

Н. С. БАБАЕВА

ДРЕВНИЕ ВЕРОВАНИЯ
ГОРНЫХ ТАДЖИКОВ
ЮЖНОГО ТАДЖИКИСТАНА
В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ
ОБРЯДНОСТИ



ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
им. А. Дониша АН РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН

Н. С. БАБАЕВА

**ДРЕВНИЕ ВЕРОВАНИЯ
ГОРНЫХ ТАДЖИКОВ ЮЖНОГО
ТАДЖИКИСТАНА В ПОХОРОННО-
ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ
(конец XIX -начало XX века)**

Ответственный редактор
Академик АН Республики Таджикистан, доктор
исторических наук *Б. А. Литвинский*

«Дониш»
ДУШАНБЕ — 1993

Бабаева Н. С. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в панорамно-поминальной обрядности (концы XIX — начало XX вв.). Душанбе: Дониш, 1993. 156 с.

Предлагаемая книга — первое обобщающее этнографическое исследование древних верований горных таджиков Южного Таджикистана по материалам погребального обряда. Выявлено множество духовной культуры горных таджиков Восточной Бухары, выявлены пережитки доисламских верований, их влияние и эволюция. В научный оборот вводятся новые данные в исследовании религиозных традиций, важного фактора культурной и общественной жизни на Роде.

Книга предназначена для историков, этнографов, преподавателей и студентов вузов, обществоведов и религиоведов.

Рецензенты: канд. историч. наук А. К. Илгариев,
канд. историч. наук Т. П. Кичаева.

М. 502—93 — 18 — 93
Б 0565008000— 034

ISBN 5-8388-0357—X

© Издательство «Дониш», 1993г.

Монография посвящена анализу доисламских народных верований в историко-этнографическом аспекте, по материалам погребально-поминальной обрядности горных таджиков Южного Таджикистана конца XIX — начала XX века. К Южному Таджикистану относятся большая часть обширной территории, именуемой Восточной Бухарой: Курган-табикская и Кулибская области, Горно-Бадхашанская автономная область, включающая весь Дарваз, и группа районов республиканского подчинения — Каратегин. Настоящее исследование сосредоточено в указанных пределах Восточной Бухары, чтобы существенно дополнить уже имеющиеся сведения к таким образам, получить необходимую базу для обобщений.

Этнографическое изучение края хронологически охватывает два периода нашей истории — дореволюционный и советский. Дореволюционный характеризуется записями, отчетами русских исследователей, внимание которых привлекала неизменная в географическом и этнографическом плане Средняя Азия, с момента ее присоединения к России. В основном обследовались города и районы бывшего Туркестанского генерал-губернаторства. Как правило, экспедиционные работы велись учеными-эпихлопедистами, занимающимися вопросами географии, ботаники, зоологии, царскими чиновниками или военными топографами (Маяк, 1879; Хорошкин, 1876; Арандаренко, 1889; Липский, 1902; Логофет, 1905; 1913; Лыкошин, 1916; Федченко, 1959 и т. д.). Исследователи-туркестановеды прошлого века в большинстве случаев продолжали свою деятельность и после Октябрьской революции (Бобринский, 1900; Семенов, 1903; Андреев, 1911; Малицкий, 1929). Обзор публикаций этого периода неоднократно осуществлялся советскими учеными в трудах по истории и этнографии отдельных районов и областей Южного Таджикистана (Мяслюк, 1962; 1977; Белецкий, 1948; 1950; Кисляков, 1954; 1959; 1966; Писаряк и Карышева; 1953; Пещерев, 1954; Моногорова, 1959; Юсунов, 1964; Карышева, 1976; Мухиддинов, 1975; 1984; Широкова, 1976; Юсуфбекова, 1987). Авторы справедливо отмечали, что все работы — общего историко-географического плана, тем не менее их ценность как источников, с краткими по описанию, но емкими по содержанию этнографическими материалами велика.

Так, Г. А. Арандаренко наряду с очень важными сведениями о искусстве и материальной культуре таджиков (ремесло, земледелие, скотоводство — о косяках табунах узбеков Бадхашува, скотоводах карлуках и кесамирах Куляба) впервые да-

ет опитные помники при жизни и помник третьего дня, благо творительной раздачи кусков ткани — *иртыша* (Ариадзренко 1899, с. 155—165; 343—345; 429—443; 446—469).

В. И. Липский отмечает «отсутствие травы и достаточного количества кормов обусловило и полное отсутствие лошадей в Дарвазе, что «селения маленькие, но в высокой степени чистые и опрятные», когда города и селения Бухары обыкновенно далеко не отличаются чистотой. Существенны сведения о мечетях, выполняющих функцию общинного дома, где происходили различного рода собрания, принимали гостей; описание Муинабадского базара, куда приезжали дарвазцы закупать пшеницу, или описание некоторых кишлаков, таких, как Дахтур (Кулябская область), который являлся местопребыванием амляклора, и что еще важнее — указание на то «что живут тут узбеки» (Липский, 1905, с. 30, 47, 585, 589, 596, 600).

Многие этнографические заметки Д. Н. Логофета поражают своей точностью, как если бы были записаны нашим современником. Это процесс кошоваления в Муинабаде, упоминание о добыче железа в Дарвазе, о древесной растительности Куляба, Бальджуана, Каратегина и долины реки Нноб, о верованиях, зетовках, некоторых моментах брака, предания о пророке Шер-Али и его последователях в Восточной Бухаре (Логофет, 1913). Большой интерес представляет следующая запись Д. Н. Логофета: «В горах, как можно предполагать, с давних времен поселились таджики, причем среди них две города и больших кишлаков совершенно отсутствуют предшатели какого-либо другого племени. Живя в кишлаках, расположенных в ущельях и на хребтах гор и обрабатывая удобные для земледелия горные склоны, таджики до сих пор продолжают жить тою же жизнью, которую жили не сколько сот лет тому назад. Равнина же имеет совершенно другой характер, тут население пришло и частью, если так можно выразиться, случайное» (Логофет, 1905).

Наблюдения Д. Н. Логофета не единичны (Гребенкин, 1871; Слесарев, 1904; Шниов 1910) и не лишены основания. Этнический состав Южного Таджикистана неоднороден: «...особенности данной территории состояла в том, что она являлась местом стыка больших массивов таджикского и узбекского народов, местом стыка двух культур — оседлой земледельческой и кочевой скотоводческой» (Кармышева, 1976, с. 3). Перенос населения (Материалы по районированию Средней Азии, 1926), экспедиционные отчеты (Андреев, 1924; 1927; Писарчик и Кармышева, 1953; Кисляков, 1951) и капитальный труд Б. Х. Кармышевой по этнической истории Южного Таджикистана и Узбекистана показывают, что с раннефеодального периода здесь оседали турки, арабы

и позднее — тюрко-монгольские племена (Кармышева, 1976, с. 22—25), цыгане, белуджи, хазарейцы — в общей сложности не менее тридцати этнических групп (Писарчик и Кармышева, 1953, с. 76—93; Кармышева, 1976, с. 70—71, 74—75, 88, 89, 11—121). Этому способствовали неоднократные захватнические войны и миграции. Большие волны миграции населения из Ферганы, Самарканда, городов и селений Ленинабадской области были осуществлены и в советский период с целью освоения целинных земель. Переселения происходили не только извне, но и внутри области — с горных кишлаков в долины (Кисляков, 1966, с. 45), где переселившиеся таджики жили смешанно с другими народами, среди которых тюркоязычные преобладали. Сплошным массивом таджики населяли, как было сказано, лишь горные районы Южного Таджикистана, за исключением некоторых местностей Припамирия, бассейна реки Хингоу и Каратегина, где обитали еще и киргизы, поселившиеся здесь, согласно преданиям и историческим свидетельствам, в отдаленные времена, вытеснив предков жителей Ванджа, Язгулама и Памира (Гинзбург, 1937, с. 12—16; Пещерева, 1947, с. 42; Андреев, 1953, с. 19; Кисляков, 1954, с. 35, 41; Немцова, с. 52, 56, 63).

При знакомстве с библиографией работ русских и советских исследователей ясно, что Восточная Бухара освещена далеко неравномерно. обстоятельные исследования, охватывающие практически все стороны материальной и духовной культуры, имеются лишь по Припамирию, Каратегину и Дарвазу. Этнография же Куляба представлена краткими заметками, очерками или статьями по итогам экспедиций 1948—1949 годов. Данное обстоятельство способствовало возникновению первоначального замысла (они отражены в планах Института истории АН Тадж. ССР на 1975 год) изучения похоронной обрядности таджиков Кулябской области. Но по мере накопления и анализа литературного и полевых материалов 1975—1980 гг. (Кулябская область); 1981—1985 гг. (Куран-тюбичская область); 1977 г. (Каратегин); 1978 г. (Байсунский район Узб. ССР) окончательно определились и интересы автора настоящих строк, продиктованные назревшей необходимостью не только описания обряда по одному району, что безусловно, важно, но и попыткой анализа и обобщения данных по погребальному обряду исконных жителей всего края — горных таджиков, с целью выявления пережитков древних верований. Их компактное (небольшие кишлаки) и в то же время сплошное расселение, изолированность, благодаря труднодоступности края, помогло им на века сохранить традиции седой старины (Андреев, 1899) среди этнического многообразия Южного Таджикистана, что отмечалось всеми вышеназванными исследователями.

«Не только сохранили свою этнографическую самостоятельность, — пишет А. Брискин, — но оказали еще глубокое цивилизующее влияние на своих порабощенных. Они научили кочевников-узбеков земледелию и ремеслам, они передали им свою религию» (Брискин, 1930, с. 20). Исследователи отмечали «значительную культурную общность» горных таджиков, которая «восходит, вероятно, к древним обитателям этого края — тохарам» (Кисляков, 1960, с. 130; Андреев, 1953, с. 9). Общность проявлялась в материальной и духовной культуре, и в первую очередь, в религии. Горные таджики Восточной Бухары исповедовали, как и другие народы Афганистана, Ирана, Индии, Ближнего Востока — ишизм и разновидность этого толка — исмаилизм (Петрушевский, 1966, с. 38—57; Массе, 1982, с. 115—135; Неменова 1966, с. 51; Абаева, 1975, с. 266—267; Петтмар, 1986, с. 469; Грюнебаум, 1988, с. 101—107, 134, 138). Отголосками прежних верований являются многочисленные предания об Али, которого называют Божьим Львом — Али Шери Худо, сохранившиеся роши-мазары и обряды, надгробные камни, названные его именем. Факт этот, обоснованный собственными записями преданий об Али и ссылкой на сообщения средневековых авторов, отмечался в свое время и Д. Н. Логофетом (Логофет, 1913, с. 47, 92—93, 310—313. Антрополог В. В. Гинзбург определил горных таджиков как «припамирский европеоидный тип» (Гинзбург, 1937, с. 169). К такому выводу он пришел, обследуя жителей Каратегина, центрального и восточного Дарваза (Гармский, Тавильдаринский, Калан-Хумбский районы, долина реки Ванч), юго-западного Дарваза (Дашти-Джумский, Шуроабадский, Муминабадский районы), привлекая этнографические и антропологические данные многих отечественных и зарубежных исследователей, в том числе и по Западному Памиру (Гинзбург, 1937, с. 56—170).

Работа основана на источниках комплексного характера. Прежде всего, использованы полевые этнографические материалы автора, собранные, как уже говорилось, в 1975—1985 годах, в основном в отдаленных горных кишлаках Южного Таджикистана и у переселенцев этих мест в хлопководческих районах Кулябской и Курган-тюбинской областей, а также данные различных публикаций по этнографии как указанного региона, так и по Западному Памиру, обзор которых будет продолжен ниже. Для понимания и локализации многих элементов погребального обряда привлечены также материалы автора по Северному Таджикистану. Сбор полевого материала в местах прежнего и нынешнего обитания, его сопоставление с данными из других районов является обязательным условием для любого исследователя, пытающегося реконструировать традиционный обряд, поскольку измене-

ния происходящие в динамике, а не статично. Сведения получены в результате записей от представителей старшего поколения обо-его пола — людей, придерживающихся традиционных форм обряда, а также личных наблюдений автора, не раз присутствовавшего на похоронах, поминках и обследовавшего кладбища.

Использован также этнографический, археологический (опубликованный) и фольклорный материал (предания, песни, поговорки), отражающий многие уже исчезнувшие или сохранившиеся в стертой форме элементы традиционного погребального обряда.

Специальных этнографических исследований о верованиях горных таджиков по материалам обрядовой практики, в том числе погребальной, нет. Но работы с описанием похорон, где в той или иной степени отражены и народные представления, имеются (Андреев, 1905, № 32; 1949, с. 3—19; 1953, с. 185—212; Рахимов, 1953, с. 107—130; Моногарова, 1959, с. 3—94; Писарчик, 1976, с. 118—164; Юсуфбекова, 1987; Мардонова, 1989).

Велико историко-ведческое значение многогранных трудов классика среднеазиатской этнографии М. С. Андреева. Особенность их состоит в том, что помимо описания различных сторон быта и культуры горцев, они содержат в себе сведения по верованиям. Одну из первых работ М. С. Андреев посвятил приготовлению ритуальных блинов в Припамирье (Андреев, 1905, № 32). В этой статье, как и позже в книге по таджикам долины Хуф, он отмечает, что приготовление блинов приурочивается не только к праздникам и торжествам, но и к поминкам (Андреев, 1953, с. 201).

В следующей, написанной совместно с А. А. Половцевым, работе по этнографии Вахана и Ишканима, приводятся данные по трауру и могилам (Андреев и Половцев, 1911).

Большой и неизменный интерес вызывает исследование М. С. Андреева о древних семейных отношениях таджиков, как в плане методики, подачи и интерпретации полевого материала, так и его анализа (Андреев, 1949, с. 3—19). Автор, отмечая особенность кладбищ оседлого населения Средней Азии, где не встретишь рядом могилы мужа и жены, задается вопросом, почему это происходит. Ответ М. С. Андреев находит в рассматриваемых им древних похоронных обычаях таджиков — танец вдовы с громкими под музыку причитаниями, ее положение после похорон, обязательность скорого замужества, обязательность захоронения умершего на родовом кладбище, о взаимовыручке в большой семье, «задруге» и поминках.

Энциклопедией быта и культуры горцев является известная двухтомная монография М. С. Андреева «Таджики долины Хуф» (Андреев, 1953, с. 185—211).

Огромный интерес представляет своим источниковедческим характером первый том, где последняя глава отведена погребально-поминальным обрядам. Глава состоит из трех разделов. В первом — дается подробное описание всего цикла — от взгляда на смерть до траура. Здесь же приводится дополнительный материал по таджикам сопредельных районов Шугнана и Рушана. Второй раздел отведен представлениям о загробной жизни, аде и рае, а третий — древнему обычаю убийства старых людей, сохранявшемуся в преданиях и народной памяти.

Большой фактический материал по похоронам и верованиям содержит статья М. Рахимова, написанная им по итогам полевых работ 1948—1949 годов в Ховалинском, Сари-Хасорском, Муминабадском, Дашти-Джумском районах Кулябской области и в Тавильдаринском районе Гармской области (Рахимов, 1953, с. 107—130). Выявлены народные представления о душе, крови, о формах оплакивания, обмыивании, типах могил, устройстве поминок и проведен сопоставительный анализ. Налицо идентичность обрядов двух разных областей, что говорит об их общих генетических корнях. Вывод этот напрашивается из материалов самой статьи, но автор, констатируя факты, не сделал его. Статья сыграла первостепенную роль в полевых исследованиях автора. При составлении опросников она явилась отправной точкой для более углубленного сбора материала, его анализа, так как задача первичного описания была выполнена М. Рахимовым.

Сведения о погребальном обряде язгулемцев, в числе прочих данных, находим в монографии Л. Ф. Моногаровой (Моногарова, 1959, с. 81—83). Данные эти очень важны, несмотря на свою фрагментарность, как показатели общности обычаев и обрядов горных таджиков Южного Таджикистана. Как и на остальной территории, в Язгулеме строго придерживаются обычая захоронения на родовом кладбище. Для переноса тела покойного употребляют носилки в форме лестницы. Не готовят еду первые три дня после похорон, а жертвенным животным поминок третьего дня является курица или баран. Бытует известный и по другим районам похоронный танец — поямол.

Значительный вклад в разработку погребальной тематики внесла А. К. Писарчик. Написанная ею на основе полевых этнографических материалов 50-х годов работа «Смерть. Похороны» (Писарчик, 1976, с. 118—164) представляет собою свод данных по таджикам не только Каратегиния и Дарваза, но и многих других районов как нашей республики, так и за ее пределами. Фак-

тически работа состоит из двух частей. Первая — это подробная фиксация всего погребального цикла по большому горному району — Каратегинию и Дарвазу. Причем сложность подобного описания состоит в том, что систематизировать следует разнохарактерный материал, так как Каратегиния является территорией, имеющей два пути проникновения новых форм погребальных обрядов. «Один — снизу по течению Сурхоба — Вахша, через Нижний Каратегин, другой — сверху через Джиргаталь» (Писарчик, 1976, с. 162). Вторая часть — это подробнейшие примечания с богатым литературным и полевым материалом. В заключении А. К. Писарчик отмечает отличие погребальных обрядов таджиков территории древнего Тохаристана и древнего Согда (т. е. Южного и Северного Таджикистана) и пишет, что в нем наблюдается тесное переплетение исламской обрядности с огромным количеством пережитков более ранних верований (Писарчик, 1976, с. 163).

Работой последнего времени является диссертация З. Юсуфбековой о семейном быте таджиков Шугнана, где освещаются и вопросы похоронно-поминального обряда. В частности, несомненный интерес для настоящего исследования представляет описание архаичного обряда — проведение коллективных поминок при жизни (Юсуфбекова, 1987, с. 182—190).

По существу каждая из рассмотренных публикаций по теме погребального обряда является первым и единственным источником по определенному району — Хуфу, Вахану и Ишкашиму, Шугнану, Язгулему, Каратегинию и Дарвазу, Кулябу — а они, что следует еще раз подчеркнуть, составные исследуемой территории — Южного Таджикистана.

