в писательской иерархии НДРЙ. В сборнике «Капли цветных чернил» (1989 г.) он вспоминает, как официальная йеменская делегация посетила одну из деревень Башкирии. Там на поле они встретились с красавицей трактористкой. Шел дождь и дул холодный ветер, но она мужественно продолжала сев, объяснив арабским гостям, что при социализме нет разницы между трудом мужчины и женщины. Писатель восхитился ее самопожертвованием и вспомнил таких же тружениц у себя на родине, не жалеющих сил для строительства социализма. «И она прочитала в моих глазах слово, которое стоит тысячей слов» ['Умар 1989: 52].

Пропагандистский набор социалистических штампов, связанных с Россией, присутствует и в зарисовках аденского журналиста Са'ида 'Аулаки. Прежде чем выйти отдельной книгой в 1993 г. ['Аулаки 1993], они публиковались в газете «14 октября», органе Йеменской Соцпартии. Трое товарищей собираются в литературном клубе в Адене, где, засиживаясь за полночь, спорят о свободе творчества и свободе выбора, о прошлом, настоящем и будущем, о Сталине («неужели мертва начатая Сталиным единая человеческая работа?») (19) и йеменских революционерах, критически оценивают опыт строительства социализма в России и в Южном Йемене. В их представлении Россия лишена конкретно-чувственных характеристик, она не более, чем абстрактный исторический полигон для испытания социальных теорий. Мало отличаясь от своих героев, автор, тем не менее, иронизирует по поводу их бездеятельности: «Трое полночников продолжали ждать. Каждый вечер усаживались и ждали. Ждали завтрашнего дня. И того, что раскроет для них сокровенное» (112).

Приведенные отрывки лишний раз показывают, что заранее заданный риторический пафос не нуждается в конкретных деталях. Ведь по законам положительного (или отрицательного) стереотипа, наблюдатели такого рода видят в инокультурном топосе только то, что ожидали увидеть, в лучшем случае проводя своего рода символическую инвентар-

ризацию, т.е. сличение элементов реальности с воображаемой описью. Однако и риторические клише — неотъемлемая часть конструируемого культурного пространства, наряду с живым и неточным репортажем Ани-са Мансура (утверждающего, что в СССР 18 союзных республик, называющего Жданова «Задинов», а колхоз — «квахур») [Мансур 1975: 148, 208, 168] и импрессионизмом Мухаммада Абд ал-Вали.

Иногда Россия оказывается для арабского автора лишь поводом для сатирического обращения к образу собственной страны. В этом отношении весьма любопытен рассказ Абдаллаха Салима Ба Вазира (1938–2004) «Осел-орденоносец» [Ба Вазир 2001: 49–52]. Родившийся на Юге Йемена в Гайл Ба Вазире (Хадрамаут), он с 1954 г. жил в Адене, писал рассказы и пьесы для взрослых и для детей [Суворов 2005: 109–128].

Содержание рассказа, датированного 1999 г., таково. В одном из российских университетов йеменский студент Ахмад ал-Халими похвастал, что представлен к Ордену «30 ноября» первой степени за участие в антиколониальной борьбе на Юге Йемена против британских империалистов. Услышав это, русская преподавательница сказала: «Слушай, сынок, я знаю историю твоей страны. Мне известно, что революция началась в горах Радфана 14 октября 1963 года, то есть 35 лет назад, а тебе сейчас вряд ли больше тридцати восьми, значит, в начале революции тебе было всего три годика. Как же ты мог такой маленький участвовать в партизанской борьбе?». На что Ахмад отвечал, что он включился в борьбу за год до победы, и, следовательно, ему было целых семь лет от роду; он не участвовал в боевых действиях, а снабжал партизан водой на их базах в горах и пещерах. Когда его спросили, как он мог таскать такие тяжести на своей спине, он объяснил, что возил воду на осле. «В таком случае, — подвела итог преподавательница, — осел заслужил эту награду больше тебя!».

В тот же день об этой беседе узнали в посольстве НДРЙ в Москве и сделали соответствующие выводы. Высокая комиссия отправилась в родную деревню Ахмада ал-Халими, чтобы разыскать героического осла — участника борьбы за независимость. К пришельцам вышел шейх, опираясь на посох, и поведал, что осел погиб от вражеской мины в 1967 г. в окрестностях Саны, осажденной монархистами, когда он вез на своей спине оружие для республиканцев. Заслуги осла в глазах комиссии еще более возросли после этого сообщения, и кто-то из ее членов спросил шейха: нет ли у этого осла, павшего смертью храбрых, родственников, которые могли бы принять награду. Старик улыбнулся и сказал: «Да, я знаю его брата; сейчас он в ар-Рида возит через границу контрабанду для местных племен». Когда комиссия добралась до названного места, дорогих гостей по древнему обычаю угощали и развлекали, не давая сказать ни слова. Только через три дня они сумели объяснить, что цель их визита — найти осла, на котором возят контрабанду, дабы вручить ему орден за подвиги его брата-революционера. Осла привели, и орден был повязан ему на шею. С тех пор в племенах контрабандистов и разбойников ослы и мулы загордились и заважничали.

Официальные и неофициальные версии образа России, дошедшие до нас в печатном виде, преобразуются в арабской устной традиции до неузнаваемости. Мы можем судить об этой традиции по слухам, анекдотам, частным письмам, стихам на разговорном языке.

Один из слухов, относящийся к 1843 г., приводится в книге, изданной немецким востоковедом фон Мальцаном: бедуины Хадрамаута (Южная Аравия) спрашивают путешественника Адольфа фон Вреде, правда ли, что дружина русского царя-великана состоит из семи тысяч одноглазых людоедов [Malzan 1870: 71; Родионов 1991: 53; Родионов 1996: 128–146]. Образ страшных циклопов, возможно, восходит к полководцу Кутзову, он мог дойти до арабской глубинки из Стамбула вместе с другими рассказами о наполеоновских войнах. Не случайно следующий вопрос бедуинов относился к женам турецкого султана: правда ли, что королева Британии родила султану семерых детей и живет в его гареме?

Многие йеменские анекдоты основываются на том, что на севере страны, в округе Сана, есть район Билад ар-Рус (дословно «Страна русских»), уроженца которой принимают за российского гражданина и наоборот.

Нередко в арабских анекдотах на русскую тему обыгрывается несходство произносительных норм в обоих языках, на чем и строится комический эффект. Например: Россия, очередь. Подходит араб и спрашивает по-русски: «Ты последний?» — «Нет, — отвечают ему, — я Ба Хамиш!». Юмор в том, что звук «б» труден для араба, также как сочетание двух согласных, поэтому «последний» произносится как «ба сулейди», что напоминает отвечающему, выходцу из Хадрамаута, местное фамильное имя. По тому же принципу куплет, поющийся по-русски с утрированным арабским акцентом на восточный мотив (Я ни хачу уджицца. // Я хачу джиницца. // Моджно базнакомицца // С Наташа на улицца), превращается в четверостишие с единой рифмой по всем законам арабской просодии. Также, например, слово *фаттак*, означающее в литературном арабском «лихой человек», «душегуб», может ассоциироваться арабами, знающими русский язык, с «водкой» (произносится «фотика»).

Рядовой араб, никогда не бывавший в России, может знать имена «Михаил Горбачев», «Пушкин», но если измерять популярность количеством анекдотов, то призовое место до сих пор принадлежит Никите Хрущеву. Это в какой-то мере связано и с тем, что первый слог его имени совпадает с повелительным наклонением арабского глагола «совокупляться», а его фамилия напоминает слово «артишок» (*хуришuf*), игральные карты малого достоинства, а имя и фамилия может интерпретироваться как целая фраза фривольного содержания.

В арабских странах бытовые представления о России поддерживаются письмами, которые шлют домой представители русской арабской

колонии. Так, в Санкт-Петербурге компактное расселение арабов складывается в Выборгском районе: на проспекте Мориса Тореза, где находится общежитие иностранных аспирантов университета, и около него, где арабы снимают квартиры, а уезжая на родину, передают их вновь прибывшим. Там проживают йеменцы, ливийцы, египтяне, суданцы, сирийцы, ливанцы.

Одной из самых сплоченных может считаться йеменская община. Несмотря на известные различия между выходцами с севера и юга страны, а среди южан — между хадраутцами, аденцами, йафиитами и т.д., они регулярно встречаются, обсуждают новости; по йеменскому обычаю, жуют кат, выезжают за город на шашлыки и по грибы и т.д. Сходная ситуация наблюдается и в Москве. Большинство осевших в России арабов женаты на русских, которые чаще формально или, реже, по велению сердца принимают ислам перед заключением брака.

В последнее время, особенно после волнений афроазиатской молодежи во Франции осенью 2005 г., тема ислама в России стала активно обсуждаться российскими СМИ. Так, журнал «Огонек» (№ 48 от 28.11–4.12.2005) посвятил немало страниц этой проблеме, вынеся на обложку заголовок «Москва правоверная: Мода на ислам в православной столице». В статье «Ислам по-русски» (18–19) Александр Солдатов пишет, что новообращенные в массе — это русские девушки, вышедшие замуж за мусульман. За девушками следуют национал-радикалы: у национал-большевиков около 300 членов приняли ислам; многие из новообращенных радикалов вошли в Национальную организацию русских мусульман — НОРМ и т.д.. На третьем месте — незначительная группа правых либералов.

«Елена Родина» (20–22), бравшая интервью у нескольких новообращенных, приводит следующие цифры: Совет муфтиев России считает, что в 2002 г. обратилось 12 тыс. чел., в 2003 — 15 тыс., в 2004 — 20 тыс. За последние полвека мусульманское население в мире увеличилось на 235 %, составив 1,6 млрд чел. Из них в России — 16 млн (считая автохтонные и эмигрантские общины, а также новообращенных), т.е. столько же, сколько в Саудовской Аравии, что в 10 раз больше, чем в Великобритании, почти в три раза больше, чем во Франции. Далее тот же автор «Огонька» пишет о новых мусульманских реалиях московского культурного топоса. В городе создано мусульманское кадровое агентство «Лукман», занимающееся трудоустройством мусульман. У Центральной московской мечети действует магазин «Халал», торгующий мясом животных, дозволенных исламом в пищу и забитых по правилам религии. Всего в Москве таких магазинов более 40, а скоро откроется исламский супермаркет «Апельсин». Есть в столице мусульманский роддом и зубная клиника, где не используют спирт и строго соблюдают разделение полов, свой салон красоты. По всей стране существуют туристические агентства, организующие паломничества в Мекку, Интернет-сайты, на кото-

рых можно принять ислам «он-лайн» (23–24). В смешанных семьях арабские мужья-мусульмане чаще всего считают, что их дети должны воспитываться на арабской родине, ибо в России они подвержены слишком многим соблазнам. Что же касается адаптации арабов к условиям жизни в России с конфессиональной точки зрения, то наибольшую гибкость в этом отношении, пожалуй, демонстрируют представители христианских конфессий (православные, марониты и др.) и друзья.

В арабском мире вернувшихся на родину соотечественников встречают со смешанным чувством уважения (как получивших специальное образование) и настороженности (как «зараженных чуждыми нравами»). Последнее особенно касается детей от смешанных браков — «полукровок» *муваладун*. Эти «чуждые нравы» ассоциируются не только с отступлениями от мусульманской морали, но и с экспериментами с собственностью, которые по советскому, кубинскому, китайскому примеру проводились в 1960–80-е годы в некоторых арабских странах. Например, в Народно-Демократической Республике Йемен в 1970-е годы радикальные социалисты проводили обобществление земли с целью создания «коллективных хозяйств». Эти меры, получившие у местного населения красноречивое название *интифада* (здесь — «потрясение»), особенно затронули западные долины Пятой провинции страны (так тогда был переименован Хадрамаут). О том, как хадрамаутцы воспринимали происходившее, выразительно свидетельствуют стихи на разговорном языке, написанные известным в Вади-л-Айн стихотворцем Мухаммадом Саихом Ба Хафи (1907–1989). Он умолял Господа уничтожить гнет, ибо под лозунгами справедливости и правды лугны сеют голод и кривду, лишая трудовой люд средств для пропитания, вешая замки на лавки и мастерские, отнимая у женщин ожерелья, кольца, браслеты и серьги, как будто эти угнетатели приплыли с островов Вак-Вак (в некоторых средневековых географических сочинениях легендарные острова помещались к востоку от Китая). Это стихотворение, как и многие другие, ходившее по рукам в списках, было опубликовано только через три десятилетия после написания [Ба Вазир 2000: 41].

«Культурная география» России, как она сложилась, например, в йеменской бытовой традиции, включает такие города, как Москва, Санкт-Петербург (Ленинград), Тула и Бухара. В двух последних изготавливают популярные в арабских странах самовары, и Тулу иногда считают кварталом Бухары. К указанным топонимам часто прибавляются места обучения арабов на всем пространстве бывшего Советского Союза: Киев, Баку, Львов, Краснодар, Мары, Одесса и проч. Еще лет тридцать назад в некоторых арабских странах (Сирия, Египет, Йемен) путали Сталинград и Ленинград, постоянно упоминавшиеся в официальной пропаганде как города-герои II мировой войны.

В современный арабский лексикон прочно и давно вошло русское слово «самовар», воспринимаемое большинством как исконно арабское.

Во второй половине прошлого века арабский язык обогатился словами «*кадир* / *кавадир*» (т.е. кадры), не говоря уже об арабском «*калашенкуф*» (Калашников), «*эрибджи*» (РПГ) и т.д.

Несмотря на ослабление российского влияния и уменьшение роли некогда правившей на Юге Йеменской социал-демократической партии, женитьба на русской остается притягательной для многих йеменцев. Одна из причин такой притягательности состоит в том, что в этом случае не надо тратить на брачный взнос *махр* и дарить невесте «фунт золота» на браслеты. Учившиеся в СССР, особенно если они женаты на так называемых «совгражданках» (обычно это женщины из России, Украины или Белоруссии, формально принявшие ислам), до сих пор сохраняются в йеменском обществе как отдельная социальная группа со своей субкультурой (языком, обычаями, интересами, любовью к российским песням от А. Пугачевой до Ю. Шевчука). Схожая картина существует и в других арабских странах, прежде всего в Сирии, Палестине, Ливане, Ираке, Египте, в меньшей мере в Магрибе. Этнокультурный и социально-политический потенциал подобных групп явно недооценивается российскими властями.

Россия как инокультурный ареал в арабской традиции

Доброжелательно настроенные к русским арабы находят немало общего в душевных качествах обоих народов. Россия часто представляется им как необъятное пространство Евразии, где глущие морозы сменяет палящая жара, как мир красивых женщин, бескрайних чувств, богатейших природных ресурсов, и в то же время — неразберихи, чиновничьего произвола, шатания от одной крайности в другую.

Даже в наши дни эта картина во многом строится по средневековым канонам «картины земли» (*сурату-л-ард*) с присущим этим канонам климатическим детерминизмом. Личный опыт носителей арабской культуры, побывавших/живущих в России или сталкивавшихся с русскими в арабских странах, далеко не всегда в достаточной мере привлекается ими для корректировки устоявшихся стереотипов. При этом необходимо учитывать, что средний араб, даже если он родом из маленького Ливана, Кувейта или Бахрейна, может мыслить о своей стране в духе панарабизма как о родине всех арабов, расположенной, подобно России, на просторах двух материков, некоей Афроазиатской общности с населением, соизмеримым с населением России. А если расширить рамки самоидентификации до панисламизма, как это делается в арабском мире сегодня все чаще и чаще, Россия выглядит отнюдь не гигантом в сравнении с 1,6 млрд мусульман, живущих на всех обитаемых континентах земли.

Бытующий в арабской традиции российский культурный ареал хорошо вписывается в универсальный инокультурный топос «перевернутого мира» [Берк 2005: 84]: безбрежное пространство (против привычных границ), мороз и снег (против привычных жары и песка), свободная

женщина (против женщины в рамках исламской нравственности), водка (против запрета на алкоголь), отражающая простоту и силу русских [ср.: Левинсон 2005: 328 — 329] и т.д. Привычный набор логико-семантических блоков складывается в априорные схемы, под которые подгоняются собственные впечатления и воспринятое из вторых рук. Иными словами, на чужбине обычно видят то, что ожидали увидеть. Инокультурный топос становится местом памяти (или беспамятства), неким белым пятном, на котором, как на снегу или песке, можно написать любой культурный текст по заданной парадигме.

Сегодня очевидно: главный тезис популярного некогда «ориентализма» [Said 1979] (репрезентация инокультурного пространства как экзотического позволяет приписать ему свойства, противоположные «своей» культуре) применим не только к западному образу Востока (Ориентализм), но и к восточному образу Запада (Оксидентализм). Другое дело, насколько Россия в глазах арабов является Западом?

Если вернуться на сто лет назад, то в русско-японскую войну арабские публицисты и читающая их статьи публика рассматривали поражение России как первое поражение Запада в борьбе с Востоком. В этом контексте Россия безусловно считалась Западом, т.е. обществом молодым, рациональным и материалистическим, с которым мудрый Восток наконец-то учится сражаться оружием своего противника. Однако идеи Льва Толстого, Максима Горького и некоторых других российских литераторов, проникшие на Ближний Восток в переводах, позволяли надеяться, что русская культура ближе арабам, чем западно-европейская. Так, египетский прозаик Тауфик ал-Хаким (1898–1999) в автобиографической повести «Птичка с Востока» (1938) пишет о беседах, которые вел герой в Париже со своими западными приятелями, французом и русским эмигрантом, о судьбах Востока и Европы. Русскому Ивану вкладывается в уста следующее рассуждение: «Знаешь ли ты, в чем настоящая истина? Она двояка: видимая и скрытая. Европа еще ребенок, семенящий по поверхности скрытых от него знаний, которые уже давно открыли цивилизациям Азии и Африки истинный смысл человеческого существования» [Цит по: Усманов 1979: 22–23].

После крушения Российской империи и захвата власти большевиками с их антизападной и антихристианской риторикой, Советское государство стало восприниматься (особенно после 1945 г., в эпоху холодной войны) как сила, противостоящая материалистическому Западу и помогающая антиимпериалистической и антиколониальной борьбе Третьего мира. Афганская и Чеченские войны разрушили пропагандистский образ России как «друга мусульман» и поставили ее почти на один уровень с США в идеологическом плане. Вспомним постоянные сравнения русского и американского характеров у Аниса Мансура еще в 1970-е годы. Однако в военном отношении надежды на Россию как нового антагониста США сохраняются. Арабы, в том числе и проживающие в Рос-

сии, настойчиво призывают российские власти «восстановить двухполярность современного мира», которая чаще всего понимается как возвращение к конфронтации времен холодной войны. В качестве курьеза можно вспомнить, что в последние четверть века ушедшего столетия дети в Южном Йемене часто звали советских специалистов «сини» (китаец). Местные краеведы объясняли этот тем, что на свете существуют четыре разновидности людей — мусульмане, евреи, христиане и китайцы, а раз советские люди не верят в Бога, подобно коммунистическим китайцам, значит, и те и другие — «китайцы». После отказа от государственного атеизма новую Россию понемногу начинают снова ассоциировать с миром *ортудукси* — православных христиан вместе с греками и румынами (реже болгарами).

Итак, не включая Россию как инокультурный ареал ни в понятие «Запад», ни в понятие «Восток», современная арабская традиция колеблется между этими определениями в зависимости от политической конъюнктуры — ситуация, вполне соответствующая понятию «Евразия».

Библиография

‘Абд ал-Вали М. Райхана. Аден: Союз Йеменских писателей и литераторов, 2005.

Культура жизнеобеспечения и этнос / Отв. ред. С.А. Арутюнов, Э.С. Маркарян. Ереван, 1983.

‘Аулаки Са’ид. Ас-сумар ас-саласа («Трое полуночников»). Аден: Дар ал-кутуб ал-арабиййа, силсилат китаб ал-джиб, Сана 1414, 1993.

Ба Вазир, ‘Абдаллах. Ал-Химар ал-хаиз ‘ала висам («Осел-орденоносец») // Сафинат Нух ва хикайат ухра («Ноев ковчег и другие рассказы»). Сана 2001. С. 49–52.

Ба Вазир. Мухтарат мин аш-ши‘р аш-ша‘би ал-хадрами. («Избранное из народной поэзии Хадрамаута») / Сост. Салим Мухаммад. Сейун, 2000.