Большое значение для избранной темы имели обобщающие труды этнографов О. А. Сухаревой, Т. А. Жданко, Б. Х. Кармышевой, Н. П. Лобачевой, Г. П. Снесарева, В. Н. Басилова.

Исключительно важны в изучении проблемы древних верований народов Средней Азии исследования Б. А. Литвинского и Ю. И. Рапопорта. Преимущество этих работ прежде всего в том, что авторы широко привлекают различного рода источники, в том числе этнографические и фольклорные. На протяжении нескольких десятилетий Б. А. Литвинский непосредственно занимается вопросами верований как таджиков так и других индоиранских народов, убедительно показывая их генетическую общность.

Предлагаемая работа — первый опыт комплексного исследования древних верований таджиков по обобщенным данным погребальной обрядности населения одной из крупных историко-культурных областей — Южного Таджикистана. Она отвечает современной потребности нашего общества, когда с ростом на-

ционального самосознания проявляется интерес к истории и традициям своего народа.

Пользуясь возможностью, выражаю искреннюю благодарность своим наставникам — А. К. Писарчук и Б. И. Литвинскому, оказавшим мне неоценимую помощь и содействие в многолетней работе.

Глубокую признательность испытываю к таджикскому археологу Эркиной Гулямовой, с помощью которой были совершены многие поездки в труднодоступные горные кишлаки.

Глава I. ПРЕПОХОРОННЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Народные верования занимают главенствующее место во внешнем мусульманском погребальном обряде горных таджиков, что очень важно для оценки роли ислама в традициях. Как и у многих других народов различного вероисповедания, приоритет отдается за комплексом анимистических представлений (Есбергенов, 1963; Снесарев, 1969; Басилов, 1970; Баялиева, 1972; Стратанович, 1975; Гаджиев, 1977; Толеубаев, 1978; Разилова, 1978; Каховский, 1980; Попов, 1981; и Вардумян, 1983; Бараниченко, 1985). Ими насыщены буквально все ритуалы похоронно-поминального цикла.

Народные верования о предвестниках и причинах смерти. Издавна утвердилось мнение, что в мировоззрении восточных народов, в том числе и таджиков, преобладает фаталистическое отношение ко всему происходящему в жизни человека, вера в предопределение. Это верно, но лишь отчасти. В обрядовой практике горных таджиков, как и других народов Средней Азии (Басилов, 1970, с. 138, 139), будь то связано с рождением детей, свадьбой или похоронами, выполнение многих ритуалов направлено на корректирование сложившихся неблагоприятных обстоятельств, с верой в возможность внести изменения в ход событий. В этой связи, прежде чем приступить к описанию собственно погребальных обычаев, необходимо рассмотреть всевозможные представления о причинах и предвестниках смерти, о мерах и способах ее предотвращения. В народных верованиях представления эти занимают значительное место, и сгруппировать их можно следующим образом: смерть, наступившая вследствие действий разного рода злых духов, духов деревьев, духа предка или конкретного умершего.

Не касаясь анализа всех демонологических образов, отмечу, что тема эта особая и представлена рядом специальных работ (Миropиев, 1888; Диваев, 1896; Андреев, 1927; Сухарева, 1940; 1975; Розенфельд, 1959; 1979; Муродов, 1979). В настоящем же исследовании речь пойдет о сверхъестественных существах, действия которых воспринимаются как одна из причин смерти человека. К ним на неследуемой территории относят наиболее известные образы злых духов — «дев», «алмасты», «ачина», «чондор», «чондо», «лашкар». Местами их обитания считают разрушенные дома, заброшенные (вайрона) кишлаки, маслобойку, очаг, порог и углы дома¹, места сброса золы, мусора и многие деревья. Обычно го-

¹ По этой причине строго соблюдается запрет — оставлять невесту в одиночестве (особенно вечером) за свадебной занавесью, которую по обычаю прибивают к углу комнаты для новобрачных.

приводит высказывание таджикского автора XI в. Бейхаки: «Простой народ больше любит невозможные небыллицы вроде рассказов о дивах и эри, пустынных, горных и морских бесах» (Литвинский, 1981, с. 96).

Существенное место в демонологических верованиях горных таджиков занимает «алмасты» или «деви чальчоч», «деви чальчун», вредящий роженицам, детям (даже тем, что находятся в чреве матери). В рассказах информаторов он выступает в антропоморфном образе с сосками по всему телу. Наиболее опасен алмасты для рожениц в послеродовые сорокодневье. Именно в этот период он старается нанести вред матери и ребенку, посещая их, якобы, в полночь, когда все в природе замирает и только духи действуют. По описанию моих многочисленных собеседниц, это — огромное существо красного цвета — «авлон» (лит. форма «алвон» — красный). Тело, будто покрытое ворсом или обтянутое красным плюшем, переливаясь, создает впечатление, что дев горит красным пламенем — «алов борен месуза». Если человек закричит, то существо немедленно исчезает, и по этой причине, из множества рассказов выясняется, что кроме роженицы его никто не видит. А. К. Писарчик в 1948 г. беседовала в Кулябе с женщиной, у которой умерло восемь детей. Из них двое погибли на фронте, но мать считала, что всех забрала алмасты. Одного стукнула, когда он стоял на куче из золы, другого — когда перепрыгивал арык. По ее описанию, алмасты — это высокая женщина в белом платье, с распущенными волосами. У нее громадные вытянутые груди, которые она закидывает за спину при встрече или борьбе с людьми. Под грудями открываются отверстия, откуда несет таким зловонием, что человек теряет сознание (Писарчик, 1948, с. 98). Таким образом, как отмечают многие авторы, образ алмасты многолик или многовариантен. В одних случаях это — существо с явно выраженными признаками женского пола (грудь, волосы, женское платье); в других — неопределенного пола, если не мужского. Как было показано выше, функции, относящиеся к сфере деятельности алмасты, — вредить, убивать роженицу и ребенка, вынимая душу и печаль — приписывают и другим демонам — чоңдору, бало И это говорит в пользу того, что все перечисленные духи суть ипостаси того же алмасты. Алмасты, албасты, ал, ол, алг, албаргты как вредоносный демон известен ираноязычным и тюркоязычным народам (Андреев, 1927; 1970; Сухарева, 1975; Литвинский, 1981; Снесарев, 1969, с. 32; Баялиева, 1972, с. 95—100; Гафферберг, 1975, с. 229; Муродов, 1979; Тайжанов, Исмаилов, 1986, с. 117). О. А. Сухарева, отмечая синкретичность народных, демонологических представлений, в частности касающиеся алмасты, подчеркивает

их «большой вес иранской традиции» (Сухарева, 1975, с. 77). Б. А. Литвинский пишет, «что албасты образ очень древний, возможно восходящий еще ко времени индо-европейской общности» и объем его функций был шире. «Изменение сущности этого образа или акцентирование его отрицательной части могло произойти значительно позже, в процессе перехода и включения его в тюркскую среду и взаимодействия иранского и тюркского образов» (Литвинский, 1980, с. 104).

Любая нечисть, по моим данным, может принять образ животного — козленка, овцы, собаки. Видится оборотни на расстоянии, а при приближении человека, якобы, исчезают, успев нагнать. Встретивший теряет речь, сознание и, проболев какое-то время, умирает. Согласно народным верованиям, нечисть может находиться в самых неожиданных местах и предметах. Например, в мыльной воде могут быть «деви сувон», поэтому выливать ее надо в укромном месте, чтобы человек по нечаянности не наступил, иначе он заболит и умрет (Дашти-Джум, Каратегин).

Причиной смерти считают и глаза. Вера эта настолько сильна, что дети и взрослые обязательно носили различного рода обереги. Особо подвержены глазу «богом отмеченные дети — хыдодод». К ним относят шестипалых детей и тех, что родились без крайней плоти (обрезанными) (кишлак Иол, Дашти-Джумский район). Детей в младенческом возрасте стараются никому не показывать, не афишировать их отлучки или изъятия. Представления, связанные со «сглазом», имеют широкое распространение у среднеазиатских народов (Снесарев, 1969, с. 35; Баялиева, 1972, с. 113), а по данным Л. Я. Штернберга — у многих народов мира (Штернберг, 1936, с. 293).

Нарушение всевозможных запретов также считается причиной смерти. По народным верованиям, мать с ребенком, беременная женщина не должны быть на похоронах (Андреев, 1953, с. 76; Писарчик, 1976, с. 118—164; Снесарев, 1969, с. 127). Ребенка, заболевшего, вследствие несоблюдения запрета, называют «мурзадада» — «стукнувший покойником». Как меру, противодействующую болезни и возможной смерти, проводят следующий обряд. На палку, примеренную к росту ребенка, надевают саван, затем «куклу» — заменитель относят на кладбище и хоронят рядом с покойником, который якобы навредил. При этом громко произносят, называя имя умершего: «Такой-то, успокойся! Такой-то (называют имя заболевшего ребенка) похоронен рядом с тобой!» Совершалась процедура втайне от родственников умершего, т. е. они, будучи противниками обмана надежд их умершего, скандалили. Беременные женщины, если необходимость требовала их присутствия на похоронах, должны были ниткой от саванной тка-

ни обмотать себе палец, а затем бросить ее на землю с телом. Запрет посещения похорон распространяется на девушек, новобрачных, молодых, детей. Существует и ряд других запретов: соблюдение которых необходимо только в первые три дня после похорон, но о них речь пойдет позже.

К причинам смерти, по мним материалам, относят и «действию», исходящую непосредственно от последнего умершего, как-то: если во время обмывания ноги покойника скреждена, если мягкий не затвердевший труп «мърдан шътък», если носилки с телом выносе со двора качаются², то такие покойники якобы тянут за собой живых. В некоторых кишлаках Каратегина, Дарваза, как и в Северном Таджикистане, бытует представление, что мягкий труп — хороший признак как для умершего, так и для остающихся. Кроме того, если у покойника не закрылись глаза, то, говорят, что кого-то он не дождался чтобы проститься, или хочет забрать с собой близкого ему человека. Представление это имеет широкое бытование в различной этнической среде. По этой причине обязательно придерживаются обычая — закрытие глаз, завешивание лица покойника (Харузина, 1909, с. 388—389).

Помимо сказанного, население, как было отмечено и другими исследователями, частую смерть приписывает тому, что последний умерший жует саван «кафан хонд» или тинет ртом саван «кафан кашидаст». Бывали случаи, когда разрывали могилу для того, чтобы расправить саван или положить в рот камешек, а если это не помогало, то череп покойника разбивали, вбивая сквозь него кол в землю; топором разрубали весь труп и в крайне тяжелых случаях (если смертность не прекращалась долгое время) покойника вынимали из могилы и выбрасывали в воду (Андреев и Поголовцев, 1911, с. 17; Баялиева, 1972, с. 63; Писарчик, 1976, с. 136).

У горных таджиков Южного Таджикистана бытует представление, что умерший муж тинется к своей жене, и если она выходит повторно замуж, то у него горит душа. Верят, что покойник из мести вредит и даже насыпает смерть ее новому мужу. Исходя из этого, родственники умершего, а по данным А. К. Писарчик,

² По мним материалам, это представление с иной интерпретацией бытует у мордов в русских. Качающийся гроб воспринимается как признак безрешительности умерших старых дев и незамужних девушек. Проявляется это в том случае, если, вопреки обычаю, гроб поднимали мужчинами, а не женщинами. По словам собеседницы, гроб, в подобных случаях, должны поднимать только женщины.

Бабу в своих воспоминаниях также обращает внимание на удививший его обычай: умершую женщину кладут на носилки и если она не делала курных дел, то обязательно заставляют держащих носилки так похлываться, что даже если они, сделав усилие, удерживаются на ногах, то умершая падает с носилок (Бабурмак, 1948, с. 168).

сама вдова (Писарчик, 1976, с. 137), желая облегчить его страдания, идут на кладбище и льют кувшины холодной воды на могильный холмик, якобы остужая ему душу. Кроме того, женщина перед очередным своим замужеством выходит во двор и обнимает зеленое дерево «дарахта каш мегира», чтобы возможное несчастье передалось ему. Мои собеседницы пояснили при этом, что дерево ей как бы приходится мужем. Налицо пережиток древнего обряда обручения с деревом, полное описание которого, по таджикам долины Хуф, оставил М. С. Андреев (Андреев, 1953, с. 136—137). Здесь процедуру обручения с деревом устраивали женщины, четырежды ставшей вдовой. Как и при нормальной свадьбе, мулла вебером в присутствии двух свидетелей обрубал ее с туркестанской ивой. Вместо дерева согласие давал сидящий рядом с ним мужчина — свидетель. Примечательно, что процедуру обручения с деревом повторяли до тех пор, пока не добивались желаемого, т. е. пока дерево не засыхало, так как только после смерти дерева-мужа женщина могла еще раз выйти замуж. В подобной ситуации, по свидетельству А. З. Розенфельд, в Вахане жених-вдовец также выходил во двор и обнимал дерево (Розенфельд, 1970, с. 209); по мним же материалам, он сжигал свои старые штаны.

Для понимания генезиса данного обряда, необходимо рассмотреть комплексе народных верований о главном действующем лице — дереве, проливающим свет и на истоки многих других обычаев. Прежде всего обращает внимание двойственность представлений о деревьях: с одной стороны — плоды, листья, корни употребляют в пищу, применяют в лечебных целях, а с другой — многие из них приносят, якобы, людям несчастья. Так, человека, увидевшего цветение инжира, посадившего и собравшего урожай ореха, оквернившего каким-то неподобающим действием дерево тут, ожидает смерть или по меньшей мере тяжелая болезнь. И это более всего вызывает удивление, так как плоды орешника и тут являлись одним из основных компонентов в рационе питания таджика (Ершов 1970, с. 240; Писарчик, 1974, с. 85). Иногда не только дерево считали носителем смертельной опасности, но даже ветвь, отбрасываемую им, как, например, тень ивы. Иву называют бесплодной («бесамар») и, следовательно, вредоносной, приносящей беду, смерть. Связь «ива — смерть» прослеживается и в том, что ивовые ветви высаживают на могильном холмике, из ветвей делают погребальные носилки, перекрывают могилы. В то же время нельзя себе представить весенний праздник Навруз в Припамирье без разнообразных украшений из ветвей ивы: ивовые прищепки в женских и девичьих прическах, ивовые ритуальные палки с фестонами или кистями — шогуи, махак (Писарчик, 1980, с. 272). Любопытно, что и в средневековом Китае в дни весенне-

го равноденствия «исключительное значение» придавалось ивовым ветвям ивы, украшали семейные могилы, что также говорит о древности представления о связи умерших и ивы. Ветки ивы прикрываются к воротам дома, женщины и дети влетали их в косы. В некоторых местах ивовыми прутьями добывали огонь и на нем готовили ритуальный рис (Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии, 1989, с. 45).

Особое и тоже двойственное отношение, по свидетельству жонглера, к платану в горных таджиков к платану — чанор. Под ним нельзя спать, его нельзя рубить, использовать для толки. Человека, посягнувшего на него, платан калечит — парализует руки, ноги. Он живой. При попытке ударить по нему топором, человек самовольно получает ответный удар, от которого может скончаться. При этом платан выступает якобы кровью и раздается рев. Считают, что это обитающие в нем души предков («айзонн худо», «айзонн хуно до») кричат. Платан будто требует от идущего мимо него человека обязательные молитвы «зикр талаб мекна» и поэтому листья его напоминают ладони во время молитвы. Замечу в этой связи, что в Афганистане само дерево называют «панджа» — «пятерня» (Асламов, 1964, с. 2—3). О чинаре как о чудодейственном дереве говорится и в легендах: в обуви, сшитой из лыка чинары, можно пройти за семь морей и ноги не устанут; слепой станет зрячим, если листьями чинары протереть ему глаза, волшебная палочка из древесины чинары, по желанию может превратить человека в орла и т. д. (Сказки и легенды Систана, 1981, с. 31). Как видимость представлений о «возможностях» чинары обширен и разнообразен, как и ареал распространения. С древности культ платана был известен жителям Пакистана, Афганистана, Греции Малой Азии (Асламов, 1964, с. 2—3).

В народе почитают и дикорастущие, якобы, ритуально чистые отгоняющие всякую нечисть деревья — тут, камол, аджик. По рекомендации располагаются на ночлег путнику, из них (особенно из тута) делают обереги в виде человеческой фигуры для женщин и детей. Подобных примеров множество. Все это говорит о том, что деревья воспринимаются как живые существа, обладающие душой, и свойство это переносится на изделия из дерева. Представление «живое дерево» легло в основу многих обрядов, пережитки которых зафиксированы мною в районах Южного Таджикистана. Например, бытованная обычая изготавливать детскую колыбельку «гахвора» или какую-то одну ее деталь из древесины «чистых», почитаемых пород деревьев, которые должны оберегать врученного им ребенка. Более того, в случае его смерти колыбель наказывают. Ее относят на кладбище и подвешивают к дереву или оставляют на могилке. Только через некоторое время ее могут желающие забрать, так как, напуганная, она больше беды не принесет. Еще чаще проделывают следующее: колыбель выносят к проточной воде — арку, реке, ручейку и т. д. Один человек спускает гахвору на воду, другой же ниже по течению воды, ловит ее. Процедуру «ови кардани гахвора» совершают три или семь раз, а затем возвращают домой.

По народным воззрениям, при закладке фундамента дома необходимо пролить жертвенной крови, иначе после вселения в новый дом последуют смерти. Обычай имеет широкое распространение у всех таджиков (Давыдов, 1973, с. 128—129). В далеком прошлом, согласно преданиям, ему предшествовал обряд чествования жертв. В домах старого типа каждая деревянная деталь (балки, столбы и т. д.) имеет свое определенное и назначение (Мухиддинов, 1985, с. 24—29), но особо выделяют функции опорного столба дома, как «места души предков» (Бабаева, 1985, с. 60—61).