Берк П. Историческая антропология и новая культурная история // Новое литературное обозрение. 2005. № 75. С. 64–91.

Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. Т. IV.

Куделин А.Б. Египетское «западничество» в первой половине XIX в. — начало нового диалога с европейской культурой // Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М.: Studia philological, 2003. С. 367–379.

Левинсон А. Водка как ушедшая утопия. 13 тостов // Новое литературное обозрение. 2005. № 76. С. 328–241.

Майфа ‘Абд ар-Рахман. ‘Ала масафа мин аз-зат: фи-л-адаб ва-л-ваки‘а. («Без пристрастия: о литературе и действительности»). Аден, 1987.

Мансур А. Гариб фи билад гарбиййа («Чужак в чужих краях»). Каир: Дар аш-шурук, 1975.

Махамид О. Россия и Палестина: диалог на рубеже XIX–XX веков. СПб.: Изд-во «Лики России», 2000.

Мишин Д.Е. Сакалиба (славяне) в исламском мире в раннее средневековье. М.: Института востоковедения РАН; Изд-во «Крафт+», 2002.

Мкртумян Ю.И. Основные компоненты культуры этноса // Методические проблемы исследования этнических культур. Ереван, 1979.

Огонек. 2005. № 4 от 28.11–4.12.

Редя М. «Описание России» шейха Тантави как памятник арабской литературы XIX века: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1984.

Родионов М.А. Демократический Йемен. Проблемы этнической консолидации // Этнокультурные процессы в странах Зарубежной Азии. XX в. М.: АН СССР, Институт этнографии, 1991.

Родионов М.А. Южная Аравия: Традиционное общество и окружающий мир // Россия, Запад и Мусульманский Восток в колониальную эпоху. СПбГУ: Восточный факультет; Изд-во «Дмитрий Буланин», 1996. С. 128–146.

Суворов М.Н. Смех сквозь слезы Салема Бавазира (Новая проза Йемена) // Востоковедение. Филологические исследования: Межвузовский сборник. № 26. СПбГУ: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 109–128.

‘Умар, Ахмад Махфуз. Катарат мин хибр мулавван («Капли цветных чернил»). Аден, 1989.

Усманов Н.К. Проза Тауфика аль-Хакима. М.: Изд-во ГРВЛ «Наука», 1979.

Современный философский словарь. Москва; Бишкек; Екатеринбург, 1996. С. 320–326.

Malzan von H. Adolph von Wrede's Reise in Hadhramaut, Beled Beny Yssa und Beled el Hadschar... Braunschweig, 1870.

Said Edward W. Orientalism. N.Y.: Vintage Books, 1979.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нет нужды повторять выводы, изложенные каждым из авторов в конце своего раздела. По существу, в монографии рассмотрены различные аспекты традиционной картины мира в ее динамике.

В первом разделе показано, как эта картина отражалась в предметном мире (ковроткачестве) конкретного региона (Северной Амударьи) в разное время и в разных этносоциальных и хозяйственно-культурных средах. Во втором разделе прослеживается освоение физического пространства, преобразующегося во всемирную сеть южно-азиатской диаспоры (с особым вниманием к идентификационной символике этноконфессиональной общины сикхов). В третьем — воспроизводится символическое конструирование инокультурного ареала (России), осуществляемое поликонфессиональным сообществом (арабы) с единой культурой и единым литературным языком.

Анализ технологических, функциональных и орнаментальных особенностей ворсовых изделий Средней Амударьи на основе археологических, этнографических, музейных и письменных материалов позволил рассмотреть локальное ковроделие как своеобразный маркер этнокультурных процессов в самой долине и за ее пределами. В ворсовых изделиях этого ареала отразился древний бактрийско-маргианский субстрат, а также традиции нескольких волн мигрантов из степных районов Евразии, Восточной Центральной Азии, из Ирана и Афганистана. В орнаментике ковров и ковровых изделий выделены мифологические образы, единые для древнего Ближнего и Среднего Востока и Египта, символика мира военной аристократии и сложные композиции космогонического и повествовательного характера. Само ковроделие Центральной Азии представлено как особый историко-культурный источник от древности до нового времени — один из ключевых компонентов евразийской текстильной традиции, отражающей, поддерживающей и в какой-то мере формирующей традиционную картину мира.

Изучение индийской диаспоры в Великобритании и других странах Запада показало, что классическая бинарная оппозиция «страна происхождения — страна проживания» (или две референтные системы, соответствующие этим двум странам) слишком проста для описания сложной системы связей, характерной для современной иммиграции из Азии и Африки. Для уточнения картины вводятся такие термины, как «двойные мигранты» (например, индийцы Восточной Африки, переселившиеся в Великобританию) или «транснационалы» (лица, поддерживающие связи со страной происхождения и страной проживания, не принадлежа полностью ни той, ни другой). Так в эпоху глобализации оформляется социальная сеть, «узлами» которой служат общины иммигрантов из одного региона, осевшие в разных странах. Эта структура, не имеющая ни единого центра, ни периферии, хорошо описывается термином «ризом»,

введенным в гуманитарные науки Жилем Делезом [Филос. словарь 1996: 320–326]. Перестройка своего прошлого и атрибутов традиционной культуры под знаком ривайвализма (возрождения) ради адаптации к сложившейся ситуации характерна не только для новых меньшинств (что мы видели на примере сикхов), но и для принимающего общества. Так, во многих странах Запада саму изменчивость форм существования объявляют традицией (мультикультурализм), что, в свою очередь, вызывает протест у части коренного населения.

Для характеристики России как инокультурного ареала для арабов мы обратились к древней арабской традиции путешествий и странствий, окончательно сформировавшейся в мусульманскую эпоху и развивавшейся вплоть до нового времени. Анализ арабской письменной и устной традиции показал, что и в наши дни образ и топос «другого» во многом строятся с помощью старых стереотипов и парадигм, нередко игнорирующих конкретный опыт, полученный в наше время благодаря интенсивным российско-арабским связям (в частности, приведшим к образованию арабских общин в РФ и «российских» общин в арабском мире). Значение последних явно недооценивается российской стороной. Образ России нередко репрезентируется в арабской традиции по законам «перевернутого мира» как некое экзотическое пространство, культурные правила которого противоположны «своим». Переименовав Эдуарда Саида, такой конструкт можно было бы назвать «оксидентализмом». В целом, однако, арабская традиция имплицитно рассматривает российский культурный топос как Евразию — амбивалентное пространство, не принадлежащее в полной мере ни к Западу, ни к Востоку.

По материалам проекта « Социум и предметный мир в традиционных обществах Азии: процессы миграции, взаимодействия и трансформации: история и современность» (руководитель М.А. Родионов) в 2003–2005 гг. опубликованы следующие работы:

Авторские монографии:

1. *Котин И.Ю.* Побег баньяна. Миграция населения из Индии и формирование «узлов» южно-азиатской диаспоры. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004 (17 п. л.).

2. *Котин И.Ю.* Ислам в Южной Азии: Мечом и Молитвой / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005 (10 п. л.).

Статьи и тезисы:

1. *Котин И.Ю.* Под знаком Брэдфорда. Конец политики мультикультурализма в Британии // Этнографическое обозрение. 2005. № 2. С. 135–151.

2. *Котин И.Ю.* Religious Revival in a Multi-Cultural Landscape // The Changing Religious Landscape of Europe. Редактор: Hans Knippenberg, Amsterdam: Het Spinhuis, 2005. P. 142–173. (Совместно с А.Д. Криндачем.)

3. Родионов М.А. Полевые разыскания в Хадрамауте (Йемен): 2003 г. // Радловские чтения–2004: Тезисы докладов / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2004. С.153–155.

4. Родионов М.А. Mashhad 'Ali revisited: documents from Hadramawt // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies. London, 2004. Vol. 34. P. 307–312.

5. Родионов М.А. Евразийские культурные контакты: Россия глазами арабов // Радловские чтения–2005: Тезисы докладов. СПб.: МАЭ РАН, 2004. С. 163–165.

6. Родионов М.А. Социум и предметный мир в традиционных обществах Азии // VI Конгресс этнографов и антропологов России, Санкт-Петербург, 28 июня–2 июля 2005 г.: Тезисы докладов / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 51.

7. Родионов М.А. «Satanic matters»: Social Conflict in Madudah (Hadramawt), 1957/1938 // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies. London, 2005. Vol. 35. P. 215–221.

8. Царева. Е.Г. Тотемные изображения на ворсовых коврах Средней Амударьи // У истоков цивилизации: Сборник статей к 75-летию Виктора Ивановича Сарияниди. М., 2004. С. 202–225.

ISBN 5-02-026471-7



Научное издание

**Котин Игорь Юрьевич
Родионов Михаил Анатольевич
Царева Елена Георгиевна**

**Социум и окружающий мир в традициях Центральной,
Южной и Юго-Западной Азии**

Редактирование и компьютерный макет М. Гиенко
Корректор Т. Никифорова

Подписано к печати 21.12.2006. Формат 60 x 84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Peterburg. Печать офсетная.
Тираж 500 экз. Уч.-изд.л. 17. Усл.п.л. 20.
Заказ № 447.

РИО МАЭ РАН
199034. Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., 3

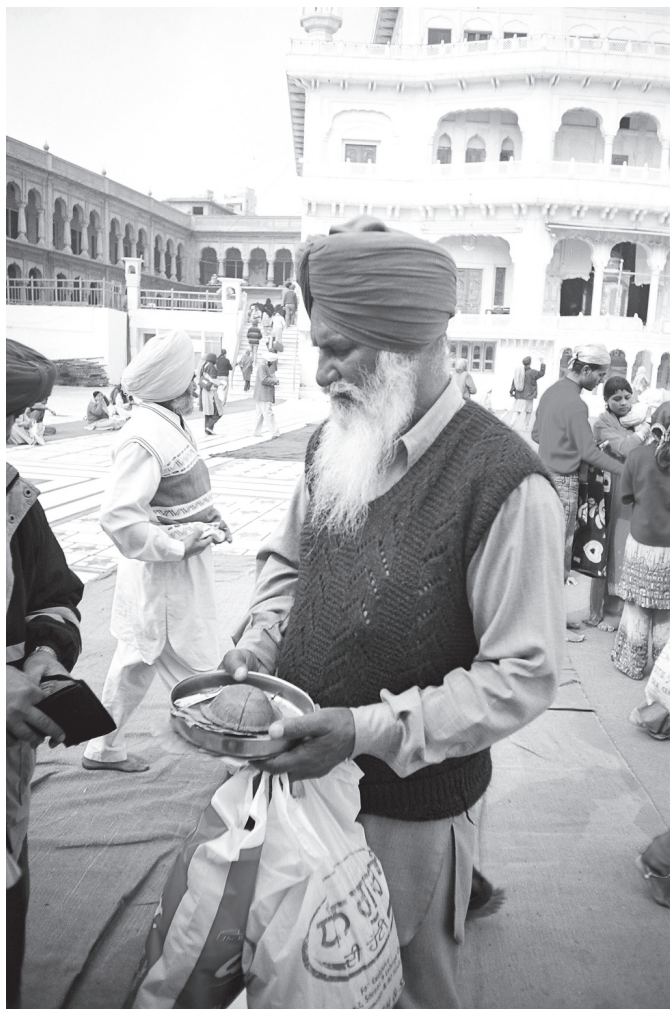
Отпечатано в ООО «Издательство «Лема»
199034. Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24



Золотой Храм сикхов в Амритсаре.



Храм равидаси — низкокастовых сикхов.



Сикх у святыни «Акал тахт».



Гурдвара в лондонском районе Хаунслоу.



Мечеть в лондонском районе Тауэр Хамлетс.



Соборная мечеть в лондонском районе Тауэр Хамлетс.



Ахмадийская мечеть в Манчестере.



Пакистанская мечеть в Эдинбурге.



Мечеть в Брадфорде.



Строительство новой мечети в Брадфорде.



Лондонский район Саутхолл.



Торговец индийскими сладостями «джелеби».



Бенгальская кондитерская в районе Тауэр Хамлетс.



Кашмирский ресторан в г. Лидсе.



Мусульманская Академия в Манчестере.



Грибы как элемент русской бытовой культуры.



Кавказские шашлыки в петербургском пригороде.



Санкт-Петербург: йеменцы жуют кат.



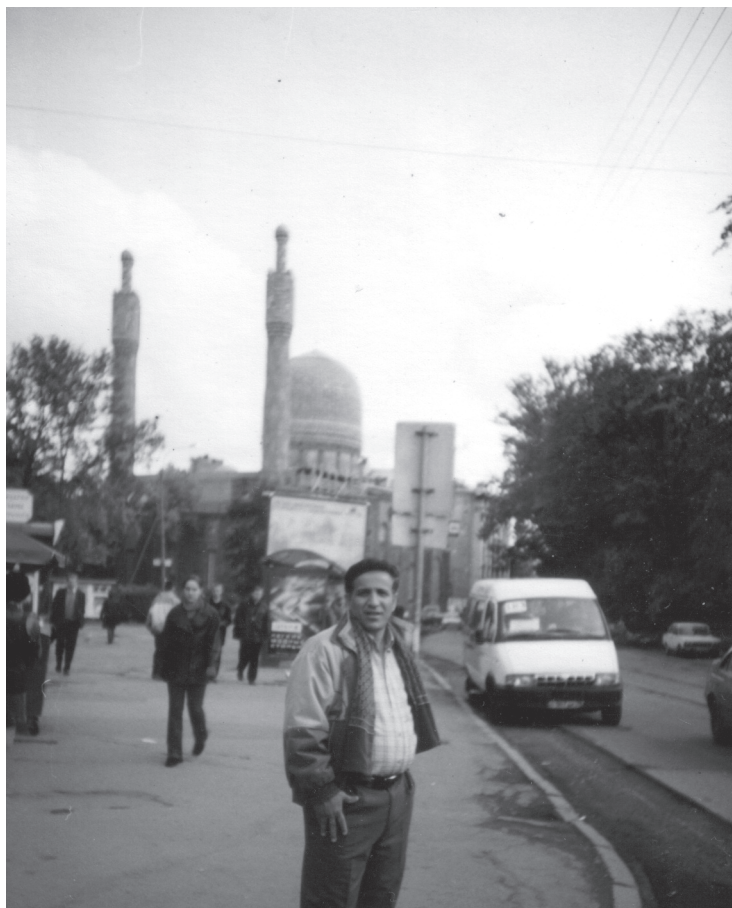
Один из районов расселения арабов в Санкт-Петербурге.



Арабы Санкт-Петербурга показывают президенту Йеменской Республики заснеженную Россию.



Директор Государственного Эрмитажа ведет по музею президента Йеменской Республики.



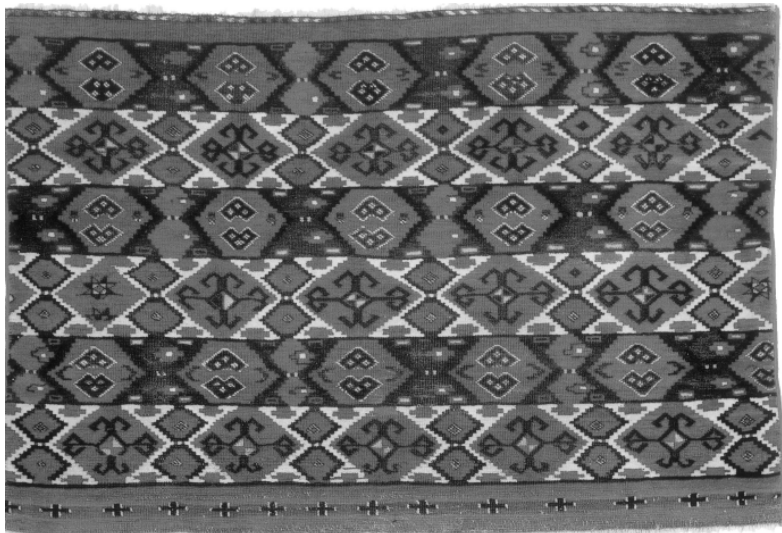
Мечеть Санкт-Петербурга и ее арабские прихожане.



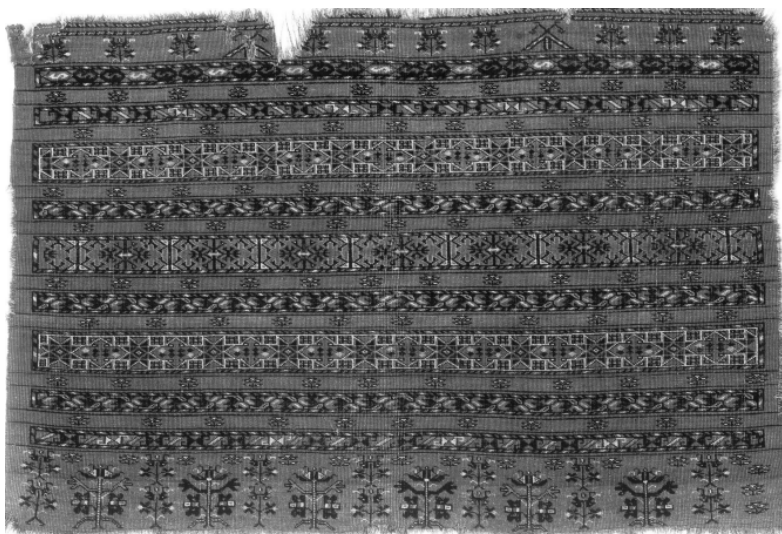
Полноводные реки России воспеты в арабских стихах.



Йемен, г. Сейун: после учебы в России.



а



б

Рис. 36а, б. Ковер с композицией *чувала* и изображениями черепахи в широких полосах. Средняя Амударья, *баширская*(?) группа, вторая половина XIX в. Частное собрание (США). Изображение любезно предоставлено владельцем.



а

б

Рис. 1. (а) Сосуд с зигзагообразным узором. Южный Туркменистан, Намазга IV в. Воспроизводится по: [Cassin, Hoffmeister 1988: 27]; (б) Мешок для веретен *игсалик*. Воспроизводится по: [Pinner, Eiland 1999, pl. 47].



а



б

Рис. 2. (а) Керамический сосуд с мотивом меандра «ручей между гор». Южный Туркменистан, период энеолита. Воспроизводится по: [Turkmenistanyn Milli muzeyi 2001: 14]. (б) Кайма с мотивом меандра «ручей между гор», деталь. Чарджоуская группа, XVIII в. Коллекция РЭМ. Воспроизводится по: [Tsareva 1993, ill. 9].



Рис. 35. Ковер молитвенный *намазлык* с узором *келле-и-анор*. Средняя Амударья, *баширская* группа, XIX в. Частное собрание. Изображение любезно предоставлено владельцем.

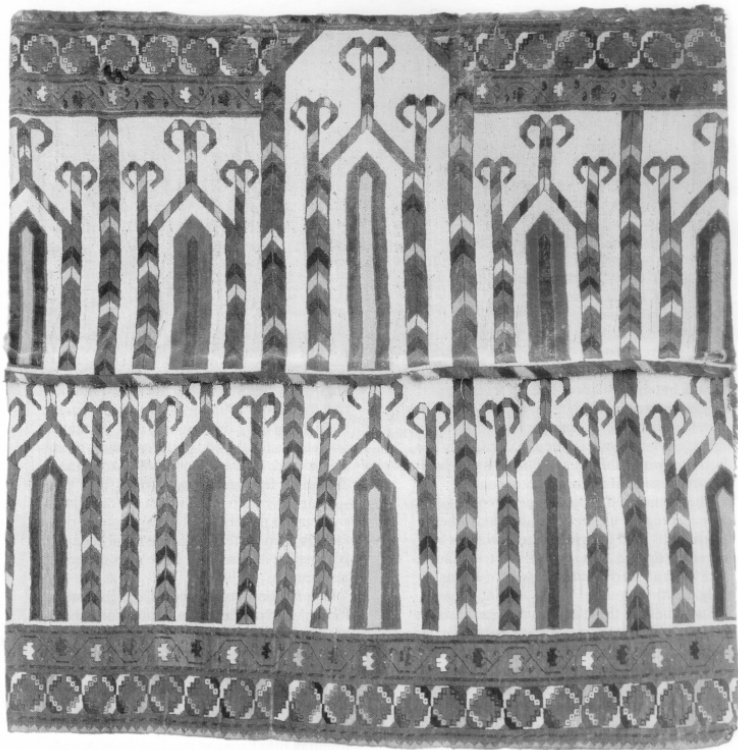
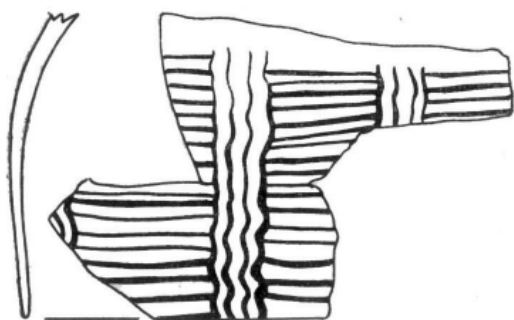