Отсюда вытекает и то, что горные таджики увидевший сон, предвещающий смерть, ассоциируют с возведением вечного дома «хондор» — русских, белорусов, болгар, поляков, украинцев, бурят, мусульманских татар. Д. Зеленин по этому поводу писал, что толкование сна — новый дом — предвестник смерти является отражением поверий о смерти жильцов в новом доме (Зеленин, 1937, с. 37).

Таков далеко не полный комплекс материалов по анимистическим представлениям, его анализ объясняет тот факт, что таджики различают причины смерти и действия различных духов «чужо чондор», воплотившихся непосредственно в деревьях. Они подчеркивают разницу в культе деревьев, его непреходящую значимость не только в связи с похоронной обрядностью, но и вообще в повседневной жизни как горных таджиков, так и других народов (Гаджиев, 1977). Еще во второй половине XIX в. вышло исследование И. Мандельштама о культе растительного мира у индоевропейских народов (Мандельштам, 1882). В нем дан анализ большого фактического материала, аналогичного приведенному выше, но народам, далеко удаленным друг от друга на огромной территории с запада на восток. Он пишет, что «дух, живущий в дереве, в растении, иррина в воображении первобытного человека принимает различные формы, стал и предметом народной символики. Придавая ему на первых порах образ существа животного, он стал впоследствии предметом духа, или дух в том предмете, который его изображает» (Мандельштам, 1882, с. 226). По словам Д. Зеленина, подобные представления свойственны как культурно отставшим племенам мира, так и высококультурным народам, и «именно они вместе с представлениями о переходе древес-

ных духов с бревнами в новоотстроенный дом были психологиче-
скую предпосылку «стронительной жертвы» (Зеленин, 1937, с.
40).

Как уже упоминалось, таджики, согласно сообщениям мо-
нформаторов, сна относят к предвестникам смерти. Но рассу-
ривают их дифференцированно: сна исполняющиеся «срахмонн
букв. «милосердные» и сна дьявольские «шайтонӣ», не исполня
шисья. К снам рахмонӣ относят те, в которых видят погребальни
носилки, коня, смеющихся и просящих умерших родственнико
сырое мясо, выпавшие зубы и т. д. Информаторы говоря о сна
где выпавшие зубы выступают как вестник смерти, делали тако
оговорку: зубы, выпавшие без крови, предвещают смерть кого-л
бо из рода этого человека. Если же появляется кровь, то смер
не последует, так как кровь дает свет — «рушной» и тем самым
противодействует отрицательному действию сна. В этом случа
кровь считается полезной — ее не боятся. Вероятно, появле
крови воспринимают как принесение жертвы взамен человека в
который должен был бы умереть. Хотя одновременно, безотноситель
но к зубам, существует представление о том, что кровь, увиден
во сне, также является предвестницей смерти. М. С. Андреев
работе «Вещие сны» приводит таблицу сновидений, где толков
ние большинства из них идентично с перечисленными выше. Пре
дставляет интерес проведенное им сопоставление с индо-персид
ским сонником, где, как он пишет, «детально, до тонкости ра
ботанное», встречается верование о выпавших зубах (Андреев
1923, с. 3—34).

По народным представлениям, предвестником смерти мож
быть действие, совершаемое определенным лицом. Например, бе
причинный долгий плач детей по вечерам. Окружающие его на
зывают «сархур» — дословно съезжающий голову». Или, если
крышу дома села сова — чузак дар нагаси бон шишт, бидом
шиккаст меша» («если сова села на крышу дома знай, что буд
несчастье»). В некоторых случаях шиккаст (разгром, разрушение
полонка) употребляют применительно не только к смерти. Част
говоря о переселении на новое местожительство как о несчасть
делали акцент на то, что незалого до него в кишлаке повизала
сова «чуз омаду кишлок вайрон шид». Любопытно, что мно
представления о предвестниках смерти находят прямые аналоги
у народов, живущих далеко от района исследования, что основ
вается, как отмечал И. Мендельштам, «единством человеческо
природы» (Мендельштам, 1882, с. 11). Например, у бессарабск
румын были отмечены в начале века представления о предвесе
ках смерти — крик совы, сидящей на трубе дома, открытые гла
за покойника (Сырку, 1914, с. 363—370), а у крещенных татар

ны, в которых строят дом, рубят дерево, едят мясо (Матвеев,
899, с. 258).

Анализ всех представлений показывает, что они восходят к
цель древним иранским верованиям, иные находят объяснение
в индоевропейской почве.

Представления о смерти и душе. У горных таджиков, по моим
наблюдениям, существуют представления о двух видах смерти —
естественной и неестественной. Естественная, которая наступает
о достижении старости, определяется способностью (потенциаль-
ной возможностью) человека к продолжению рода, воспроизвод-
ству потомства. Причем предел этот для женщины наступает
раньше, вместе с прекращением менструального цикла. С этого
времени ее приравнивают к мужчине, считают такой же, как он,
итудально чистой. В отдаленные времена с наступлением предела
жизни 60—70 лет, «зажившихся» старых людей умерщвляли. Под
воздействием ислама происходит конкретизация предела чело-
веческой жизни, возраст, в котором умер пророк Мухаммад (по-
ройское смотреть ниже, стр. 129—130. Смерть наступившая по
исполнении 63 лет, воспринимали и воспринимают как естествен-
ное завершение земной жизни «савдон умр буд шид» или, как от-
мечено у М. Рахимова, «бандагира ба чо овар» — исполнил ра-
ские обязанности в отношении бога (Рахимов, 1953, с. 110). По
народным представлениям, к этому времени человек всем своим
благочестивым образом жизни обеспечивает себе якобы «спокой-
ное» пребывание в погустороннем мире. Благочестие прежде все
го выражается в том, что человек совершает положительные молл
ны, помогает ближним, устраивает поминальные трапезы духам
предков, растит хлеб и другие жизненно необходимые продукты —
тем, чтобы пользоваться не только самому, но и раздать немую-
щим. Главное же его достоинство, цель всей жизни — потомство,
продолжатели рода, хранители очага. Только такие умерше,
имеющие все перечисленные качества, становятся якобы покрови-
телями живущих на земле. В силу этих представлений народ
ильно сокрушается по бездетным умершим, как по бесцельно
прожившим жизнь: не оставил на земле памяти о себе, тех кто
заботился бы о его душе, обычно говорят «бе ному нишон рафт
иза дунае».

Безутешно горе, когда умирают молодые люди, которых на-
зывают «сияхлича — черные виски», или «чавонмарг» — букв. «мо-
лодая смерть», понимая это, как умерший молодым с несвершив-
шимися желаниями и надеждами. Близкие покойного утешали
себя, если перед кончиной он (независимо от возраста и пола

умершего) был в сознании, разговаривал, мог произнести слов молитвы. Считалось, что покойный хорошо отнесся, т. е. с молитвой, «калма дар дахан рафт», «тули бегунох рафт» — «безымянным дитем ушел». Рассмотрены материалы относятся к представлениям о смерти естественной. Здесь налицо дифференциция, которая еще больше прослеживается в народных представлениях о смерти неестественной.

Опасаются смерти внезапной, неожиданной «гофильмарг», «дади муфочот», так как считают, что человек не успевает испросить прощения и уходит в мир иной с грузом грехов. По этому поводу в ходу следующее выражение «ай тухмати ноғумон, ай охири замон, ай дарди муфочот худо ниғах бидор!» — букв. «от случайных клевет, от конца света, от внезапной смерти, боже, убереги меня!» Внезапно умерших, якобы, пристрасно допрашивают ангелы опрашиватели, и они не попадают в рай.

Отрицательное отношение вызывает к себе самоубийца. Его осуждают как посягавшего свести счеты с жизнью, дарование всевышним, без его ведома. Лишь «парвардигор» (создатель) вправе решать вопрос жизни и смерти. Самоубийцу называют хароммуд — дословно «умерший ритуально нечистым». По нему запрещается проводить джаозу, и душа его, по народным представлениям, осуждена на вечное блуждание, без пристанища всевышнего. Вопреки запретам, родственники, конечно, устраивают все полагающиеся обряды, беспокоясь и заботясь о его душе и загробной жизни.

К категории умерших неестественной смертью относят и те кто погиб насильственно от чьей-то руки или во время стихийных бедствий, и называют их «шахид» — исповедник веры, мученик за веру (от араб. шахада — свидетельство) (Петрушевский 1966, с. 63, 254). Согласно народным верованиям, шахиды — обязательные обитатели рая, они не подвергаются допросам ангелов опрашивателей Мункара и Накира. Функции, которыми наделяют шахидов, говорят о том, что они приравняются к святым. К в могилам устраивают паломничества большие и страждущие. Например, больного ребенка несут на могилу шахиды и прямо в рубашке купают над его изголовьем. Затем мокрую рубашку снимают и расстилают на могильном холмике. Если на ней видны пятна, то считается, что шахид взял ребенка под свое покровительство, его «тепл» пала на ребенка. Если же рубашка бела, без пятен, следовательно святой отказался помочь больному (Писачик, 1949, с. 71). В прошлом обязательно придерживались неписанного правила — хоронить шахиды на том месте, где его застала смерть, теперь же чаще на кладбище. Считается, что на могилах шахидов и на месте, где пролита их кровь, сами по с

бе зажигаются огоньки. Характерна в этом плане следующая информация, записанная мною от пожилых людей, сын которых покончил с собой. Родители уверяли, что сын их был убит и убежденность их подкреплялась тем, что якобы на месте, где была видна могила, использованная медиками при вскрытии трупа, вечером зажгались две свечки — «ду нулча».

Горные таджики неселедуемого района, по моим данным, по степени значимости шахидов подразделяют на две группы: «шахиди ёло» — «высший шахид», выступающий защитником и покровителем своего рода по сельское колено, и «шахиди худо» — «божий шахид, который может защитить лишь себя перед всевышним». К первой группе относят погибших в борьбе за веру, от чьей-либо руки в доме, дороге, во время намаза; женщин, умерших во время родов, причем только тех, кто разродилась; женщины, умершие на третьем месяце беременности; женщины, умершие в период менструации; умершие, у которых во время обмывания из носа или рта пошла кровь; умершие, совершившие при жизни хаджа — паломничество в Мекку. Женщина-шахид попадает в рай к святой Фатиме.

Рассмотрим подробнее народные представления о шахидках-женщинах, так как они не однозначны. Если женщина умерла при родах и ребенок остался в живых, ее называют «высшим шахидом», потому что она ушла из жизни с подолом, полным крови («доман пур аз хун рафт»). Мне довелось быть очевидцем похорон женщины, умершей во время родов, матери десятилетних детей. Приехало огромное количество людей «я махшар одам», «я кнёмат одам» — букв. «как на месте (или во время) страшного суда», «как в судный день» (Таджикско-русский словарь, 1954, с. 225). Каждый присутствующий мужчина считал своим долгом простить какое-то расстояние погребальные носилки с телом шахиды или хотя бы дотронуться до них, из-за этого получалась своего рода беззвучная потасовка, так как громко разговаривать или спрашивать запрещается. По мнению участников похорон, носилки с телом были легко подняты и как бы сами «летели в небо» — «тобутиш ба осмон рафт», что случается только с избранными покойниками. Люди, возвратившиеся с кладбища, несли с собой по горстке земли с могилы покойной, прятали ее в укромном месте с тем, чтобы потом, по мере надобности, использовать как лечебное средство.

К шахидкам относят и умерших женщин, у которых беременность не превышает трехмесячного срока. По народным представлениям, трехмесячный зародыш не считается живым существом, т. е. он еще не приобрел души — джон «чон надора», необходимой для жизнедеятельности, что было отмечено и М. С. Андреевым

(Андреев, 1953, с. 49). Вместе с тем внутриутробный зародок приравнивают к корану, что вытекает из следующих фраз «каломи шариф бурда ба парвардигор» — унесла «коран с собой для всевышнего», или «ба худ дарача бурда» — унесла с собой степень (дарача) невинности». Подобный шахид выступает защитником только себя.

Но, если беременность в момент смерти, превышала трехмесячный срок или женщина умирала, не разродившись, хотя время родов и наступило, то ее считали убитой, загубившей не только свою живую душу, но и ребенка, отсюда и термин «дучон». Умершей якобы предостойт держать ответ на том свете. Приводя конкретные примеры, собеседники старались не упоминать имени покойной, сроков беременности, называя ее бедняжкой «бечора». Разговор вели уклончиво, явно кого-то или чего-то опасаясь. И лишь из дальнейших бесед становилась более понятной соблюдаемая осторожность. По бытующим представлениям, всевышний и умершие слышат все, о чем говорится на земле, и любое неосторожное замечание послужит поводом для пристрастного допроса умершей, а как следствие и ее незамедлительная месть живым. Только явный недоброжелатель или посторонний, равнодушный человек может сказать: «бори баста рафт аз дунё — неразвязанным узлом ушла из мира» или «хари ба бор рафт» — «как грузный осел ушла». Вероятно, отсюда и вытекает запрет беременной женщине класть в очаг неразвязанную связку дров, что якобы может привести к ее смерти.

Ко второй группе (шахиди худо) относят погибших во время стихийных бедствий (землетрясение, наводнение, сход лавины), убитых молнией. Обращает внимание то, что место, где смерть застала «шахиду», особенно убитого молнией, как и могилу, отмечают камнями. Традицию эту неуказательно соблюдают, и каждый идущий мимо этого места человек должен положить камень. Постепенно с годами эти ложные насыпи и могилы шахидов превращаются чаще в безымянные, памятники-мазары. На них растут преимущественно чинары, о чем уже говорилось, но могут быть и другие деревья из числа священных. В археологии ложные насыпи-могилы известны как кенотафы и отмечены исследователями с эпохи поздней бронзы не только по району нашего исследования, но и по всей Средней Азии (Пьянкова, 1989, с. 24—26, 125).

Отмечу, что у народов Кабардино-Балкарии зафиксирован специальный похоронный обряд убитых молнией, который продолжался до семи дней, со своеобразными ритуальными танцами и

жертвоприношениями богу-громовержцу³. Место погребения также отмечали камнями (Мафедьев, 1979, с. 59). Вероятно, дальнейшие полевые исследования у горных таджиков выявят материалы по-новому освещающие культ молнии и убитых молнией, как представлений, связанных с культом камня (который широко бытует у горных таджиков), мы еще вернемся в последующих разделах работы.

Бережное отношение горных таджиков Южного Таджикистана к своим святым местам (мазарам, могилам) всегда привлекало внимание исследователей: «большой репутацией пользуются мазары, в которых похоронены шахиды — убитые (Андреев, 1927, с. 58); «люди часто посещают их (святые места — Н. Б.) и относятся к ним с большим вниманием. Обычай слезать с лошади при проезде мимо могилы святого исполняется таджиками строго, а если «не слезают с лошади, то не забывают заложить плеть за лошадь, что равносильно, и в случае необходимости, слезанию с лошади. Мимо некоторых особенно почитаемых мест таджик не только слезает с лошади, но еще кладет камушек на сложенную здесь раньше кучу камней» (Зайцев, 1904). О камнях со следами приношений, освященных в честь какого-нибудь святого, упоминаемого человека, писал и А. А. Бобринской (Бобринской, 1908, с. 108—110).

Таким образом, умершие насильственной смертью делятся на почитаемых — шахид и осуждаемых — хароммурд. И тех, и других хоронили вне пределов кладбища, и в этом выражались их главное отличие от умерших естественной смертью. Н. Н. Велецкая это объясняет тем, что «в процессе трансформации языческой похоронной обрядности формы ритуала, характерного для умерщвления в старости, были перенесены на покойников, умерших насильственной смертью, т. е. умерших противоестественной смертью — убитых грозой, утопленников, убитых адами от дома и амоубийц» (Велецкая; 1978, с. 141).

Представления о смерти многоплановы и определяются не только приведенной системой. Они важны и как сведения, раскрывающие нам народное мировоззрение, его понимание понятия «душа», одной из форм проявлений которой является кровь. Исходя из этого, как было сказано, святыми признавались в основном те шахиды, кто так или иначе пролил кровь — убитые, женщины, умершие во время родов, те, у кого при обмывании появлялась кровь. Представления о душе у горных таджиков Южного Таджикистана, как и у других народов, сохранили пережитки

³ В засушливые годы у памятника также устраивали жертвоприношения молитвой — просьбой о дожде (С. Х. Мафедьев, 1979, с. 59).

первобытной религии, прежде всего — понятие множественности души (Андреев, 1953, с. 206—207; Писарчик, 1976, с. 121, 12; Сухарева, 1960, с. 31; Есбергенов, 1963, с. 75, 76; Шаниязов, 1961, с. 152; Гаджиев, 1977; с. 145—155; Снесарев, и 1969, с. 108—11; Леви-Брюль, 1930, с. 54; Шаревская, 1964, с. 56; Дж. Фрззер, 1980, с. 208). Таджики считали, что у человека имеется душа «чон дух «рух» (множ. ч.— арвох) и ангели-рухи «фаринта». Сложно провести грань между этими понятиями, так как информаторы делают четких определений. Тем не менее выясняется, что дух является той силой, что оживает все сущее. Только при наличии духа все живое движется, слышит, видит и т. д. Душа не вечна. Она покидает умирающего, и о нем говорят «у него душа ушла из тела» — «чон аз таи (бадан) рафт». Как говорилось выше, в народном представлении горных таджиков, материальным проявлением джона является кровь. По всему Южному Таджикистану бытует представление, что одновременно вместе с душой умирающего выходит и кровь, невидимая глазу (Андреев, 1953, с. 196; Писарчик, 1976, с. 156; Рахимов, 1953, с. 124). Она (кровь) заполняет комнату, по словам одних, до самого потолка, других — на высоту семи копьев «хафт набза хун» или половинны стены. Если в доме по его периметру имелась балка «марза», то кровь не поднималась выше нее, если же таковой не было, то перед самой смертью больного проводили черту, выше которой, якобы кровь не поднималась (Рахимов, 1953, с. 124). В течение трех дней кровь и душа находятся в комнате. По этой причине дома все предметы в нем считаются ритуально нечистыми и опасными. Поэтому на третий день после похорон обязательно устраивался обряд ритуального очищения дома, называемый «хонахалоджии деҳхалоджии», или как в Хуфе, где его прямо называют обрядом удаления крови покойника «мурда — хун» (Андреев, 1953, с. 196). Тождественность души и крови у горных таджиков юга проявляется как в похоронах, так и во многих других обрядах, касающихся различных сторон человеческой жизни⁴. Кровь человека, жертвенного животного присыпали землей, «хоронили», опасаясь что она (кровь) повредит тому, кто нечаянно наступит на нее. Помимо трапезу по молодому умершему, в день похорон не ели считая, что она пахнет его кровью «буи хун мекына», по словам моих собеседников, и тоже может навредить. Семье умершего в период годового траура нельзя было готовить традиционное по-

⁴ Так, во время свадьбы в доме жениха при встрече невесты устраивался обряд «пешно». К невесте пододает животное (барана), которого должны вырезать у ее ног, почему обряд и называется пешно «у ног». Но опасаясь крови животного, которая может пагубно повлиять на невесту, режут животное в стороне.