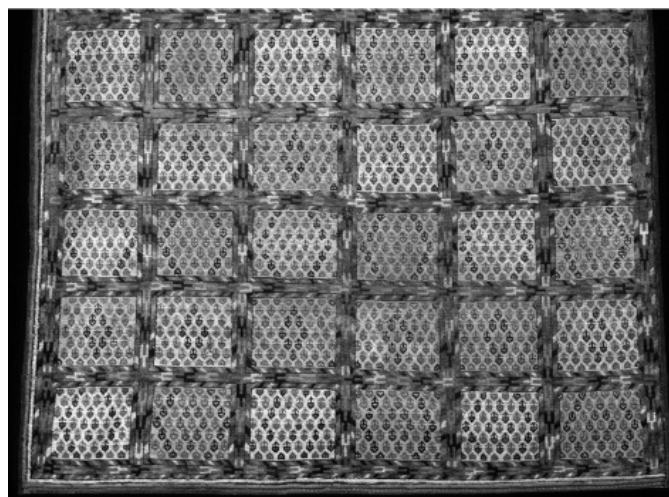
Рис. 34. Ковер молитвенный *саф*, фрагмент. Изготовлен в Бухаре амударьинскими мастерами в 1874 г. Коллекция Музея мечети Магаки Аттари (Бухара). Воспроизводится по: [Moshkova 1996, fig. 129].



Рис. 3. Фрагмент постилочного ковра с мотивом «змеи» на центральном поле и «черепашкой» на внутренней кайме. Чарджоуская группа, XVI в. (?). Коллекция В. и Г. Видерспергов (США). Воспроизводится по: [Pinner, Eiland 1999, pl. 72].



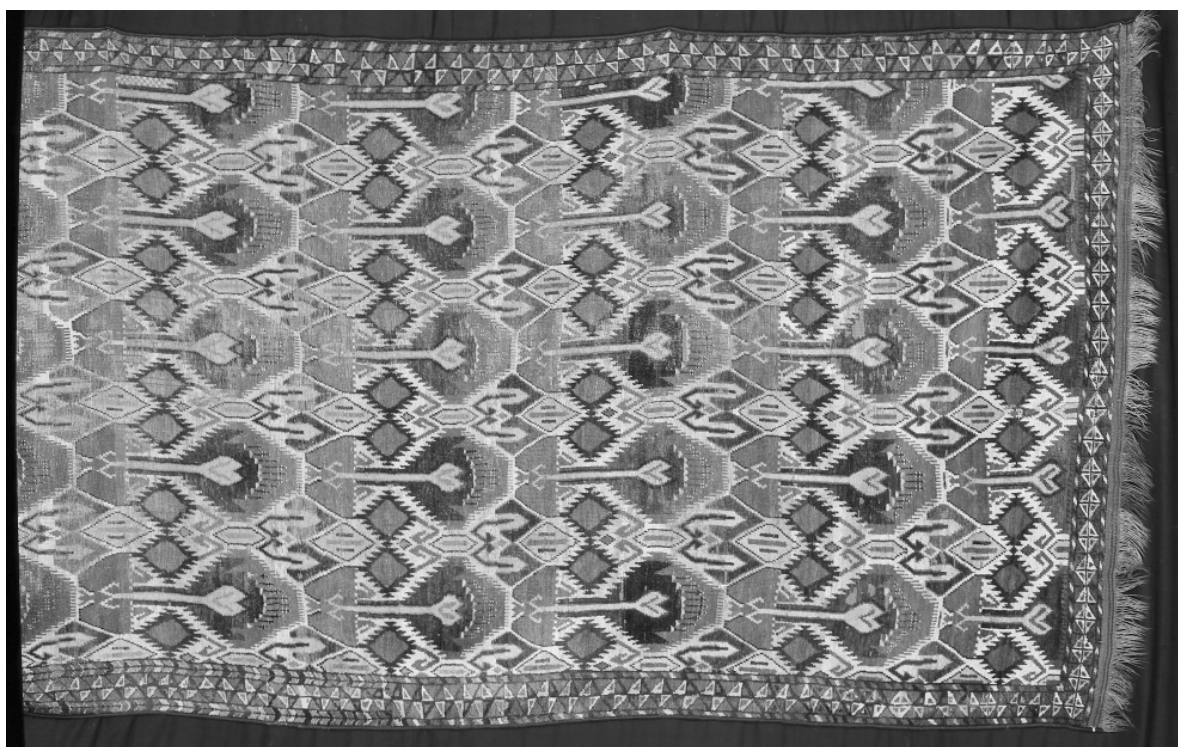
а

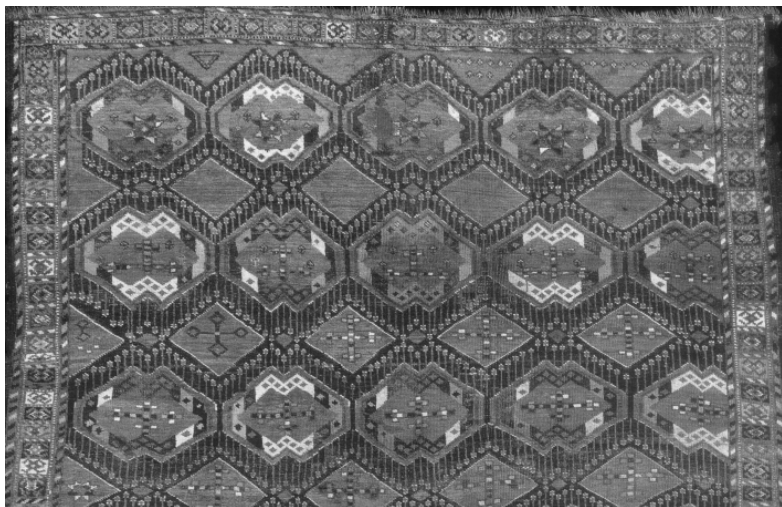


б

Ри. 4. (а) Прорисовка орнамента «поле и арыки» с джейтунского сосуда энеолитического времени. Воспроизводится по: [Массон 1971, табл. XXXI–2]. (б) Ковер с рисунком «поле и арыки». Бурдалыкская группа. XIX в. Коллекция Г. Кёнига (Германия). Изображение любезно предоставлено владельцем.

Рис. 33. Ковер постилочный *сарай килем* с рисунком *икат*, деталь. Средняя Амударья, южная группа, XIX в. Частное собрание. Изображение любезно предоставлено владельцем.





а

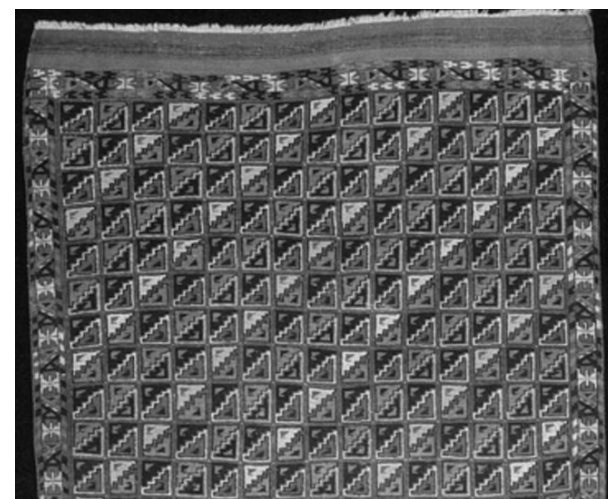


б

Рис. 32. (а) Мешок настенный *чувал* с рисунком *икат*. Средняя Амударья. Северная (?) группа, XVIII в. Коллекция П. Хоффмайстера (Германия). Изображение любезно предоставлено владельцем. (б) Мешок настенный *чувал* с рисунком *икат*. Средняя Амударья. Северная (?) группа, середина XIX в. Коллекция Д.М. Рубена (Англия). Воспроизводится по: [Reuben 1998, fig. 26].

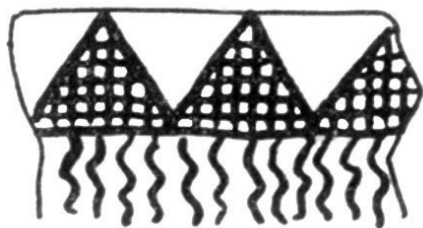


а

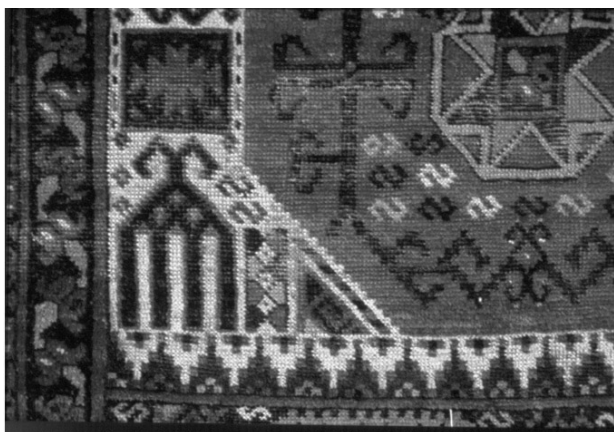


б

Рис. 5. (а) Изображение керамического сосуда с мотивом *керпич*. Южный Туркменистан, Намазга VI. Воспроизводится по: [Cassin, Hoffmeister 1988: 27]. (б) Ковер с рисунком *керпич*. Керкинская группа. XIX в. Коллекция Д.М. Рубена (Англия). Воспроизводится по: [Reuben 1998, fig. 35].



а



б

Рис. 6. (а) Прорисовка мотива «туча с дождем» с керамического сосуда комплекса Сиалк I. Воспроизводится по: [Массон 1971, рис. 16]. (б) Деталь надверного занавеса *энси* с мотивом «туча с дождем». Башир (?), XIX в. Коллекция РЭМ, собрание Ю.А. Яковлева.