годнее блюдо из пророщенной пшеницы «саманак». По сообщению информаторов, даже если, вопреки запрету, находящиеся в трауре «лазор» станут прорастивать пшеницу, она не прорастет и станет красной, букв. как «блюдо крови» — «таваки хун». И это, якобы, кровь умершего делает пшеницу красной, так как душа его до совершения всего поминального цикла навещает или находится в доме. Во всех перечисленных моментах похорон очевидна боязнь крови. Еще М. С. Андреев писал, что в Средней Азии палач старого времени или убийца, «зарезав человека, слизывал с ножа немного крови, чтобы овладеть душой убитого, чтобы кровь (форма души) не мстила бы убийце (пролитую кровь человека, животного и змен обязательно присыпали в старину землей» (Андреев, 1953, с. 58).

Представление о том, что «кровь — форма души», распространено повсеместно у всех таджиков и многих других народов земного шара. Так, например, в Яване, Кабадиане, Исфаере, объясняя необходимость обычной обязательного пролития крови жертвенного животного, говорили, что делается это для души умершего «чонашба чон» — «за душу душу». Г. Н. Снесарев приводит хорезмскую народную поговорку, наиболее полно отражающую это представление — «кон чикди — жон чикди» — «кровь вышла — душа вышла» (Снесарев, 1969, с. 109). «Боязнь пролить кровь на землю в общем объясняется верой в то, что в ней пребывает душа», — писал Дж. Фрззер (Фрззер, 1980, с. 170). Таким образом, мы видим, что кровь отождествлялась с душой (Седакова, 1983, с. 64) и «считалась физической носителем жизненного начала» (Иорданский, 1982, с. 259).

По народным представлениям, душа — чон по-разному покидает тело умирающего. Она уходит легко и быстро, если это человек старый, благочестиво проживший свой век, имеющий потомство. Она расстается с телом долго и мучительно, если умирающий вел беспутную жизнь, не мог или не хотел совершить добрых дел во имя бога и душ умерших предков. Но бывает и так, что душа «черствеет» (сахти кард) и не хочет покидать тело хотя человек и дожил до преклонных лет. В таких случаях и сам «зажившийся» старый человек, и окружающие говорят, что душа «зачерствела», и всевышний забрал бы ее, так как жизнь стала в тягость ее обладателю. Тяжело умирает молодой, так как он, не ведая, мог нагрешить, а отмолить грехи не успел, не исполнив свой земной долг — не имеет потомства. Причиной долгой атонации «чонсарак» (медленного выхода души) может быть, по мнению информаторов, и поведение родственников у постели умирающего. Громкими разговорами, криком, плачем (вопреки существующему запрету) они, якобы, пугают выходящую душу, и

она задерживается. В случае затнувшейся агонии или долгой болезни родственники устраивают обряд жертвоприношения «хунталош» «добиваться крови», «хомталош» буква «добиваться сырого», чтобы ускорить развязку «одам ясына шавар» — выздоравливал или умер. Для этого режут корову или быка, и мясо в сыром виде, все без остатка раздают жителям кишлака. Себе не оставляют, считая, что в то время, как выходит душа у животного (в момент пролития крови), выходит душа и у больного. Если же человек остался в живых, то считают, что духи (арвохо) удовлетворены жертвой (душой животного взамен души больного) «они гуспаид бароду, чоин одам монад» (Кабалидан, Сает, Шуробад, Куляб). В Хуфе обряд этот сохранился в виде символического приношения. Здесь к умирающему подносили живую овцу, козу или теленка и «рукой больного проводили по спине животного. Затем животное отдавали халифе (Андреев, 1953, с. 220—222).

Широко распространена народная примета — видеть во сне сырое мясо — к болезни или смерти. Сырое мясо предполагает наличие крови, а кровь, как мы уже рассмотрели, по народным воззрениям, это душа убитого животного или умершего человека. И в описанном выше обряде «хомталош», вероятно, представляют, что это реальная раздача души жертвенного животного с каждым куском раздаваемого сырого мяса. Исходя из изложенных представлений о душе и крови, можно предположить, что люди опасаются «мести» души жертвенного животного. У некоторых народов людям определенной категории (парам, вождям, старейшинам) запрещалось вообще дотрагиваться до сырого мяса, крови во избежание вредных действий со стороны души (Фрэзер, 1980, с. 170).

Обряд принесения жертва для облегчения страданий умирающего известен в этнографии и других народов Средней Азии (Баялиева, 1972, с. 67).

Иное дело «рух» — дух (мн. ч. — арвох). Он, как и джон, с кончиной человека покидает его тело. Только джон исчезает навсегда, а рух остается, хотя также невидим человеческому глазу. Рух отправляется к всевышнему в загробный мир. Именно рух покровительствует, оберегает живых родичей на земле. К нему обращены молитвы, помыслы и заботы живых, на него уповают верующий. По народным представлениям, дух умершего посещает свой дом в первые сорок дней каждый вечер. Затем он появляется в дни поминований (сюда относит и «ятиничие» — чумьгай), религиозных и календарных праздников. Приходит дух, якобы, рано утром и вечером. Смотрит, помнит ли его домочадцы, готовят ли угощение в праздники. Если в доме горит свет, идет запах масла (особенно в праздники), дух возвращается в

свой вечный дом радостный, довольный и, наоборот, он печален, если ничего не делают. Это говорит о том, что о нем забыли.

Любопытно, что в некоторых случаях, особенно когда беседа шла о снах и их толковании, говорили о наличии у человека трех душ — «се рух». Один из них постоянно с человеком, а две других — подвижны — во время сна одна из них идет в загробный мир — «дуньё», другая гуляет по земле, буква, вокруг «гирду атроф». К утру «гуляющие» духи возвращаются в тело, и все, что они видели, представляется спящему сном. Подобные представления отмечены у многих народов мира, и горные таджики не составляют исключения (Фрэзер, 1980, с. 177, 178; Леви-Брюль, 1930, с. 37; Тайлор, 1989, с. 221—222).

Рух может попасть в рай или ад. Заявлял это, якобы, от пржитой жизни умершего, дня, месяца, в который он скончался. Если умер в благоприятный день «пятница», то дух попадает в рай, если же в неблагоприятный — «среда», то не исключено, что он попадет в ад. В районах сплошной таджикской оседлости мною отмечен обряд, который совершают по умершим в среду. Семья покойного выбирает самое плодоносящее дерево и обвязывает его белой или красной тканью. С этого момента дерево оставляли без внимания — за ним не ухаживали, не собирали с него плодов. Посторонние же могли не только собирать плоды, но и срубить дерево, взять его на топку. Все делалось для того, чтобы оно погибло. Чем скорее дерево погибнет, тем лучше для умершего. Совершая обряд, говорят «дар хаки мурдаги бахшидем вахм кардем». «Вахм — литер. вакф», вакф кардан» — завещать, пожертвовать. Если это верно, то буквальный перевод следующий — «посвятили (пожертвовали) умершему (дерево)». Таджики Нурика в знак траура на три дня привязывали ветку дерева к вбитому в землю колышку и привешивали на дерево лоскутки (Хамиджанова, 1980, с. 293). Вообще, повсеместно распространено представление, что обвязанное деревом представлений о возможности помочь духу умершего попасть в рай. У таджиков, как выше было рассмотрено, бытует представление о том, что дерево имеет душу. Вероятно, и здесь гибель дерева — своего рода умилостивительное жертвоприношение. Душа дерева должна попасть в ад, а человека — в рай.

В исследуемом районе сохранились представления о реинкарнации духа. Считают, что дух умершего воплощается в животных, птиц и даже камень. Видимо, отсюда и брань, которую можно услышать особенно от взрослых, обиженных на молодых: «саигит кина — чтоб ты камнем сделался». Превращение в камень как высшее наказание было ранее отмечено по Хуфу (Андреев,

1953, с. 204). Но лучшим считается перевоплощение в летающих — птиц, бабочек «парвоник», «шапарак», «паранда». Иллюстрацией сказанному служит обряд, сохранившийся, по моим материалам, в горных кишлаках района сплошной таджикской оседлости. Если покойника оставляют на ночь в доме, то к его изголовью ставят блюдо с мукой, на котором к утру должны появиться следы. Желательны следы летающих «паранда», как предвещающих хорошее, и переживают, если им кажется, что отпечатались следы кошки или какого другого животного. Вероятно, считают, что дух умершего, витавший в течение первых трех дней в доме, где скончался человек, должен переселиться в кого-то. Так как они способны летать, то и перенесут дух умершего в загробный мир, а оттуда он периодически будет навещать оставшихся на земле. О правильности этого предположения говорит следующая. У горных таджиков, как мною записано, существует запрет убивать залетевших в дом ночных бабочек «парвоник», «паравона», так как их считают духами умерших предков «арвохо» «арвоха». Полагают, что арвох следует насытить «сер кардан арвох». Для этого бабочку осторожно ловят и смазывают крылья топленым маслом «ругани зард». На могильных холмиках можно видеть шесты с изображением птицы, что также говорит о ней, как об обиталище духа. Представление, что душа вылетает, отлетает в виде воздуха — «дам», «одаму дам» — человек это вздох выдохнул и нет его, распространено повсеместно. Душа, дышащая, выходя из тела, как ветерок, поднимается в небо, говорят в Хуфе, и на землю падает дождем (Андреев, 1953, с. 204). Видимо, поэтому от умерших от кори детей говорят «дар гыл парид» «гильда парид» — дословно «во время цветения (кори), улетела». Согласно народным верованиям, есть определенная категория уважаемых людей старшего поколения, у которых особое, хорошее дыхание «дами хуб», которое даже способствует излечению недугов. Их приглашают к больным и умирающим, и они проводят обряд «вдувания» (вдыхания) в больного «дам андохтан», после чего, как считается, больной выздоравливает, возвращается к жизни. Но есть и противоположная категория людей, общения с ними избегают, как обладающих отрицательным духом или демоном, именуемым «нахс». Если после встречи с таким человеком произойдет неприятность, несчастье, то связывают его с действием нахса «нахси К... зад, расид — нахе К... (ния) ударил, достал». Души этих людей, как вообще души грешников, воплощаются в отвратительных насекомых (Андреев, 1953, с. 205). В Видевдате предписывается совершение специального обряда сгладить, для того, чтобы отогнать ведьму Друг Насу, которая может

падеть трупом и вредить окружающим (Рапопорт, 1971, с. 30; Орошенко, 1982, с. 55).

Представления о реинкарнации (перевоспещении) души сохранились не только у таджиков района исследования (Андреев, 1953, с. 129; Писарчук, 1976, с. 122), но и у таджиков Ягноба (Андреев, 1970, с. 129), у узбеков Хорезма, киргизов (Сисеарев, 1969, с. 114; Байлиева, 1972, с. 62) и многих народов мира (Фрэзер, 1980). По народным представлениям узбеков, душа покидает тело в образе мотылька или голубя. Но наряду с этим имеются представления, что духи посещают свои семьи в образе кошки и собаки. Киргизы говорят, что душа вылетает в образе мухи. Известно, что помимо этих представлений у киргизов сохранились древние воззрения о том, что душа умершего становилось года находящимся в доме. Вместившем души умершего становилось подготовленное родичами изображение — тул. Тул ставился на мужской половине юрты, и в течение года ему воздавались всевозможные почести и умилостивительные дары. По истечении этого срока тул разламывали, и если в нем были деревянные части, то их сжигали вместе с траурной одеждой вдовы. Аналогичные представления о туле отмечены в этнографии кочевых в прошлом народов Средней Азии и Сибири, о чем подробнее будет сказано ниже (Шнцлов, 1975, с. 248—261; Байлиева, 1972, с. 64). Как полагает (Шнцлов, 1975, с. 248—261; Байлиева, 1972, с. 64). Как полагают археологические материалы, обычай делать «тул» и в Средней Азии имеет очень древние корни (Давидович, Литвинский, 1955, с. 51—62).

Кроме приведенных представлений о душе и духе, у таджиков Южного Таджикистана имеются представления о духах-ангелах (фаршита). Считается, что каждый человек имеет по два таких духа: «фаршитаи дасти чап» — дух левой руки располагается по левую сторону человека; «фаршитаи дасти рост» — дух правой руки располагается по правую сторону человека. Фаршита сопровождает человека всюду до самой смерти. Она неотступно следует за человеком и записывает все поступки, которые он совершает. В Яване мною было записано следующее: во время допирания роса ангелов-опрашивателей Мункар и Накир, духи-фаршита так спорят в могиле, что лучше класть с покойником готовые ответы, записанные на бумаге «чавобинома».

Таким образом, человек, по народным представлениям таджиков, как и многих других народов, является обладателем нескольких душ, выполняющих различные функции (Тайлор, 1989, с. 210—213). Обращает внимание то, что приведенные выше данные показывают близость во воззрениями о душе, человеческой субстанции у древних зороастрийцев. «Авеста знает различные термины для обозначения физического человека: kahhr и тапу. У че-

ловека и у животных имеется душа итван (позже, в среднеперсском — gavan), которая отделяется от тела в момент смерти. Кроме того, есть другая душа — fravasi. После смерти душа человека итван объединяется с его fravasi (Рапопорт, 1971, с. 31, 181; Бойе, 1987, с. 21, 24, 35, 38). Зороастрийская религия знала и конце туальное противопоставление осязаемого и неосязаемого, известное по сочинениям на пехлеви. Сначала Ахура — Mazda создается свободным от телесных оболочек, то есть в духовном, нематериальном — «меного» виде. Затем он придает всему материальному вид «гетиг». Два эти энтелы вместе составляют акт творения, называемый на пехлеви Бундахшин «Сотворение основы» (Бойе, 1987, с. 35, 37). Поражает устойчивость древних зороастрийских представлений, распространенных когда-то на территории Южного Таджикистана, несмотря на влияние многих религий, в частности ислама.

Прощание с умирающим, подготовка тела. В свете приведенных материалов объяснимо настороженное внимание близких окружающих к тяжелобольному, умирающему человеку и обязательное бдение у его постели, наблюдаемое у всех горных таджиков Южного Таджикистана. Народные верования гласят, что агония — самый опасный период для умирающего, т. к. незримо присутствующий шайтан — дьявол, с одной стороны, подстерегает и пытается напоить его своей мочой, что отмечено и М. Рахимовым (Рахимов, 1953, с. 109), а с другой — желает забрать его «нимон» — веру. Поэтому у одра больного находится человек, смачивающий ваткой его губы и тот, кто знает «калима» — слово (молитва), при произнесении которого дьявол отступает. И это представляется самое употребительное. Крайне редко говорят о необходимости обязательного чтения 36-й суры Корана (Рахимов, 1953, с. 109; Писарчик, 1976, с. 120), а при затнувшейся агонии — ее сорокаразового прочтения (чильсина), чтобы облегчить выход души. По-видимому, прочтение суры Есина следует рассматривать как явление, связанное с внедрением ислама. Так как сами информаторы подчеркивают важность сохранения умирающим сознания и способности его произнести просто «калима» — слово, вероятно формулу, подтверждающую его принадлежность вере, на что обратил внимание и М. С. Андреев (Андреев, 1953, с. 186) и что также было свойственно доисламским религиям, в том числе зороастризму. Канонический зороастризм рекомендует соблюдение предосторожностей от нападков демона Друг Насу на умирающего, о чем выше уже говорилось, и требует знания каждым правоверным молитвы-заявления о приверженности Зороастру

(Бойе, 1987, с. 47 — 48). Видимо, и у горных таджиков Южного Таджикистана в виде пережитков сохранились их древние представления о злокозном дьяволе, который может завладеть душой умирающего, забрать его веру — иман, но сути сделать из него несправедливого грешника. Но дьявол отступает, якобы, и при произнесении одной лишь формулы «ало о акбар» (местное произношение, по-арабски «Аллаху-акбар»).