Рис. 30. Ковер постилочный *сарай килем* с рисунком *минахани*. Средняя Амударья, центральная группа, XVIII в. или раньше. Коллекция Текстильного музея (Вашингтон). Изображение любезно предоставлено Р. Айзаксоном, бывшим владельцем.



Рис. 31. Мешок настенный *торба* с рисунком *герати*. Средняя Амударья. Северная (?) группа, Керки, II половина XIX в. Коллекция РЭМ. Воспроизводится по: [Tsareva 1985, fig. 12].

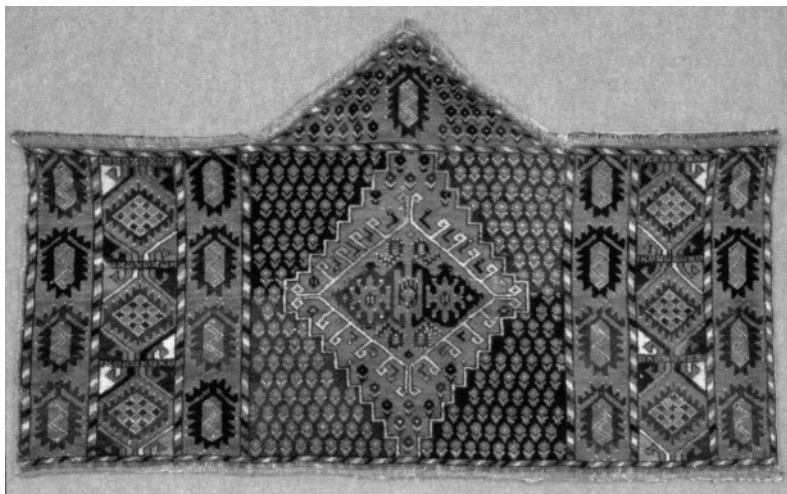


Рис. 28. Попона свадебная *асмалдык* с рисунком *бута*. Средняя Амударья, *баширская* группа, XIX в. Частное собрание. Изображение любезно предоставлено владельцем.

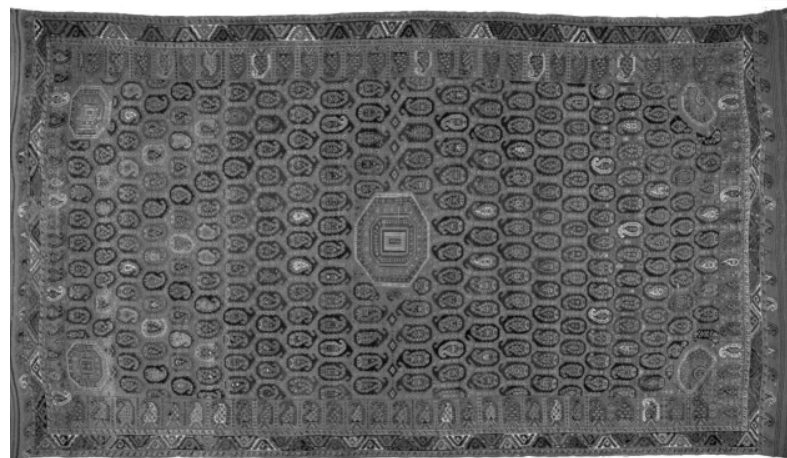


Рис. 29. Ковер постилочный *сарай килем* с рисунком *бута* и медальонами. Средняя Амударья, центральная группа, XIX в. Частное собрание. Изображение любезно предоставлено владельцем.

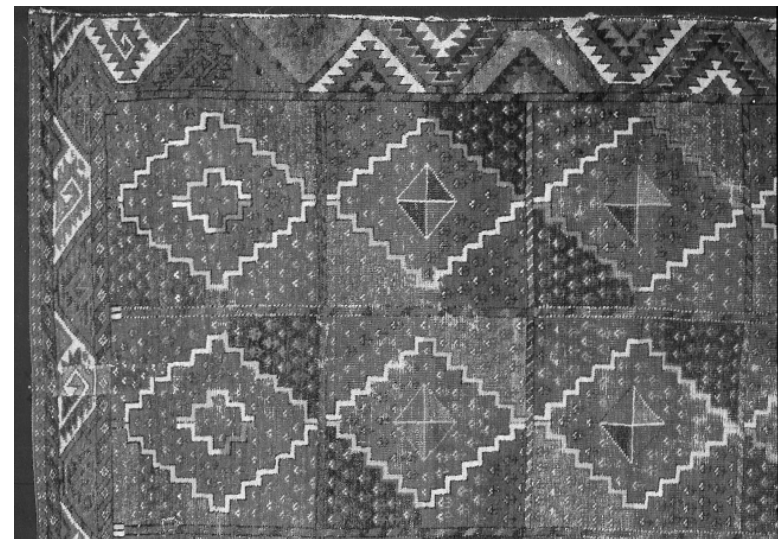


Рис. 7. Ковер с рисунком *хамтоз*. Средняя Амударья, Северная группа, начало XIX в. Коллекция Г. Кёнига (Германия). Изображение любезно предоставлено владельцем.

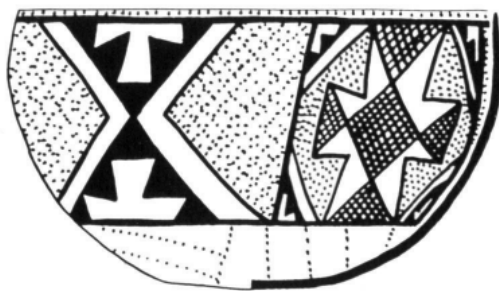


а

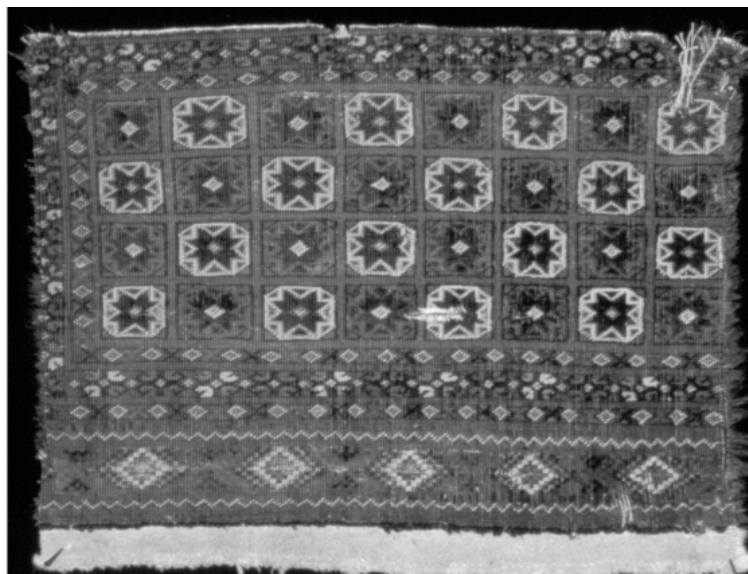


б

Рис. 8. (а) Изображение керамического сосуда с мотивом *чарх палак*. Южный Туркменистан, энеолит. Воспроизводится по: [Turkmenistan 1996: 34]. (б) Фрагмент настенного мешка *чувал* с мотивом *чарх палак*. Туркмены-салоры, XVIII в. Воспроизводится по: [Cassin, Hoffmeister 1988, pl. 5].



а



б

Рис. 9. (а) Прорисовка мотива *палак* с сосуда энеолитического времени, Южный Туркменистан, Алтын-депе. Воспроизводится по: [Кирчо 2004, рис. 5]. (б) Фрагмент торбы с мотивом *палак*. Туркмены-салоры, XVI–XVII вв. Коллекция М. Тышлера (Германия). Воспроизводится по любезно предоставленной владельцем иллюстрации.

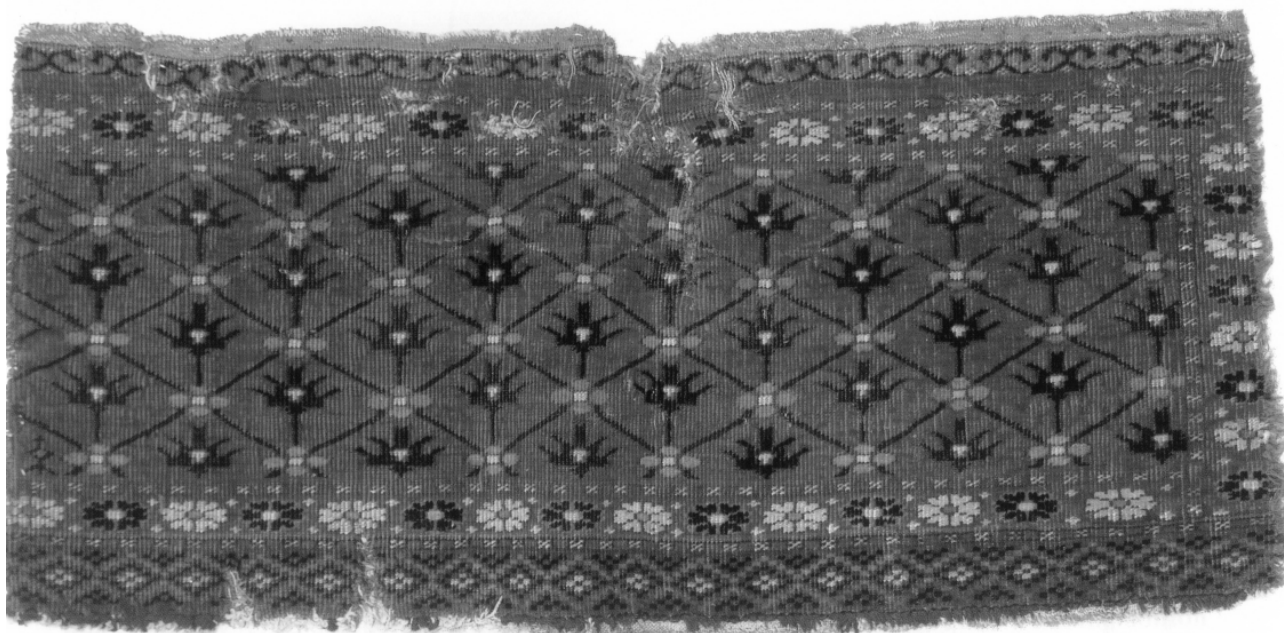


Рис. 27. Мешок настенный *торба*, фрагмент, с рисунком *келле* в косой клетке. Средняя Амударья, северная группа. Туркмены-салоры, XVI в. (?). Коллекция НМТ, Ашхабад. Воспроизводится по: [Moshkova 1996, fig. 78].