Будучи в сознании, умирающий прощается с близкими, делает распоряжения, которые воспринимаются как завещание — васыят. Сюда входит наказы о разделе имущества, о распределении обязанностей в семье, особенно, если умирает глава семьи, о возвращении имеющихся долгов. По его желанию оповещают далеко живущих родственников и друзей, с кем бы он хотел проститься. Обязательны взаимные прощения больных и невольных обид «пыхилан», «пыхил кардан» (Андреев, 1953, с. 186; Рахимов, 1953, с. 110; Писарчик, 1976, с. 119). Если умирает молодой, то старшие по возрасту первыми совершают «отпущение грехов», так как считается, что в подобных ситуациях именно молодой особенно долго агонизирует «тонсарак», мучается, ожидая этого прощения, освобождаясь тем самым от всего земного. Тяжело и вместе с тем трогательно прощания супругов. По словам многочисленных собеседников, иногда умирающий, потеряв дар речи, пытаясь глазами или каким-то движением передать свое желание. Например: умирающий супруг пямотал на свой палец подол платья жены и притянул его к земле, глядя на нее. Все присутствующие восприняли этот жест как просьбу не выходить замуж. Всегда у одра умирающего родителя собирались и собираются дети, ожидая последнего слова, прощения каких-то обид, родительского благословения. Обычно умирающий, не дожидаясь просьб, говорила полагающиеся слова, но бывало, что и дети обращались к родителям за ними, боясь скорой кончины. Мать обязательно прощала своим детям грудное молоко, которым их вскармливала. Если остаются несовершеннолетние дети, то умирающий заключал ближайших родственников не обладать их, взять на себя заботу о них (Андреев, 1953, с. 185; Рахимов, 1953, с. 109; Писарчик, 1976, с. 120). Бывает, что лежащий на смертном одре и не прощая кому-то своих обид, тягот семейной жизни (особенно женщинам) и тогда говорит, что умирает с обидой, неисполненными желаниями, горечью, бука, «с рукой, выстулудей над молдой» — и даст берун ай бука, и жеста этого все боятся, как ожидаемой кары, мести. А. К. Писарчик приводит эту фразу как ут-

* По народным представлениям, страшным заклином считают, если разгневанная мать проклинет: «Но прыцу тебе молока! Пусть мое былое молоко «шири сифеда!» испалит тебя».

розу умирающей женщины к остающимся, если ее просьба остается невыполненной, и пишет, что как клятва она отмечена и в Самарканде (Писарчик, 1976, с. 119, 177).

Сильна вера в то, что земные грехи, даже мизерные, превращаются в пудовые грузы, препятствующие передвижению (продвижению вперед) на том свете — «як сузан хафтод мани охан мешава, рохбанди рахъш мешава», поэтому всемо прощальному периоду придают огромное значение.

В это же время, наблюдая приближение конца, подготавливают и тело умирающего. Прежде всего высвобождают руки и рукавов рубашки или платья, снимают штаны, развязывают имеющиеся узлы. Например, в приплетках кос, убирают лишние подушечки. Все делается для облегчения выхода души — выносаказатель «развязывают» ей пути. По мере возможности стараются убрать волосы в подмышках и у полового органа, но совершают это крайне редко, так как каждый человек, согласно этноэским нормам, не допускает роста этих «ничестых» — «харом» волос на длину не более чем ячменное зерно, или, по данным М. Рахимова, не «выше зерна пшеницы или длиннее ногтя» (Рахимов, 1953, с. 109). Иногда по каким-либо причинам (особенно у тяжелобольных людей) процедуру эту не делают еще живому человеку, тогда как только он умрет, родственники за вознаграждение просят кого-нибудь постороннего, старого человека очистить тело от волос. Кроме того, если у женщины ладони и ногти окрошены хной, то их стирают чем-нибудь твердым, чтобы сделать руки ритуально чистыми (Писарчик, 1976, с. 123).

Когда умирает человек, доживший до преклонных лет, главы родового клана, то остающиеся опасаются, что с его уходом исчезнет счастье и благодать дома, которое как бы находится в прямой зависимости от его бытия. Для сохранения благодати устраивали обряд «баракати дасти мурда» — «благодать руки покойного». Суть обряда заключалась в том, что в ладонь умершему клали комочек теста или немного соли, муки, затем пальцы сжимали, чтобы на предметах как бы отпечатались их следы. Баракат клали на ларь с мукой и бережно хранили (Рахимов, 1953, с. 115, 116; Писарчик, 1976, с. 132, 184). Баракатом мог быть и волос (Писарчик, 1976, с. 131, 132) и любая личная вещь умирающего, которую чаще называют «багорй» — «памятная». У бедняжек по лбу покойника «нешони розилар» водили чем-либо серебряным, чаще всего серебряной монетой и передавали ее близким, чтобы богатство и счастье не ушли из семьи» (Гафферберг, 1973, с. 237).

Но вот человек умер. Ему тут же подвязывают челюсть, связывают большие пальцы ног, руки выпрямляют вдоль туловища,

тело перекладывают на кошку — намад, застеленную тканью и накрывают простышкой. Считается, что на твердом хорошо задерживает «шох меша» тело, а кошка полезна «савоби дора», так как сделана из овечьей шерсти, а овца — райское животное. Если у умершего не закрылись глаза, то их натирают букой, пылью дома — «хоки хона». Для этого тот, кто подвязывал челюсть, трет свои пальцы о стенку или о земляной пол дома и приставшей пылью натирает веко умершему, и глаза, якобы, закрываются⁴.

Под язык умершему, по моим материалам, кладут полуаргачинский камень сердолик или косточку хурми, как часть райского дерева, которая, вероятно, должна способствовать ему попасть в рай. Сердолик необходим в особенности тем умершим, которые долго болели и агонизировали, трудно отходили, что, по народным представлениям, как известно, является признаком его греховности. Таких покойников, якобы, с пристрастием допрашивают ангелы Мункар-Накир, а сердолик как бы свидетельствует о правильности их ответов словом «хак» — «истина». Кроме того, существует представление, что у покойников пересыхает горло, пристаёт к небу язык, что мешает им отвечать ангелам, а сердолик якобы утоляет жажду, увлажняет рот «ов хурдаги борен мейд». И это свойство камня особенно важно, так как покойники на пути следования к месту своего постоянного обитания приходится преодолевать массу препятствий и одно из них — это безводная пустыня «дашти маргелон», и спасает его лишь наличие сердолика во рту. Сердолик считается камнем здоровья у многих народов Средней Азии. Из него делали различные обереги, амулеты от укусов скорпиона. Матери, отправляя сыновей на фронт, надевали цепочку с сердоликом себе на грудь, считая, что это предохранит сына от ранений. Этнографические сведения о свойствах сердолика имеются у Бируни, Абу-али ибн Сино. Считается, что сердолик — любимый камень пророка, но археологические материалы свидетельствуют, что он известен с домусульманских времен (Литвинский, 1984, с. 159). И наконец, в повседневности человеку рекомендуют положить в рот сердолик, если он испытывает сильную жажду (Борозна, 1975, с. 292—293, 297). Аналогич-

⁴ В этой связи информаторы на вопрос: почему глаза закрываются от натиранья землей, приводили притчу об Александре Македонском. Александр решил отблагодарить старика за полученный добрый совет и спросил его, сколько ему насыпать золота. В ответ старик положил на землю открытый глаз и сказал: «столько, чтобы насыпать его». Но сколько золота не насыпали, глаз запылился на поверхности и засыхал. Тогда старик взял глаз в руки и натер его землей, отчего он и закрылся. Удивленному Александру, якобы, он сказал (как и информаторы мне), что ничем нельзя насытить на этом свете глаз, кроме как землей.

ние представления зафиксированы и за пределами Средней Азии (Каховский, 1980, с. 57).

Следует отметить, что на исследуемой территории бытует комплекс представлений о пути следования умерших в загробный мир. Один, как уже сказано, безводная пустыня, а другой — какое-то водное препятствие с мостом Пуан Сирот, по которому очень трудно пройти. Поэтому еще в земной жизни надо придерживаться некоторых запретов, нарушение которых якобы ведет к опасному исходу. Например, человек не должен мылить (копаться) стопу ног, особенно подошву, иначе в будущем по смерти поскользнется на этом мосту и упадет — «сари пуант рот мезирта одам».

Б. А. Литвинский, исследовавший комплекс представлений, преодоления препятствий в загробный мир в совокулности и имеющих на сегодняшний день материал — археологические письменных, этнографических, пришел к выводу, что представление о водном барьере (у нас и безводная пустыня — Н. Б.), разделяющем мир живых от мира мертвых, существовало еще у доиранцев; есть данные, позволяющие думать об индоевропейской происхождении этого представления (Литвинский, 1984, с. 159).

Во многих местах Южного Таджикистана умершим на живых чтобы он не вступил, клали комки земли — кулук, или же в браслет, камень. Особо обряжали и обрядуют молодых умерших и об этом подробнее речь пойдет позже. Здесь же отмечу, что молодых, не бывших в браке, обряжали как жениха и невесту «шах карда», «арус карда».

Оплакивание. Обряд оплакивания над умершим начинался как только наступала смерть и состоит из нескольких циклов: форма: оплакивание умершего в день похорон; оплакивание умершего с выставлением кося; оплакивание одежды умершего; похоронное оплакивание.

У горных таджиков Южного Таджикистана (как было рассмотрено выше) принято, чтобы близкие собирались у постели умирающего и в молчании ожидали его кончины. Оставлять умирающего или уже умершего одного считается недопустимым, как, по народным представлениям, нечисть — сивих, незримо присутствующая в природе, только и ждет удобного момента, чтобы нанести вред умершему, особенно его душе. Поскольку среди умерших и живых, по народным верованиям, с наступлением смерти не обделывает, а наоборот, усиливается, от живых требуется уберечь душу умершего от посягательства всякой нечисти, поэтому в течение первых трех дней находится в комнате, где у

человек. Тем самым якобы живые обеспечивают себе покровительство умершего в дальнейшей своей жизни. В противном случае они его не получат, следовательно, нечисть наносит вред и живым. Любые разговоры, возгласы пугают душу и становятся препятствием на ее пути, продавая агонию. Но как только человек умирает, долго сдерживаемое горе прорывается наружу, слышатся крики, плачи женщин, детей, мужчин, хотя последние и более сдержанно проявляют свое горе. В первый момент слышимые в порыве отчаяния срывают с себя украшения и бросают их на землю царапая лица, бьют себя по голове, бросаются на землю и сыпят на голову пыль. Затем обряжают покойника, собираются односельчане, плакальщицы и начинается следующий этап оплакивания, по меткому выражению Л. Ф. Моногаровой, — «публичная демонстрация горя» (Моногарова, 1983, с. 155—154). Необходимо отметить, что места, где лежит тело во время оплакивания и где сидят оплакивающие, могут служить отличительными признаками в сравнительном анализе похоронной обрядности. У горных таджиков Южного Таджикистана тело лежит в середине комнаты, а оплакивающие сидят вокруг него, вдоль стеной. У равнинных таджиков тело также находится в доме, но *на возвышении, а родственники — во дворе. В разговоре на эту тему собеседница привела характерный пример похорон в смежной семье, где у умершего (горный таджик) родственниками были представители тюркоязычной группы «търк» и уроженцы Самарканда и Ургута. Горные таджики и търк собрались в доме у тела усопшего, а самаркандские и ургутские таджики сидели во дворе вокруг невысокого столба — саидана, на котором лежала лепешка. Были здесь и тичи — отун, которая занимала оплакивание, а присутствующие женщины вступали в конце каждого причитания, протягивая долгое — у...у...у. Заканчивая разговор, они подчеркивали, что оставлять покойника одного в доме принято равнинных таджиков.*

Уже говорилось об обязательности оплакивания. Неоплаканый покойник вызывает сожаление у окружающих; считают, что душа его не может найти успокоения. У подруги моих информаторов (Шартузский район) осенью 1984 г. умер сын 20 лет. Придя на похороны, они долго не могли успокоиться, сожалели об умершем. Изменилось, что их подруга была душевнобольной, и смерть сына стала ее в период обострения болезни, почему она и не понимала и не воспринимала происходящего вокруг. Вместо положенного по обычаю оплакивания, она с улыбкой встречала и провожала приходивших, подставляла им обувь как гостям. «Хорошо, что у умершего были сестры и тети, которые оплакивали его, как полагаются», говорили собеседницы. Таким образом, бремя оп-

лакивания всегда ложится на родных умершего. У горных таджиков Южного Таджикистана женщины, оплакивая близкого, разрывали свои платья от ворота до низу, отрезали прядь волос или косу и бросали их на тело (Кисляков, 1948, с. 370; Писарчик, 1976, с. 123; Рахимов, 1953, с. 112—114). Обычай разрывания платья, посыпания себя пылью, золой — все это нашло отражение в фольклоре, который является «драгоценным историко-этнографическим источником» (Пропи, 1970, с. 30), необходимым «для изучения народной психологии» (Бонч-Бруевич, 1954, с. 118). Так в таджикской народной песне говорится:

И(н) рӯ токай, и(н) рӯ ниҳо-
ли токай,

Рухсоран сурхи бачачон дар
хокай

Хокай, хокай очаюш гамнокай

И(н) очан носудааш гиревон-
чокай (Амонов, 1956, с. 36)

Бечора касе ки худтарак бева
шава

Хокистари сари куча дар са-
руш туда шаваш?

По эту сторону виноградни
по ту сторону саженец вино-
градника

Красные ланиты сыночка
прахе

В прахе, в прахе, мать в пра-
ху

У неусыпающей матери вор-
разорван.

Беднячка та, что молодой вде-
вой становится

Зола улицы на голову ей сбры-
сывается

Самостояния в виде нанесения ран, порезов, битья головы, вырывание и отрезание волос, отмеченные у таджиков (Троицкий, 1971, с. 236), имеют широкое распространение у всех народов земного шара. У киргизов, как и у каракалпаков (Баязитов, 1972, с. 71—73; Есбергенев, 1963), вдове расплетали косы и она должна была царапать лицо до крови. Но если кровь не выступила, родственники покойника насильно костью разрывали ей щеку. У курдов — жена, дочь, сестра умершего молодого человека, оплакивая его, отрезала себе косы (Баязитов, 1963, с. 17), а при входе носе тела «дикое кричала, разрывая на себе одежды, посыпая знак горя землей и пеплом головы» (Никитин, 1982, с. 59). Отрезали косу во время оплакивания и на Кавказе (Волкова, Джанишивили, 1985, с. 294). Персы мазали лица грязью, рвали одежду, бегали по городу (masse, 1954, с. 81—82). Очень шумно, криками, со стоном и плачем протекал погребальный обычай иудеев, — пишет А. Е. Снесарев, «чисто театральная экспрессия горя, умелые речетативы, красиво рвущиеся величие потери и вы-

¹ В кувалдах обычно золу выносят за ворота двора и высыпают в сторону от дороги (улицы).

ванного ею несчастья, вырывания волос, биение себя в грудь, падение в судорогах на землю... все это считается актом неизбежным, причитствующим случаем и обязательным» (Снесарев, 1981, с. 205). Геродот отмечал, что в Египте «женское население обмывает себе голову или лицо грязью... и, высоко подносявшись и показывая обнаженные груди, бьют себя в грудь и облезают горло» (Геродот, 1972, с. 91). Дж. Фрэзер проводит исследование траурных обычаев, в том числе и оплакивания, у народов древних времен. По его материалам, обычай выстригания и вырывания волос, нанесение ран, порезов существовал у евреев, арабов, греков, скифов, гунонов, у народов Кавказа, древних турков, индейцев, австралийцев, римлян и т. д. (Фрэзер, 1985, с. 412—431). Он приходит к выводу, что столь широко распространенный обычай самостояния первоначально имел целью удовлетворить дух умершего или оказать ему какую-то услугу. Нет нужды добавлять перечень народов, так как и приведенный материал достаточно ясно показывает общность характера обычаев, что еще раз подтверждает определение Штернберга — все траурные обычаи почти универсальны (Штернберг, 1936, с. 204), т. е. стадильны.

Сцены оплакивания с самостоянием засвидетельствованы в письменных источниках (Бичурин, 1950, с. 272; Бируни, 1957; с. 255) и древней иконографии (Беленицкий, 1954, с. 33—34; Гудкова, 1964). Прежде всего, это известная пенджикентская роспись, на которой изображен молодой безбородый покойник с распущенными волосами в купольном сооружении. За его арками видны фигуры женщины и мужчины, которые наносят себе удары по голове, делают порезы на лице, вырывают волосы. Этот же обычай нашел отражение на согдийских терракотовых статуэтках (Мешерис, 1979, с. 8). Как уже говорилось, все перечисленные формы выражения горя соответствуют и вытекают из народных представлений, по которым умерший все слышит и слушает до совершения панихиды — джаназы. И в подтверждение этого представления информаторы приводят бесчисленное множество примеров, аналогичных следующему. Умерла девушка 20 лет незадолго до своей свадьбы. В подобных случаях, согласно обычаю, обряд похорон приравнивается к свадьбе. Было выставлено все приготовленное приданое, женщины-родственницы причитали, как и положено, но лицо умершей, по мнению присутствующих было хмуро и недобро. Только с появлением опоздавшего жениха лицо покойной, якобы, разгладилось, приняло довольное умиротворенное выражение.

Именно вера в загробное существование души, в способность умершего слышать, кто о нем как горюет, надежда на возможное возвращение души определяют суть похоронных плачей «как си-

стему взглядов на природу смерти» (Чистяков, 1982, с. 114). В них родичи прославляют умершего, говоря о его достоинствах, высказывают сожаление, что он покинул их, говорят о причинах смерти:

«Зорут куштан (д), зори ба зорут куштан (д)
Дар бди мазори арчадарут куштан (д)
Он чое тура куштан (д), кумистовай
Хуни чигарут хуроки гундушконай»
(Амонов, 1956, с. 34)

По существу причитания — своеобразные элегии на смерть определенного лица, поэтические по форме и ценные по содержанию, как источник этнографических сведений. Часто благодаря только этому источнику исследователь узнает о бытовании давно канувших в прошлое обычаев. Например:

Им сол чи соли футабадо омад
Ай қари худо марги чавазон омад

Эй хок ту шод бош мехмон омад
Садбарги шукуфтан пур армон омад

Из четверостишия, записанного мною в Дашти-Джуме и Шуробаде (юго-восток Кулябской области), мы узнаем, что здесь во время похорон безвременно умерших, было принято женщинам подпоясываться футой (поясом), что было отмечено и М. Рахимовым (Рахимов, 1953, с. 112). Факт этот расширяет ареал бытования обычая, так как о его наличии в Хуфе, Язгулеме, Дарвазе исследователи писали ранее. По М. С. Андрееву, вдова во время оплакивания обтягивала талию вокруг пояса искусственными косами («кальбис») (Андреев, 1949, с. 4). Н. А. Кисляков отмечал, что в Язгулеме вдова или мать опоясываются большим платком, который должны были носить некоторое время, и по наличию такого платка определяли, что женщина потеряла мужа или сына (Кисляков, 1948, с. 370). А. К. Писарчик кроме платка говорит об опоясывании куском ткани (Писарчик, 1976, с. 126). К

Мученически ты убит, бессердечно, мученически ты убит
Под ветвями мазара-арчевики ты убит.
Там, где ты убит, песчаная земля.
Кровь печени твоей — пришла воробьям.

Этот год, какой-то год повязывания футы (пояса) пришел
Оттого, что бог сердит, смерть молодым пришла.

Эй, земля, радуйся, к тебе гость пришел
Расцветшая роза, полная надежд пришла.

ому добавлю, что по народным представлениям, опоясывание придает силу «куват» женщинам, надломленной горем. В прошлом яркие женщины, отправляясь в дальнюю дорогу, также опоясывались, считая, что таким образом они легче перенесут дорогу. И здесь, считая, что таким образом они легче употребляемая мною неволью на память приходит фраза, употребляемая многими народами, в том числе и таджиками, «затянуть потуже пояса», когда речь идет о преодолении каких-либо трудностей. Возможно, именно эти представления и определяют обычай — женщинам в горе подпоясываться.

Кроме того, в четверостишии налицо пережитки древних народных представлений об одушевленности земли. К ней обращается, как к живому существу. И это не единичный пример. Не останавливаясь подробно на этом вопросе, приведу некоторые reverse обороты: «хок фарьед кына» — «пусть земля позовет», «затин каша» — «пусть земля потянет», что в обоих случаях обозначает пожелание смерти. Или «замин хабар набара» — «пусть земля не передаст» и т. д.

Как было уже сказано, безвременно умерших горько оплакивают, но особенно вызывает скорь смерть юношей и девушек, не исполнивших земной долг, т. е. не оставивших после себя потомства, и, следовательно, не себе памяти. О них говорят: Ушли мира без следа («бе ному нишон»); «не видевшие свадебной навеси» — «чодара надидаги», «не видевшие трона», или буквально «спины их не видели трона» — «пушт тахт надидаги». Имеется в виду, что у них не было свадьбы, во время которой и стояли бы у «трона» — возвышения из одеял и подушек, как оно принято по обряду. Поэтому похороны не бывших в браке траивают как имитацию свадьбы. У горных таджиков Южного Таджикистана ставят новую постель у возвышения «трона», вывешивают приготовленное приданое — часть одежд развешивают («ихиз кашидан», «тор кашидан»), часть набрасывают на тело. Но противоположность свадебной традиции, в похоронах все делается наоборот: вещи раскладывают, расстилают изнаночной стороной наружу, трон устраивают у левого угла комнаты, а не правого — «тахта чапава мезанан». В равнинных кишлаках Южного Таджикистана, чаще в кишлаках со смешанным таджикским и узбекским населением, как например, Билеусиф, Окбулок, Пунинг, Кули-Суфен (Нурек) — постель умершему делают на возвышении из трех составленных сандалов (так же — таджики, уроженцы Зеравшана, Ура-Тюбе, локайчи, узбеки), кате — деревянной кровати (таджики, узбеки) или на набитом соломой большим мешке — канор (группа тюрк, говорящих на тадж. языке). На умершую набрасывают яркие вышитые платья, платки, вышивки, ювелирные украшения; на умершего — халат, поясной пла-

ток, тубетейку, надвинутую на лоб. Под платок, тубетейку висок прикладывают желтые цветы, чаще цветы колокольч, так и по народным представлениям, желтый цвет — цвет превращения загубленной жизни. «Хазон шид» говорит — отвисл, увял, как высохшая желтая колоколька, или, наоборот, — красна, расцвел, а желтый цветок «гули зардак борен шукуфт». Вероятно, подобно выставлению личного имущества покойного, его обряжение любуется пережитками существовавшего в прошлом (до появления специальной, помертвой одежды — савана) обряда захоронения с покойником всего, что необходимо человеку в обычной жизни с целью обеспечения его загробной жизни, что и подтверждается многочисленными археологическими данными.

Умерших никогда не называют «мертвец», «покойник», говорят «мехмон», «худо рахмат», а умершую девушку или юношу всегда и везде называют «арус» — «невеста», «шах» — «женуха».

«Дыхтари оча, аруси оча
Дыхтари шахдори оча,
Дыхтари чуни ширини оча,
Чодырыт дар девол мондай»

О дочь моя, о моя невеста,
О моя просватанная дочь,
Дочь-душа своей матери,
Твой свадебный занавес оста-
ется на стене.

(Писарчик, 1976, с. 125).

В случае смерти одного из обрученных накануне свадьбы оставшийся в живых обязательно приходит на похороны в свадебной одежде «шах карда», «арус карда». В этих случаях также имелись причитания наподобие приведенных выше. По совершении обряда искупления грехов — давра, приданое, принесенное женихом и выставленное на похоронах, складывалось, и «шах» забирая его, очень быстро покидал двор. «Информаторы подчёркивают, что поспешность эта обязательна. Но если было совершено обручение «сикхо», то жениху возвращалась половина принесенного. Как только жених выходит, умершую выносят со двора. В случае же смерти жениха (уже по прибытии невесты в дом, но до наступления близости) молодая считается вдовой, оставаясь в его доме до совершения годовых поминок и оплакивания покойного как положено жене. М. С. Андреев приводит любопытный пример о венчанных младенцах, зафиксированных в Хуфе: «если мальчик умирал, а девочка оставалась в живых, то при выдаче ее замуж она считалась уже венчанной... видневшей брачный обряд, и веню за нее давалось в меньшем размере, чем у девушку, как за вдову» (Андреев, 1953, с. 121). Обряд имитации свадьбы на похоронах отмечен у разных народов. В нем, как пишет исследователь курдской обрядовой поэзии, отразились отголоски древнего обряда (Руденко, 1982, с. 54). Рассматривая эт-

носпрос, М. Б. Руденко пишет, что у курдов, как и у многих народов, обряд полностью не сохранился, однако отражение «стершихся» свадебных элементов можно увидеть в сохранившемся обычаях исполнять на похоронах свадебные причитания с соответствующими изменениями текста. Но есть народы, у которых, как у горных таджиков, сохранились элементы (надевание нарядной одежды, выставление приданого, участие в похоронах женщины как вдовца, невесты как вдовы), наличие соответствующей терминологии и причитаний. Так, у казахов, если умирал жених перед свадьбой, то «овдовевшую» невесту с приданым «привозили в аул свекра, устанавливали траурную юрту (каралы отау) и заставляли ее в течение года оплакивать покойного жениха (Арғынбаев, 1978, с. 101—102). Кроме того, невеста, умершая перед свадьбой, «уже считалась законной женой, ибо все заботы и основные расходы по случаю смерти дожились на плечи жениха (Арғынбаев, 1978, с. 105). По казахскому обычаю, если жених умерет после досвадебной встречи (урны бару), «то родители девушки привозят ее в трауре с подарками (аза) в аул умершего, где она остается и оплакивает жениха в продолжении года (Лобачева, 1978, с. 152). Очень ярко проявляется имитация свадьбы в похоронах гагаузов (Курогло, 1980, с. 99). У них так же особо обряжали невенчаных парней и девушек, «так же, как на свадьбе, на похоронах холостых парней назначались деверя и изметчи, их повязывали рубашками и полотенцами. Незамужнюю девушку наряжали, как невесту, к груди прикрепляли цветок. По свадебной традиции назначалась зыльва, которую одаривали платком... выпекался свадебный калач. Похоронную процессию сопровождала свирель. В народе было распространено представление, что смерть молодого парня или девушки — это их свадьба». Обычай помертвого венчания рассматривался этнографами, Англичанин Лавсон считал, что обычай на Балканах занесен греками. Повсеместное бытование этой традиции доказал румынский фольклорист И. Мушля. На международный характер обычая указывал русский этнограф Е. Г. Кагаров. С. С. Курогло приходит к выводу, что обычно обязательного венчания вытекает из древних представлений о необходимости брака как в земной, так и в загробной жизни (Курогло, 1980, с. 99—100).

Приведенные материалы говорят о широком бытовании описанного обычая и связанных с ним представлений. Уместно указать и на яркие и в то же время, на взгляд современного цивилизованного человека, невероятные представления и обычай некоторых народов Индии, описанные А. Е. Снегиревым в начале нынешнего столетия. В привилегированных классах индусов считалось большим позором, если девушка, достигшая брачного воз-

раста (16 лет) не выходила замуж (Снесарев, 1981, с. 191). А. И. Снесарев с этим суевидием связал «зверский» обычай некоторых народов Южной Индии — если девушка не вышла замуж, достигла зрелости и умерла, то находился человек, который совершал с ней «coitus», дабы в тот мир она являлась выполнившей свои обязанности». «Та же перемона совершается над телом за мужней женщины, у которой не было детей. Муж исполняет свои мужские обязанности в последний раз в тщетной надежде, что женщина, может быть, принесет потомство на небесах»⁹. (Снесарев, 1981, с. 260).

Уже говорилось, что оплакиванию придавалось огромное значение, так как этим выражалась забота об умершем. Но признавалось только хорошее, умелое оплакивание. Даже теперь осуждают женщин, не знающих похоронных песен, не умеющих плакать, причитая. Видимо, этим и объясняется, что в прошлом в кишлаках Западного Памира, Дарваза, Шуробда, Давлятоабда, Дашти-Джума, Сари-Хасора, Ховалинге, Кангурта были женщины-плакальщицы «хайдарегон», «нолакью», «овозяндозхо». При наличии специальных плакальщиц отпадала угроза, что покойник будет плохо оплакан. Плакальщиц бывало 3, 5, 7 человек. Каждая из них в порядке очередности запевала, а все присутствующие подтягивали, уткнувшись лицом в белые платки. Оплакивание было с бубном — дойра, даф. В прошлом в перенесенных местах во время оплакивания бубен и лица мазали сажей. В Памирии и Егиде оплакивание совершали под звуки рубаба (Данскер, 1965, с. 174—264; Писарчик, 1976, с. 126). В некоторых кишлаках Каратегина оплакивание совершали с посохом в руке (Писарчик, 1976, с. 124). Информаторы делали акцент на том, что ранние женщины и мужчины во время оплакивания могли быть вместе, что плакальщицы были уважаемыми людьми села, что они с бубном и с песней сопровождали похоронную процессию до кладбища, но в самих похоронах участие не принимали. Учтявая, что в основном в каждом прежнем горном кишлаке жили представители одного рода — кавм, можно с большой долей вероятности предполагать, что плакальщицы были старшими родственниками — живыми предками, на которых лежала обязанность, согласно традиции, с почестями проводить члена своей общины в мир иной.

Оплакивание проходило не только с причитаниями (плачами), но и с похоронными «танцами». Внимание исследователей издавна привлекал похоронный танец таджиков Западного Памира и

циально этой теме посвящено исследование Л. Ф. Моголаровой «Арханглический элемент похоронного обряда памирских таджиков» (Моголарова, 1983, с. 155—164). Автор пишет о наличии похоронных танцев у памирских таджиков, таджиков Дарваза, Ягноба, Хитранности этого арханглического ритуального танца у народовестей, сохранившихся в прошлом высокогорных долин Западного Памира: Гиндукуша, Зеравшана. Этот перечень местностей можно продолжить. По моим материалам, они бытовали в Дашти-Джуме, Шуробдаде, Сари-Хасоре, Давлятобаде, Ховалинге (Кулибме, Шуробдаде). В Дашти-Джуме говорили, что, если умерла женщина, то родственница берет в руки платок, если мужчина, то тубетейку и, медленно перебирая ногами, чуть помахивая руками над телом, она, причитая, обходит его. Уроженцы дарвазских кишлаков Умарак. Зниг совершают танец вокруг погребальных носилок. Присутствующие женщины образуют круг, а подпевавшая вдова ходит внутри круга, выбрасывая и стороны руки и плавно передвигая ногами (Писарчик, 1976, с. 126). Особо следует отметить и на «танцах», зафиксированных в Бальджуанском районе по кишлаку Виён, жителей которых окружающее население, видящая, называет «халки Виён» — халки чазми — «народ Виёна — большой, нервный народ» (вероятно от арабского слова чазму — болевть). Их считали вспыльчивыми, нервными, обладающими сверхъестественной силой, умением насыщать от «святых братьев — дасти пири бародарон гирифтаг»⁹. В прошлом во время похорон женщины и мужчины виёны устранили танцы — радения. Встав рядом и взявши друг друга за плечи, они медленно передвигаются, громко произнося при этом — ху! ху!... Эти танцы очень похожи на женские и мужские похоронные танцы, впервые отмеченные для Зеравшана этнографом М. Рахимовым (Рахимов, 1963, с. 62—64) и музыковедом З. М. Таджиковой (Таджикова, 1977, с. 9). Имеются сведения о наличии похоронных танцев у таджиков Кашка-Дарын (Кодиров, 1963, с. 84), Сямарянда, Бухары (Писарчик, 1976, с. 181), у узбеков Хорезма (Снесарев, 1969, с. 155), Ферганы (Наливкин и Наливкина, 1886, с. 234; Лыкошин, 1915, с. 107, 108; Кармышева, 1986, с. 149). По моим материалам, аналогичные танцы, называемые «чар андохтам», «двар андохтам», «салду самах», совершают в кишлаках

⁹ Принадлежит, что они потомки переселенцев из Кашбадама, которые здесь осели 300—350 лет тому назад.

⁹ Невозможно на память приходить обычная фраза таджиков: «Я тебе родила детей и за этот и за тот свет, если муж собирается развестись, потому что она перестала рожать».

Дар-Дар, Варзаминор (Айнинский район), в Ура-Тюбе, в Байоне (Сурхандарьинская область Узб. ССР).

Похоронные танцы со своеобразными па зафиксированы у булуджей (Гафферберг, 1975, с. 237), дагестанцев (Гаджиева, 1950, с. 303). В древности у курдов в случае смерти особо почетного члена племени исполняли с бубном и свирелью молитву, сопровождаемая певие ритуальными танцами (Рузенко, 1982, с. 63). Близкие к погребению своих родных или знакомых не плачут, а веселятся вокруг гроба, танцуя свою тишапи под музыку; «еже умерший погиб в сражении, то веселье еще шумнее» (Письма русского из Персии, 1844, с. 288).

На языческий характер похоронных танцев указывали все исследователи, занимавшиеся этим вопросом. Правомочность заключения подтверждается тем фактом, что ареал распространения танцев охватывает не только индоевропейские народы, но и тюркоязычные, и народы Тихоокеанских островов (Велецкая, 1975, с. 139—162). Похоронные танцы — один из компонентов торжественных «проводов на тот свет», как песни и поминки, сохранившиеся у таджиков в пережиточной форме «признанных поминок» (Писарчик, 1976, с. 159, 192—193; Рахимов, 1953, с. 123; Юсуфбекова, 1970, с. 11). Несмотря на единую первооснову похоронных танцев у всех народов, все же необходимо обратить внимание, что танцы горных таджиков Юга (кроме жителей кишлака на Виён), отличаются от танцев таджиков северных районов и тюркоязычных этнических групп. У первых, как и у других персоязычных народов, танцы сопровождались музыкой (свирелью, рубаб, бубен), они и горестны и поэтичны, тогда как у вторых танцы напоминают, как говорилось, выше, суфийские аскетические радения, во время которых, обычно, исполнители возгласами хе-хе, ху-ху и соответствующими однообразными движениями приводили себя в экстатическое состояние. И это состояние экстаза было главным, так как приближало их якобы к всевышнему. Следовательно, это более поздняя трансформированная форма древних ритуальных танцев уже периода ислама, известных больше как суфийские радения (Троицкая, 1928; Сухарева, 1960, с. 35). Причем следует отметить, что и в суфизме исследователи отмечают наличие доисламских элементов и, вопреки запретам ортодоксального ислама¹⁰, два типа радений: с танцами под музыку с провознесением имени Аллаха и в полном молчании (Степанянц,

¹⁰ Ал-Газали, пытаясь примирить суфизм с официальным исламом, предлагал «компромиссное решение — музыка и танцы запрещены для большинства людей, у которых они вызывают страсть к бренному миру, движение порочных качеств, желанны для избранных, кем правит любовь к Всевышнему. Аллаху, а них слушание вызывает лишь позвольные чувства» (Степанянц, 1987, с. 48).

87, с. 3—5; 48; Васильев, 1988, с. 73, 110, 154—1553. И далее, у горных таджиков Южного Таджикистана; «танцуют» только женщины, а у горцев Верхнего Зеравшана и равнинных таджиков — женщины, и мужчины.

В прошлом существовал и обряд оплакивания с конем. Совершали его, по моим материалам, только над умершими мужчинами у всех тюркоязычных групп (в прошлом кочевых народов) Южного исследования, булуджей и тех таджиков, что живут в предгорной и равнинной части Южного Таджикистана вперемежку с представителями других этнических групп: у локайцев Яванора, у булуджей и предгорной части Кулябской области, в Бальванских кишлаках Намазо, Калта-Чинор, Окбулок у таджикоязычной группы «тырк», у калугов кишлака Пушинг Дангаринского района, у семизов и кесамиров кишлака Туту, Сарсы-Булок, по дороге в Муминабад, у киргизов Каратегина, кишлак Штоллы Балх, в равнинных юго-западных кишлаках Ховалинга, где издавна обитали таджики с локайцами. Информаторы подчеркивали, что у таджиков обряд оплакивания с конем устраивали только некоторые богатые люди, тогда как у узбекоязычных групп устраивали обязательно для каждого умершего, немущие делали и покупали коня или просто уводили его с чьего-нибудь двора. В день похорон усопшего выносили во двор и обряжали на дворе (террасе) или на суфе, суфре (глиняном топчале), а копи привязывали посередине двора к приколу «сикамех». Коня седлали — на круп его набрасывали одежду умершего; халат, пояс, войлок, платок, чалму надевали на лук у седла «салан накшини дар ови зин», а стремена вставляли сапоги, правивали пош; в ожаки, плетку и, если есть, ружье. Локайцы Южного Таджикистана иногда на коня сажали деревянное чучело, одетое в одежду умершего. В течение двух-трех часов конь кружил по двору, видимо настолько уставал, что его, взмыленного и залуганного громкими криками, окружающие воспринимали, как плачущего «ови дида руйхон аспа мешува». Обряд назывался «аспа зор мондан», «нишон мотам» и сопровождался он песнями, подобными приводимой:

«Эй тоза чавон, ачаб рузорат монд!
Аспат ба лачом, хам кушу, хам зорат монд.
Аи дар дили падару модар асру замон
Садхо аламу хазор озорат монд»
«Эй, чистый юноша, какое имущество ты оставил!
Оседланного коня, сросшегося с тобой, плачущим
ты оставил!