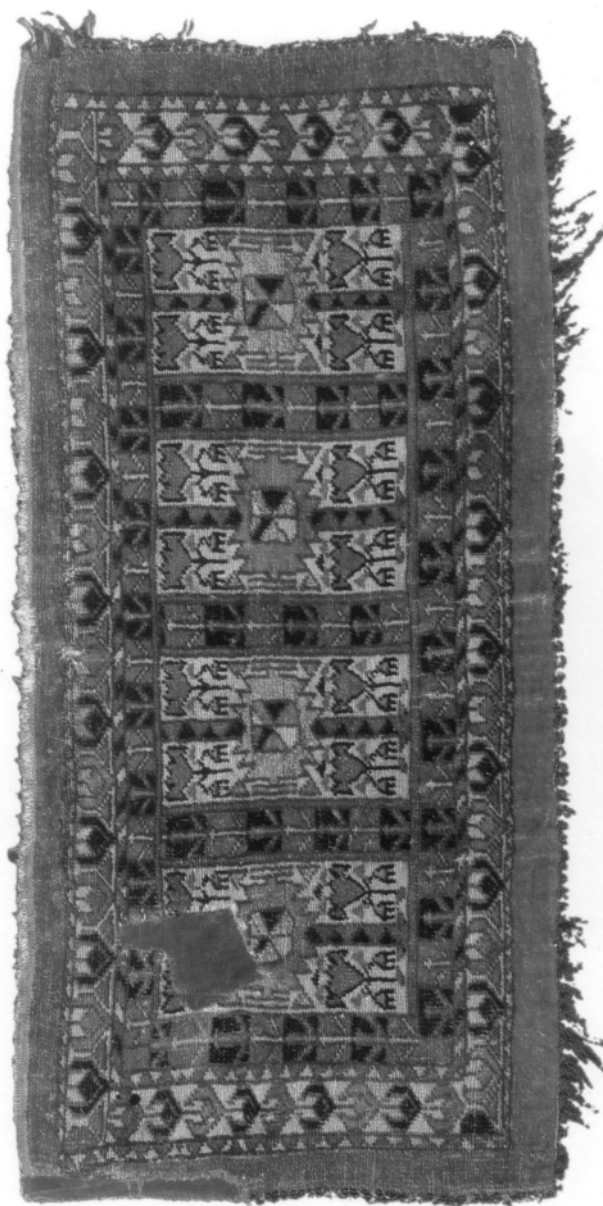


Рис. 26. Настенный мешок малый *мафрач*. Средняя Амударья. Туркмены-сарыки, конец XVII — начало XVIII в. Собрание РЭМ. Воспроизводится по: [Tsareva 1996, fig. 133].

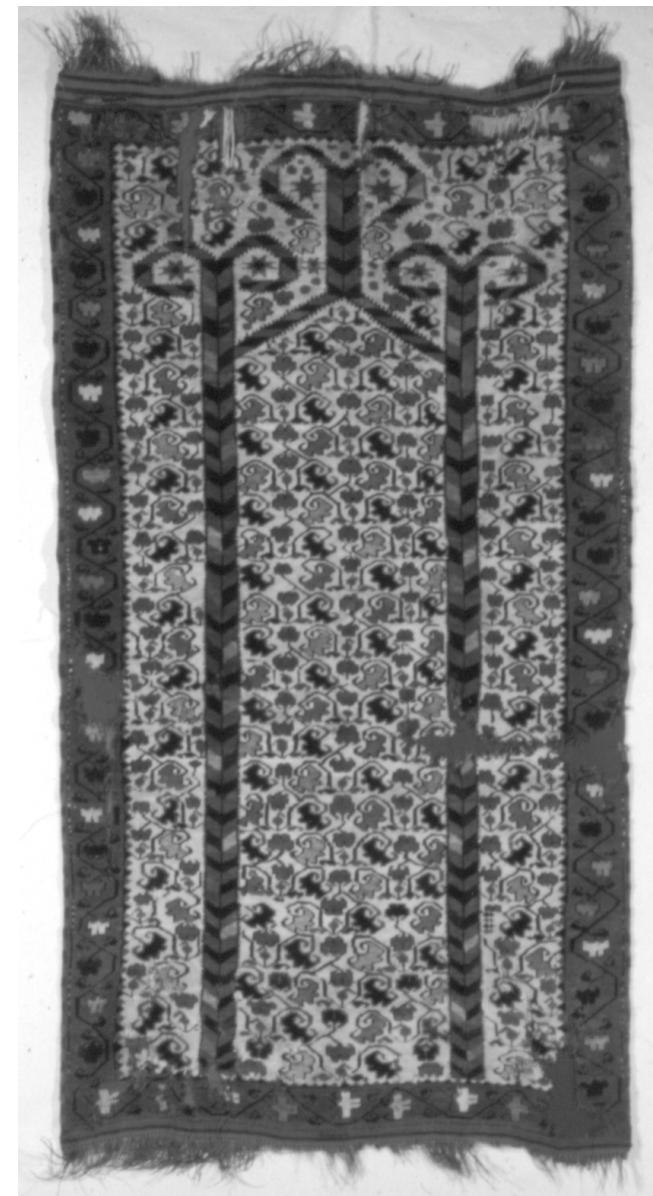


Рис. 10. Молитвенный ковер *намазлык* с мотивом *гоч шахы* — «рога горного барана» в верхней части арки. Бурдалыкская группа, XVIII в. Коллекция РЭМ. Воспроизводится по: [Tsareva 1990, pl. 17].



Рис. 11. Коврик постилочный *халиче* с рисунком *онурга*. Туркмены-каркыны (?), северная группа, XIX век. Собрание Р. Пурдона (Англия). Изображение любезно предоставлено владельцем.

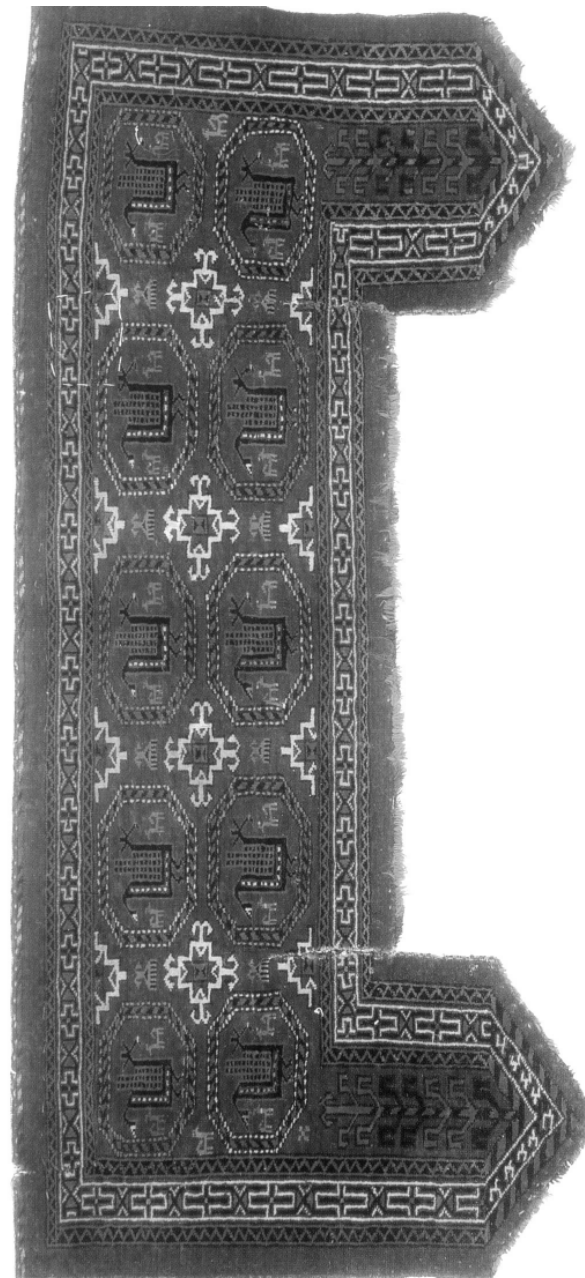


Рис. 25. Надверник *халык* с изображением птицы *Сенмурв*. Туркменистан. Туркмены. Начало XIX в. (?). Коллекция П. Хоффмайстера. Изображение любезно предоставлено владельцем.

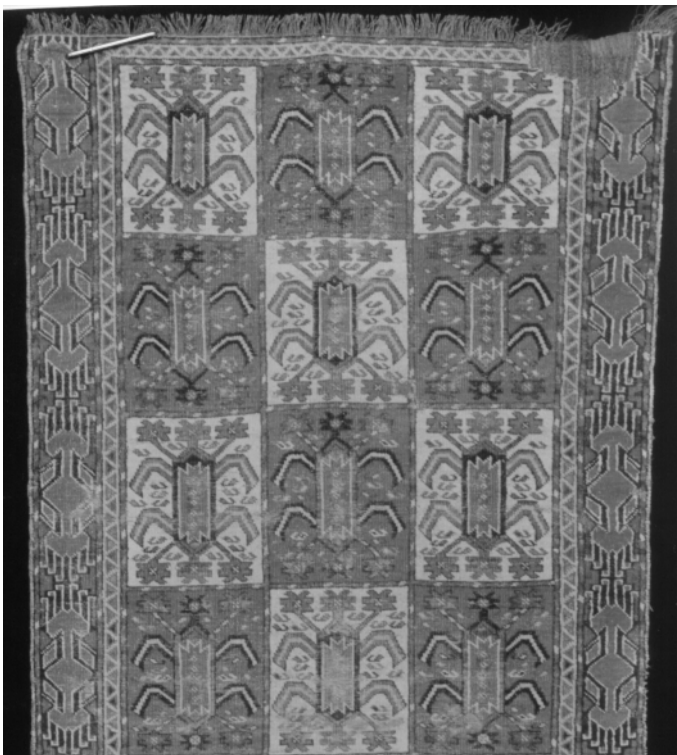


Рис. 24. Ковер постилочный с клетчатой композицией «жуки», деталь. Средняя Амударья, центральная группа, XIX в. Коллекция П. Хоффмайстера (Германия). Изображение любезно предоставлено владельцем.