А в сердцах отца и матери на века
Сотни своих болей и тысячу обид ты оставил!»

В Балджуане, в то время, как тело предавали земле, резали лошадей и мясо употребляли для поминального угощения «они сари тахта» (Абдулвахидов, 1987, с. 130—135). Оплакивание с конем у локайцев Кулябской области отметили — в 1960 г. А. К. Писарчик и Б. Х. Кармышева (Писарчик, Кармышева, 1954, с. 81). Все близкие умершего, причитая и плача, кружились вокруг коня. В полевых дневниках Б. Х. Кармышевой имеются записи оплакивания с конем и у карлуков, барал Шахринауского и Регарского районов (Кармышева, 1955). Необходимо подчеркнуть еще раз, что оплакивание с конем не зафиксировано у таджиков горных районов Южного Таджикистана, Западный Памир, Дарваз, Каратегин, северные и юго-восточные районы Кулябской области — зона сплошной оседлости, так как и в Зеравшане, Ура-Тюбе, Аште, но и здесь, в похоронах готового человека, как это было в Шутване, обреченного коня шли перед покойником, затем отдавали его какому-нибудь бедному человеку (Писарчик, 1980, с. 263—264). Так же ограниченно лошадей использовали и иранцы — лишь в церемонии похорон (Masse, 1954, с. 87).

Расматривая обряд, следует проанализировать в этом плане народные верования о коне. Материалы показывают, что верования, как обычно, имеют двойственный характер. Коня, убитый во сне без седока — смерть родственника, с седоком — смерть седока. Оседланный конь предвещает богатство увидевшему его, не оседланный — смерть, и наоборот. Увидеть во сне коня равносильно видеть свои погребальные носилки «асп товутай». Отсюда и вытекает название погребальных носилок, употребляемое в южных таджиках и другими народами Средней Азии «качубин», «кагаш ат» (Писарчик, 1976, с. 186; Есбергерон, 1963, с. 14). Б. А. Литвинский на основе материалов, связанных с конем во сне у эльфов, немцев, французов, итальянцев, швейцарцев, эстонцев, где видеть коня во сне признак близкого трагического смерти, инкарнация дьявола, пишет: «В связи со всеми этими сравнениями стоит и то, что мертвый оправдывается в предсказании на коне» (Литвинский, 1972, с. 143). И опять-таки, по моим данным, в Южном Таджикистане представления, что конь — это конь — смерть, имеют распространение в предгорной и равнинной части. Здесь говорят, что конь рожден от дьява «асп бацаи дьяво». Но в вышеуказанных горных районах сплошной таджикской оседлости, как и в некоторых предгорных кишлаках, волос коня у ребятишек как оберег от нечести, от глаза. Над волосом читают заклинание, зашивают его в чистый доскуток и призывающе перекладывают детской люлькой. А главное, считают, что конь, это и человек, создан из глины, и, закончив земную жизнь, снова

превратится в нее «ай хок ба хок». У припамирских таджиков говорят, что душа человека возродилась в лошади «они одам дямид»¹¹. В представлении народов Гиндукуша первыми жителями были не люди, а лошади (Петтмар, 1986, с. 263, 444). В этой связи необходимо отметить, что древние арии считали высшей жертвой богу — человеку, а следующим за ним — коня, далее — овца, барана, козла. (Васильев, 1988, с. 186). Поэтому мясо лошади не едят, считают это равносильным съест человеческое мясо¹². По данным Р. Абдулвахидова (Абдулвахидов, 1985, с. 28—29), у павшего коня отрезают голову, делают для нее саван и хоронят. Тогда как известно, что коневодческие народы едят мясо лошади, приносят его в жертву и готовят поминальное угощение. По мнению информаторов, определяющим в вопросах представлений о коне является религиозная принадлежность человека — индус, в отличие от суннита, не ест конины вообще. В свете приведенных данных объясним и факт отсутствия обряда оплакивания с конем у горных таджиков Южного Таджикистана. Обряд ритуал у тех народов, у которых конь играл определяющую роль в экономике, и именно такое животное становилось ритуальным (Кузьмина, 1977, с. 28—52; 1986, с. 181—182), его приносили в жертву. У горных таджиков Южного Таджикистана, исконных земледельцев, лошадь играла незначительную роль в хозяйственной деятельности человека (Ливский, 1902, с. 30, 596; Мухиддинов, 1984, с. 69), не в той степени, в какой отмечали Е. Е. Кузьмина, Б. А. Калоев и другие исследователи (Такоева, 1957, с. 146—150; Калоев, 1970, с. 33—37; Кузьмина, 1986) для кочевых народов, у которых, вследствие сказанного, обязательным атрибутом похорон являлся конь. Тем не менее культ коня и связанный с ним круг представлений выявлен. Определяющим в них, по моему мнению, являются два момента: ассоциирование коня со смертью или демоном смерти — с одной стороны, и отождествление коня с человеком и вытекающие отсюда вышеприведенные верования — с другой. Для нас было важно выявить, как верно отмечал А. М. Беленицкий, «полнсемантическая значимость обряда коня у разных народов», в том числе и у таджиков Южного Таджикистана, которая, вероятно, определялась древними домуслейскими верованиями.

¹¹ Сообщение Р. Одыльбековой, сотрудницы Института истории, археологии и этнографии.

¹² Интересен в этом плане рассказ жителя кишлака Даран Хаваши (Ховант), кишлак был образован выходцами из Афганистана, переселившимися лет 50 назад. Предок их женился на женщине из Яхсу (бассейн реки Яхсу), и у них родились 18 сыновей. Они-то и стали основателями кишлака. В родню по женской линии, являя, мясо лошади едят, а по мужской — нет.

Литература об отношении к коню, о верованиях, связанных с конем, о роли коня в похоронах обширна. Она неоднократно достаточно полно рассматривалась и анализировалась различными авторами, в том числе и фольклористами (Линен, 1982, с. 212—236; 1984). Отмечу, что сводом материалов и соответствующей библиографии являются работы Б. А. Литвинского, А. М. Белицкого, Е. Е. Кузьминой (Литвинский, 1972, с. 142—143; Белицкий, 1978, с. 38; Кузьмина, 1977, с. 28—52; 1986, с. 215—220).

Остается рассмотреть и оплакивание над вещами умершего, которое устраивают в том случае, если человек погиб на чужбине и тело его не смогли привезти домой. На месте, где должно было бы быть тело, раскладывают вещи умершего (ей). Вокруг рассаживаются женщины (у тюркоязычных народов женщины стоят), и, причитая, громко выкликают имя умершего, совершая оплакивание (у локайцев обряжают и оплакивают коня). Кроме того, бывает, что женщина, придя на чьи-либо похороны, приносит с собой вещь своего недавно умершего близкого родственника (отца, матери, брата, сестры), и оплакивают его. Обычно — какая-нибудь личная вещь умершего (ей) — тюбетейка, платок, баха, платье и т. д. Положив вещь перед собой, если же в платье или рубахе, то разожив ее, женщина ударит по тыльной стороне руки и, причитая, повествует о своем горе. Иногда женщин бывает две-три, и каждая из них плачет о своем. Таким образом, вещь заменяет умершего, она его заменяет. Обряд оплакивания вещей напоминает известный обряд оплакивания куклы — заместителя умершего, отмеченный у народов Таджикистана (Петтмар, 1986, с. 137), у тюркоязычных народов. У киргизов (Андреев, 1928, с. 116) «на вертикально поставленную душу надевают халат покойника, сверху кладут приготовленную для надевания чалму». И эта «кукла» стоит в углу юрты, и не справит все полагающиеся поминки. Вопрос о заместителе умершего («стул») у тюркоязычных народов был рассмотрен Б. А. Шинло (Шинло, 1975, с. 248—261). Он приводит данные П. Герера о том, что примитивнейшей формой заместителя умершего является камень или деревянный обрубок, лежащий в течение дней на месте, принадлежавшем усопшему при жизни. Следует отметить, что и у горных таджиков камень выступает как заместитель умершего — на месте, где лежал покойник, как только его вынесут, ставят сачку и на три дня кладут камень. Рядом его оставляли на 40 дней. Культ камня у таджиков широко распространен — камень ставят на могильный холмик, маленькие мешки кладут, как приношение на мазары, камнями или скелетами поклоняются, называя их именами святых, например «Биби Фому Зухро», камень пропускают через первую рубашечку из

ожденного, камень кладут в дырку вместо ребенка, чтобы она не пустовала, и, наконец, сохранилось множество легенд о людях, превратившихся в камень. По мнению Грязневича П. А., «источником представления камня-скалы связаны с глубоко архаичным представлением о происхождении первого человека от камня», что подтверждается данными сравнительной мифологии и пророческих книг Библии. Отсюда и камни-символы предков — прародителей Грязневич, 1982, с. 84; Маретина, 1970, с. 175—188), и далее, камень — заместитель умершего. По мнению Г. Н. Федорова-Давыдова, каменные названия в степях Центральной Азии были выражением патриархального культа, так как являлись объектом почитания мертвых предков, изображали погребенного воина и поэтому были исключительно мужскими (Федоров-Давыдов, 1976, с. 92). Одной из значительных работ, вышедших в последнее время, где подробно, с привлечением археологического и этнографического материала рассматривается тул — идол, является работа А. Литвинского и А. Б. Седова «Тепан-шах». На исследование вопроса их натолкнула находка — алабастровый идол в погребальном сооружении. Авторы приходят к выводу, что находка свидетельствует о включении в состав местного населения каменных групп кочевников, пришедших сюда (Южный Таджикистан — Н. Б.) с севера, и, во всяком случае, об идущих с севера мощных культурных влияниях». Вместе с тем, и перечисленных выше неполных (на самом деле количество их значительно больше) проявлений культа камня у таджиков контаминировались различные циклы представлений. Так, установка камня на могильный холмик может быть объяснена как манифестация представлений о «жертвенном столпе» (мировом древе). Как писал Б. А. Литвинский: «Это прямо соответствует ретроспекции, представленной М. Элиаде, согласно которой после космического катаклизма, приведшего к отделению небес от земли, некоторые блаженные люди все еще могут восходить на небеса, пользуясь вышенной веревкой, деревом, скалой». Именно поэтому, для того чтобы облегчить душе покойника переход в Верхний мир, уже в раннее время на памирских погребениях устанавливались вертикальные столбы (Литвинский, 1981, с. 111; 1972, с. 136).

Рассмотренные нами формы оплакивания соседствовали и противостояли запретам, диктуемым ортодоксальным исламом. «Ислам» ни с одним из пережитков культа мертвых не боролся так энергично, как с институтом плача по умершим» (Гольднер, 1938, с. 150). В 864 г. в Египте официально было запрещено носить на себе одежду, мазать сажей лицо и остригать волосы, женщины плакали с барабанами и флейтами. Женщин-плакальщиц сажали в тюрьму (Мен, 1966, с. 308). Запреты, постепенно

вздраывая в сознание народа, порождали и соответствующие представления о последствиях нарушений. Так, совместно можно услышать, что плакать по умершему — грех, так как это роение против воли всевышнего. Слезы земные, якобы, превращаясь в потустороннем мире в озеро грязи, которые служат представлениями и загробном путешествии умерших. Особенно строго придерживаются запрета плакать вечером и ночью — в наиболее опасное, по народным представлениям, время. Долго и сильно оплакиваемых умерших не пускают в рай и не принимают в общество другие обитатели загробного мира. Существует множество ярких по выразительности притч, легенд, которые преподносятся в виде слов определенных лиц. Матери снится умерший сын, который не может перейти озеро на глиняной жижи, так как она поглощает все; что поладает в него. Таким образом, сын не падает в рай, не находит успокоения его душа. Или снится ушедшая дочь, сестра, которая печальна и одинока, хотя недалеко от нее находится группа весело беседующих женщин. Женщины вселят (как и в обычной жизни) брови, сурьмят глаза, но не принимают в свой мир тех, по ком на земле сильно горюют, держат долгий траур. Суть притч, снов всегда одина — плачи из земного оборачиваются дискомфортом умерших в потустороннем мире, эти представления вступают в противоборство с совершенно противоположными древними народными воззрениями, о которых речь шла выше. Заветам ислама следовали представители раннего духовного сословия, потомки которых считали себя принадлежащими к роду «эшино», «саидо». Собственно, именно эта многочисленная часть населения и являлась проповедником ортодоксального ислама — суннизма, которому, как верно отметил К. Петтмар, правители оказывали и политическую поддержку (Петтмар, 1986, с. 469). Одним из верных последователей ислама был известный средневековый ученый аль-Хамадани, который, вещая, «чтобы его не оплакивали, не били себя по щекам, расцарапывали лица, не распускали волосы, не окрашивали волосы, не ломали мебель, не вырывали растений, не раздирали построек» (Мец, 1966, с. 309).

Таким образом, в обряде оплакивания горных таджиков Южного Таджикистана сохранился большой комплекс доисламских представлений и пережитков обычаев, как плач, самоубийства, похоронные танцы, участие коня и т. д.

Б. А. Литвинский обратил мое внимание на то, что обряд оплакивания покойников восходит, по крайней мере, ко времени индоиранской общности. Он отмечен и для ведической Индии для древнейших иранцев, о чем свидетельствует «Ведивдат». Однако зороастризм оплакивание запрещал. Как пишет один

из крупнейших современных историков зороастризма Г. Виденгрэн, подемника против оплакивания и плача (средневековское *sevanit noban*) протипулась красной нитью через все зороастрийские сочинения». Многочисленные свидетельства древних авторов указывают, что в Ахеменидском Иране обычай оплакивания имел самое широкое распространение, в том числе в аристократической семье и в самом царском доме. Уместно привести здесь замечательный памятник персидско-таджикской литературы «Шахнамэ», созданный на основе мифов и легендарных сказаний древних иранцев, где в оплакивании над героем присутствуют все выше рассмотренные компоненты обряда — плачи, раздиранья лица поэтами, обрижение коня героя и т. д.

«К коню Сухраба подошла она,
Коня за шею обняла она
И в грудь его, и в морду целовала.
Она, казалось, разум потеряла.
И слез ее кровавых ток стекал,
Возле коня коня блестя, как лал.
И, обнимая, как дитя, одежды
Сыновние зывала: «Нет надежды!»
Веледа принести доспехи, меч,
И лук его, и украшения плеч.
И, в кровь лицо потягся раздирая,
Вновь причитала, сына вспоминая:
«Вот меч твой, шлем, кольчуга, вот твой щит
А ты где, сын мой милый Ты убит.
Аркан его веледа с булавкою
Принести и положить перед собою,
Мечом Сухраба в отблесках огня
Велели хвост отрезать у коня»
(Фирдоуси, 1980, с. 229)

Обряды раздела имущества наследства — тарак и искупления грехов — давра. У горных таджиков Южного Таджикистана, как и у других народов Средней Азии, исповедующих ислам (Кисичков, 1977), в день похорон до выноса тела устраивали обряд раздела наследства («тарак»), «такими моли мерос») и затем же обряд искупления грехов «давра». Обряды совершали прежде всего для умершего. Выделяли его долю имущества, часть которого «хакки мурда» шла на похоронные похоронно-поминальные расходы, остальную часть определяли детям, вдове и единоутробным родственникам. В прошлом обряды придавали огромное значение, так как в больших патриархальных семьях, характерных для горных таджиков, находились в общем пользовании дом, зем-

ля, скот, которые надлежало, по смерти главы семейства, разить между ее членами. Известно, что патриархальные семьи состояли из нескольких брачных пар, которые могли выделять, получив свою долю. Именно поэтому считалось обязательным водить тарак на день похорон до выноса тела, когда в сборе род «камв», и они не только свидетели, но и соучастны проводящему. Присутствующие принимали активное участие в сраках и конфликтах, возникавших в процессе деления наследства. Позже произошли некоторые изменения, так как жизнь, меняя, внесла свои коррективы. Разрешается проводить обряд в семь дней после похорон, а не в первый день. Наследство преимущественно распределяли между вдовой и детьми. Род братья и сестры, «вориси мурда», даже если и получают часть, отказываются от нее в пользу умершего или его детей. Поношение населения к проделанию сроков проведения обряда отрицательное. Традиционно считается грешным, ритуально чистым «харом» всякие поспешные трапезы в доме умершего, если не выделена доля сирот «хаки сагир». Воспринимается это как обкрадывание сирот, потому что только совершеннолетний сын может быть ответственным за проведение похоронных поминальных обрядов. Если же он несовершеннолетен, похороны должны проводить ближайшие родственники мужского пола «риски мурда». В последнюю очередь, только в безвыходном положении это право предоставляется женщинам — вдове, взрослому замужней дочери. Долю же сирот не должны трогать. Раздел наследства проводится на основе шарнатских норм. Н. А. Кисляков, привлекая данные И. И. Зарубина, М. С. Андреева, А. А. Бобровского, Л. Ф. Моногаровой, писал, что у горных таджиков в прошлом раздел наследства производился крайне редко, только тогда патриархальная семья достигала единства больших родов (Кисляков, 1977, с. 67, 80) или, как было рассмотрено выше, в случае смерти главы семейства. С большей долей вероятности можно утверждать, что обряд не только меняется, но, по причинам, практически исчезает: происходят изменения в социальных отношениях, все больше развивается и утверждается многогамная семья взамен большой патриархальной. Надо сказать, исследование имущества в Южном Таджикистане в прошлом, и позже, не приняло тех форм, которые были известны, например, в Кокандском ханстве. Там раздел имущества проводился, зная, и «все дела по наследованию были на учете как в хане канцелярий, так и в бекских. В случае отсутствия завещания следние получали известные отчисления... тарика, тарак» (Троцкий, 1960, с. 278). Естественно, при заинтересованности официальных лиц, в отношении наследников допускался произвол.