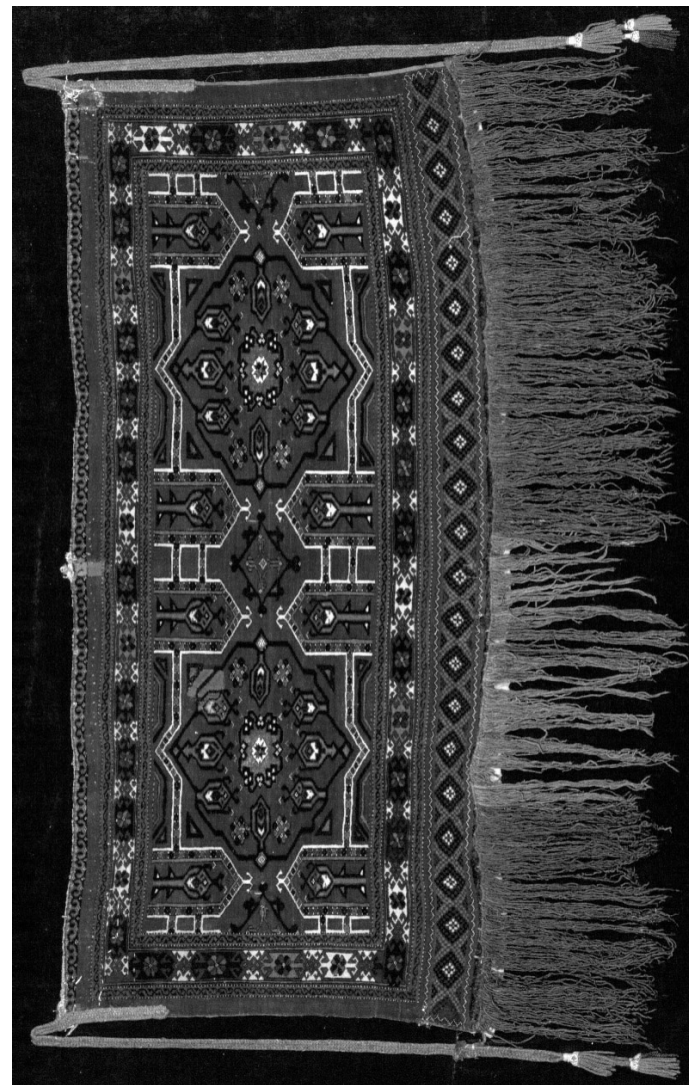
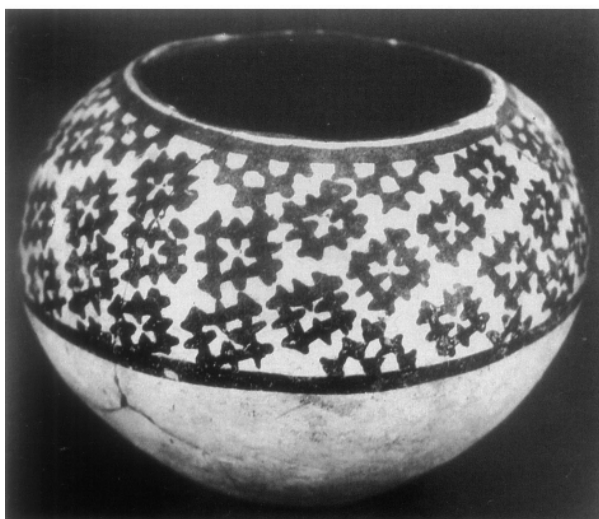


Рис. 12. Попона свадебная *асмалдык* с рисунком *дарваза*. Туркмены-салторы, конец XVIII — начало XIX в. Собрание РЭМ. Воспроизводится по: [Tsareva 1996, pl. 150].



а



б

Рис. 13. (а) Сосуд с мотивом «лотосы на воде». Южный Туркменистан, Алтын-тепе. Воспроизводится по: [Turkmenistan 1996: 35]. (б) Лицевая часть кармана *хурджина* с мотивом «лотосы на воде». Средняя Амударья, Северная группа, XIX в. Частное собрание.

Рис. 23. Коврик в форме надверного занавеса *енси* с мотивом «пары крабов». Средняя Амударья, южная группа, Чарпангу(?), конец XIX в. Коллекция ТНKM, Ашхабад. Воспроизводится по: [Moshkova 1996, fig. 22].





Рис. 22. Настенный мешок *торба* с рисунком «черепаха и гуси». Средняя Амударья, *баширская* группа, XIX в. Частное собрание. Воспроизводится по: [Nagel 1996, fig. 179].



Рис. 14. Дверной занавес *енси*. Средняя Амударья, Северная группа(?), туркмены-сарыки, XVIII в. Собрание П. Хоффмайстера (Германия). Воспроизводится по: [Tsareva 2003, fig. 4].

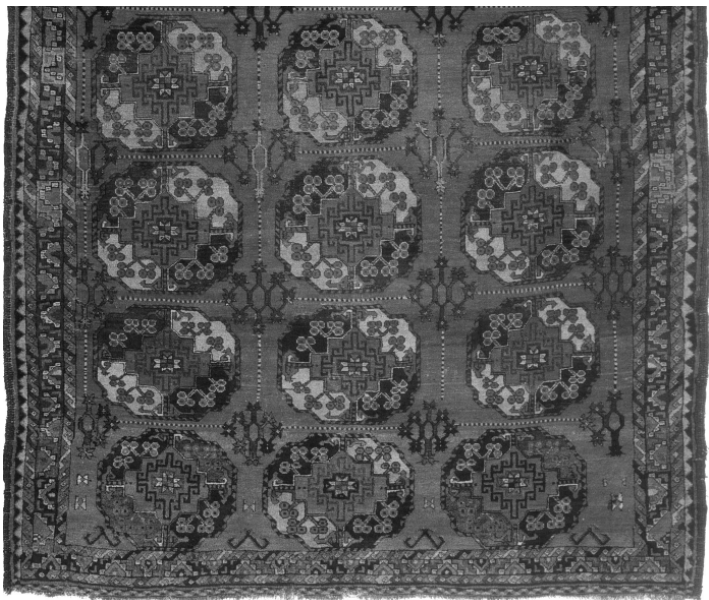


Рис. 15. Деталь постилочного ковра халы с мотивами *гюлли-гёль* и *акгаз*. Туркмены-эрсари (?), начало XIX в. Воспроизводится по: [Hali, № 51: 155].



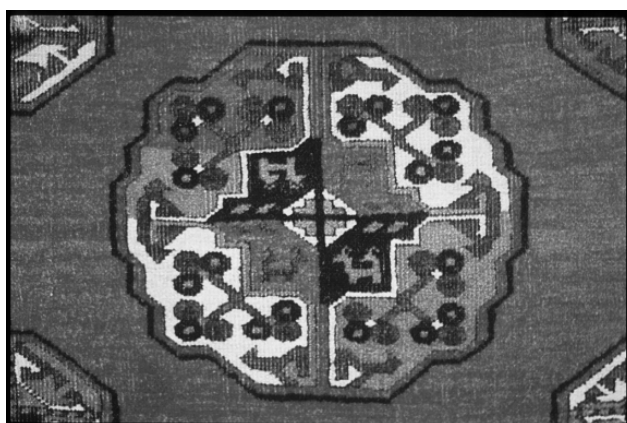
Рис. 16. Настенный мешок с рисунком *малый чувал-гёль*. Средняя Амударья, XIX в., туркмены-арабачи. Частное собрание. Изображение любезно предоставлено владельцем.



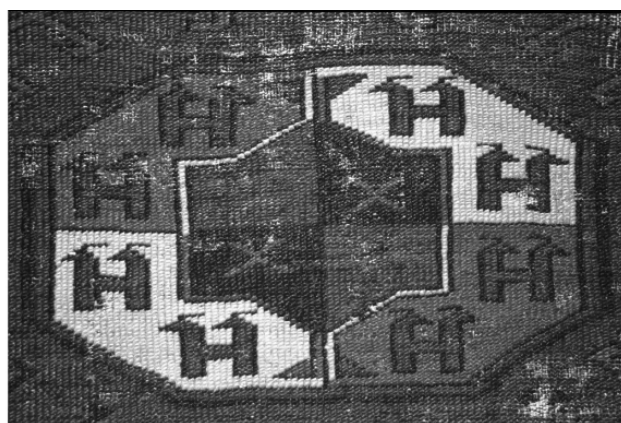
Рис. 21. Настенный мешок *чувал* с рисунком *гурбака* («лягушка»). Средняя Амударья, южная группа, туркмены-эрсари, XIX в. Частное собрание. Изображение любезно предоставлено журналом Hali (Лондон).



Рис. 20. Настенный мешок *чувад* с рисунком «орлы с распахнутыми крыльями». Средняя Амударья, северная группа, туркмены-салоры, не позднее начала XIX в. Коллекция П. Хофмайстера (Германия). Воспроизводится по: [Cassin Hofmeister 1988: 101].



а



б

Рис. 17. (а) Деталь постилочного ковра *халы* с мотивом *салор-гёль*. Средняя Амударья, северная группа, туркмены-салоры, XVIII в. Коллекция ГЭ. Воспроизводится по: [Tsareva 1984, pl. 2]. (б) Деталь ковра с мотивом *таук-нуска-гёль*. Туркмены, XVIII в. Частное собрание (Германия). Изображение любезно предоставлено владельцем.



а



б

Рис. 18. (а) Деталь фрагмента ковра. Испания, Легур (?), XV в. Коллекция Текстильного музея (Вашингтон). Воспроизводится по любезно предоставленной музеем иллюстрации. (б) Деталь дверного занавеса *энси* с мотивом свадебного каравана. Средняя Амударья, Северная группа, туркмены-арабачи, XIX в. (?). Коллекция РЭМ. Воспроизводится по: [Tsareva 1993, fig. 3].



Рис. 19. Свадебная попона *асмалдык* с мотивом орлов на центральном поле. Средняя Амударья, северная группа, туркмены-арабачи, XIX (?) в. Коллекция РЭМ. Воспроизводится по: [Tsareva 1993, fig. 3].