После проведения обряда наследования «тарак», приступают к обряду выкупа грехов — давра (круг). У некоторых народов Средней Азии (Есбергенов, 1963, с. 99; Сисаев, 1989, с. 127), как и в старинных религиозных книгах Радулю Мухтар и Джамураммуз, обряд называют «фидия» (Шишов, 1910, с. 273).

У горных таджиков Южного Таджикистана он в основном устраивался перед обмытием. Но в некоторых кишлаках Каратегина и Дарваза его устраивали одновременно (Писарчик, 1976, с. 132) или, как в Ягнобе и на Зеравшане, — после обмытия, когда тело покойного уже чистое (Троицкая, 1971, с. 239; Андреев, 1970, с. 134). Основными действующими лицами, как и везде, были мулло даврагар, лицо, принимающее на себя грехи умершего, и представители каума умершего.

Необходимой частью обряда являлась раздача хайрота, искота — букв. «благотворительность». Предметы, входящие в хайрот, должны были быть только из дома умершего, иначе хайрот не считался благотворительностью. Обычно умирающий, еще будучи в сознании, завещал, что из своего имущества он выделяет для раздачи. И все дальнейшее совершали, следуя этому завещанию. Обязательной частью хайрота было блюдо пшеницы с куском соли на ней. Иногда соль ставилась отдельным блюдом. На блюдо с пшеницей клали отрезки тканей, и прежде всего ту, что шла на саван. В основном это был карбос. «Каждая была иметь 40 локтей «40 ольчин» карбоса, иначе семью умершего все осуждали. Считалось, что шить саван из ткани, которая не была выставлена в составе хайрота, во время совершения обряда давра, грех (убол). Помимо этого, выставлялись чай, мелкие монеты — пайса. В Бальджуане, Кангурте, Дангаре и некоторых кишлаках Муминабада (Кулябская область), Нурека, Каратегина, Явана, имевшие лошадей, приводили ее и ставили в круг. Но, как говорили информаторы из Бальджуана, люди, не имевшие лошадей, стремились любыми путями приобрести ее, хотя бы на время совершения обряда. В связи с этим случались конфликты. Например, родственники умершего договаривались (кавор мекардан) с соседями о покупке их лошади, улаживались насчет цены, обещая заплатить за нее после похорон. Потом денег не давали, а возвращали лошадей. Хозяева не соглашались принять ее обратно, так как считалось, что она была использована при совершении давра чужого умершего и поэтому употреблять такую лошадь в хозяйственном обиходе считалось опасным. Говорили о случаях, когда родственники умершего, без ведома и согласия хозяев, потихоньку уводили лошадь для совершения давра. Это тоже вызывало протесты. Наличие лошадей в похоронах, как уже говорилось в предыдущем разделе,

было обязательным для тюркоязычных групп Южного Таджикистана.

Суть обряда заключалась в том, что все присутствующие мужчины садились в круг, в центр которого выставлялся хайрот. Затем мулло-давратгар передавал хайрот постороннему лицу «яго бечора», из числа присутствующих мужчин, согласившемуся принять на себя грехи умершего. Тот символично брал эти вещи, тут же возвращал мулле. Это действие проделывалось столько раз, сколько изчислялось лет умершему. При этом прозвучали диалоги, которые обстоятельно воспроизведены в ряде работ (Пидеков, 1889, с. 166; Рахимов, 1953, с. 117—118; Овезбердыев, 1960, с. 166; Снесарев, 1969, с. 128, 129; Андреев, 1970, с. 134—135; Тронцкая, 1971, с. 239—240; Писарчик, 1976, с. 132—134). Известно, что мулло-давратгар от фактического возраста умершего считал безгрешные годы: у мужчин — 12 лет, у женщин — 9. С достижением этого возраста человек считался совершеннолетним «старозубаркаш» — «взвешиваемым на весах» (от тарозу — весы, бор канидан — взвешивать), т. е. с этого момента все его поступки учитываются, и впоследствии, когда всевышний призовет своего раба и потребует ответа за земную жизнь, добродетели и грехи его будут взвешиваться на чашах весов. Представление о идентично зороастрийскому, где, согласно сохранившимся текстам, душа отделится от тела и на четвертые сутки предстает и дает «отчет души» перед божеством справедливости Рашну, «который на золотых весах абсолютной точности взвешивает ее добродетели и пороки» (Ставицкий, 1952, с. 55). Вычитание безгрешных лет делалось у таджиков южных, западных и центральных районов Кулябской области, Нижнего Каратегина, Нурука, Явана, Кизил-Кальта и других низинных кишлаков и поселков Южного Таджикистана. Но в районах сплошной таджикской оседлости — Дарваз, северные, юго-восточные районы Кулябской области — подчас производился иначе. Здесь к фактическому возрасту умершего прибавляли еще год — время нахождения человека в утробе матери, но не вычитали безгрешных лет, как это принято у равнинных таджиков. Факт отсутствия такого важного момента, как вычитание безгрешных лет, указывает на то, что обряд давра для названных мест — явление более позднего времени, новое. Вероятно, в прошлом его здесь не совершали, так же, как у немангитов Припамирья (Андреев, 1953, с. 186, прим. 3; Писарчик, 1976, с. 132). В пользу данного предположения говорят и следующие. В последнее время к безгрешным годам причисляют и годы, в которые покойный совершал намазы, а по данным А. К. Писарчик, им прибавляли и годы сиротского детства, и юности (Писарчик, 1976, с. 185, прим. 76). Таким образом, и в таком консервативно-

обряде, как похороны, встречаются модифицированные элементы. Это говорит о взаимовлиянии и взаимопроникновениях, меняющих традиционную структуру похорон или некоторых ее моментов. Так, в 1977 г. в Каратегине (Даран Муджихарф и Даран Хароним) старики жаловались, что если в прошлом (довоенные годы) обряд исполнялся большие символически, то с 60-х годов он усложнился из-за материальных расходов, и в первую очередь за счет выставления в круг — давру, крупных сумм денег.

Как только заканчивали обряд, ткань для савана передавали «бывальщикам». Ткань же, входившие в состав хайрота, называемые так же — «хайрот», или «иртиш», «циртиш», делили на доскуты и раздавали присутствующим женщинам до выноса тела, а мужчинам — на кладбище: одним куском ткани обвязывали голб в доме. Отмечу, что у жителей горных районов Южного Таджикистана распространены термины «хайрот», реже — «искот», — отличие от равнинного населения, которое, как и тюркоязычные народы Средней Азии, применяет термины «иртиш». В искаженном варианте «циртиш», «утриш» — в последнее десятилетие можно услышать и у горных таджиков. Раздающий подходил к каждому сидящему и бросал перед ним на землю хайрот. Передавать его в руки нельзя, так как это могло навредить несчастью. Каждый доскут был размером с заготовку на тюбетейку — «токливор» — старику, порой, и такого небольшого хайрота не хватало на всех. Кому не хватало ткани, давали чай, сички¹², денежную мелочь — пайса. Одному давали ткань, другому — чай, третьему — сички, а мелкие монеты давали детям. Информаторы подчеркивали, что сички раздавали людям, но в круг их не ставили, потому что это огонь (аловай), который, по народным представлениям, вредит умершему, может обжечь его. Необходимо было раздавать хайрот полностью, без остатка. Каждый, получивший хайрот, обязан был прочитать молитву за упокой души умершего — «ба хакс мурда», за отпущение, прощение (искупление) его грехов, «бахшини кардан». Посторонняя дому женщина, забиравшая пшеницу и соль, выставленные в давру, хайрот со столба (после того, как она заканчивала уборку дома и двора), обязана была прочитать дважды молитву — за кусок ткани, данный лично ей, и за тот, что она сняла со столба. Делалось это, якобы, для того, чтобы умерший ей простил хайрот «худо рахмати хайрота бахша бахшад». В разговоре чаще всего все предметы, забираемые женщиной, называют «пешхайри мурда».

¹² По сообщению историка Ш. Т. Юсупова, в Кулябской области в XIX в. изготавливали самодельные сички из камышинок, которые называли «хастутирд». Но тем временем сички были большой ценностью, и не каждый семья их имела.

Молодые люди, ге значение соответствующей молитвы, которую они обязаны были прочитать за упокой души умершего (хакм мурда), хайрот себе не оставляли, а отдавали старым людям. Особенно строго придерживались этого правила, если умиш был молодым, так как считалось, что молодому умершему литва необходима, поскольку он не успел при жизни искупить грехи чтением намазов ушел из жизни с неисполненными обязанностями. Хайрот же, раздаваемый после смерти старого человека, все брали охотно. Иногда в случае нехватки тканей, делали куеки старую одежду умершего. Люди стремились получить себя хотя бы кусочек такой ткани считая, что вместе с тканью они получат долговечные и хорошие качества умершего. Каждый получивший лоскут завязывал узелком его уголок в таком виде три дня хранил во дворе, привесив к столбу на высоте, к забору и т. д., чтобы он «очистился» под солнцем и звездами. По истечении этого срока узелок развязывался и ткань могла использоваться для нужд в хозяйстве. Считалось, что хайрот может повредить, если его не завязать или не очистить под звездами или солнцем.

Об обычае подаяния в виде материи и денег, называемого «кот», в Восточном Туркестане у уйгуров писал В. И. Роборовский: «Получившие его должны в течение 20 дней по 3 раза в сутки молиться за покойного» (Исхаков, 1975, с. 121, 122).

Одним из кусков ткани хайрата обвязывали столб и доме, который горные таджики северных, юго-восточных кишлаков Кулябской области, как и Вахию, называли «сутуми саломга» (Кисляков, 1939, с. 49) — столб приветствий, Ванджа, Дарназа, Карагина, как и в юго-восточных и северных кишлаках Куляба «шахсуту» — (Писарчик, 1970, с. 72) — царский столб, памирские таджики — «хасетан» (Писарчик, 1958, с. 420; Мухиддинов, 1982, с. 77), а у таджиков равнинных южных районов, как и в равнине, — «кутн хона» — благополучие, — счастье дома. Считалось, что если обвязать верх столба или вообще не обвязывать столб, то это может привлечь несчастье на семью — уйдет из дома благодать, благополучие, будут болезни, смерть и т. д. Но обвязывать полагалось только в случае смерти старого человека.

Итак, население связывало счастье и благополучие своего дома со столбом. Считалось, что существует незримая связь между умершим человеком и столбом его дома. Для понимания этого явления нам необходимо подробнее рассмотреть представления, связанные со столбом у населения исследуемой территории. В этих представлениях чувство страха переплеталось с почтением и уважением столба. Переступая порог дома, вошедший должен произнести приветствие, даже если в доме никого не было. Служе-

нительно, приветствие относилось к столбу. Отсюда вытекает и его название «сутуми саломга». Согласно данным Н. А. Кислякова, невеста, войдя в дом жениха, первым делом приветствует столб — «слегка ударяется о столб» (Кисляков, 1959, с. 193—194). Памирские таджики «подходили к столбу и, обняв его, молились, прося отгнать беду», во время землетрясения. А в весенний праздник Навруз наносили на столб рисунки из бобовой муки, надеялись испечьный блин, поздравляли с праздником (Мухиддинов, 1982, с. 77). Шуганцы похлывают по хасетану как только вынесут покойника, но очень ругают детей, если они стукнут по нему в повседневной жизни (Юсуббекова, 1987, с. 185). Таджики Куляба, долины р. Варзоб считали, что столб защищает, оберегает — «джом мекына» членов семьи, является молитвой в всевышнему — «зикри парвардингор», «требуется к себе молитвы» — «зикри талаб мекына». Столб, якобы, фиксирует все хорошие и плохие дела, совершаемые обитателями дома. Вместе с тем, он требует очень почитательного и осторожного отношения к себе. Считалось опасным ложиться спать у столба особенно в тех случаях когда голова или ноги человека хотя бы касаются его. Чтобы не оскорбить столб своим прикосновением, если это все же было неизбежно, его следовало обвязать платком. Таджики Файзабада, Орджоникидзебада если в семье умирали подряд три человека, независимо от их возраста, обязательно обвязывали платком столб, в качестве меры для прекращения смертности. Кроме того, информаторы старшего поколения подчеркивали о необходимости, если нет столба, вбивать хотя бы деревянный гвоздь в потолочную балку нового дома, тем самым обеспечивая живущих в нем савабом. Правда есть и обратные высказывания — мол, столб в доме опасен, несет с собой «сняхи» — черноту (иносказательно «беду») и лучше б его не иметь в доме тогда и не надо было бы опасаться и соблюдать осторожность.

Как видно из сказанного население наделяло столб свойствами, присущими живому существу, — видеть, фиксировать, помогать вредить, защитить, обеспечить добром, благополучием.

Учитывая, что столб обвязывается только по умершим в преклонном возрасте, можно предположить, что население верит в перемещение души старого умершего в столб дома, считает его местом обитания духов предков данной семьи. Только души стариков могут попасть к всевышнему, быть хранителями и покровителями семьи. Отсюда и отношение к столбу, как и живому существу. Подтверждение данному предположению мы находим и в работах М. С. Андреева и Б. А. Литвинского.

По материалам М. С. Андреева, в представлениях равнинных таджиков Касана благополучие и счастье дома «сохранялось в

свищовой фигурке животного — «кут», которую старуха, старшая дома, специально отливала при вселении в новый дом. Для нас важно и разъяснение термина «кут», приводимое А. С. Андреевым. Он пишет, что «кут» в алтайских языках обозначает «душа», «присутствие духа» (Андреев, 1929, с. 113; Юдахин, 1965, с. 463). Можно думать, что «кут» таджиков Касана было тоже местом обитания духов.

Б. А. Литвинский в своих работах о памирских верованиях на материале различных народностей и племени расматривает колонну, дерево «как воплощение души умершего», связующее звено между миром людей и миром богов (Литвинский, 1973, с. 257; 1981, с. 111—112).

Ареал аналогичных народных представлений гораздо шире. Таджики Афганистана своего рода мечетью считают дом, в котором имеется столб¹⁴. Возможно, отражением этих воззрений является столб, как о защитнике, бесте, является отрывок из воспоминаний Бабура: «Мирза определил ему смерть; Дервиш — Мухаммед-тархан по слабости ухватился за столб, думая: не оставят тут, раз ухватился за столб?» (Бабур-нама, 1948, с. 49). Столб, входя в жилище является воплощением прародителя — основателя рода у многих народов, находящихся далеко за пределами района исследования, что говорит, видимо, об общности анимистических представлений народов мира. «На нем обычно имеется семь зарубок (число семь — символ человека). Этот столб смазывают растительным маслом, чтобы влить свежие силы в его душу», — пишет Шаревская — исследовательница религии народов Африки (Шаревская, 1964, с. 137).

Заканчивая разбор народных представлений о столбе в доме, отмечу, что в современных домах столбов нет. Поэтому во время похорон обвязывают чаще всего дерево во дворе или, если есть, столб на террасе. Эти столбы не вызывают тех опасений и предосторожностей, о которых говорилось выше.

Рассмотренный обряд искупления грехов является упрощенным вариантом, рекомендуемым в упомянутых религиозных книгах Радуль Мухтар и Джумурамуз для бедных, не имеющих возможность исполнить основной вариант искупления грехов, где «за каждый пропущенный во время поста день или неисполненную своевременную молитву надлежит раздать (каждому в отдельности — Н. Б.) бедным 4½ фунта шевинида или 8½ фунта ячменя, или муки из этих продуктов... взамен передачи продуктов в натуре, бедным может быть уплачена деньгами стоимость продуктов» (Шиннов, 1910, с. 273).

¹⁴ Информация получена от уроженца Кабула Насматулла Нур-Алам, журналиста по профессии, быв. студента ТТИИ с. Душанбе.

Из анализа материалов о давре можно сделать следующие выводы. В основе обряда лежит коллективная форма принятия грехов покойного. Коллектив — род — каум (кавам), куда, каждый член которого выражает согласие принять на себя грехи умершего, и как возмещение за то прежде всего своим присутствием и, как вознаграждение за согласие, получает хайрот, иртыш. Тем самым род обеспечивал благополучное пребывание своего члена в загробном мире.

Насколько известно, на коллективную форму принятия грехов впервые обратил внимание М. С. Андреев по Яглюбу. Считаю целесообразным привести цитату о давре из его работы, так как М. С. Андреев собирал материал более 60 лет назад в начале нашего века (1924—1927 гг.), и его материалы являются обоснованным достоверности наших записей и выводов. Он пишет: «Смысл присутствующих и принятие (выделено Н. Б.) их последними: ... на нем присутствуют по одному представителю от каждой из окрестных оседа» — «самое присутствие представителей от данных сада являлось также выражением готовности этих сада принять на себя ответственность за умершего своего члена и стараниями облегчить его участь. Это отношение еще яснее сказывается после похорон, где в богатом доме, например, присутствующему наиболее почетному представителю каждой сада дается по барану для раздачи его присутствующим членам сада, называя это «иртыш». Административное деление селений на сада, панджа было характерно и для припамирцев (Андреев, 1970, с. 135; 1953, с. 25, 37).

На коллективный характер принятия грехов у белуджей указывает Э. Г. Гафферберг. В отличие от описанного, белуджи обряд давра совершают на кладбище (Гафферберг, 1975, с. 237—238).

Обряд давра горных таджиков Южного Таджикистана, — (Каратегия, Дарваз, Припамирье, Ховалинг, Сарн-Хасор, Дашти-Джум, Шуробад и т. д.) отличался от обряда, совершаемого в предгорной и низинной части исследуемой территории (Московский район, Пархар, Кангурт, Даугара, Бальджуан, Пушинг, Яван, Кабадан, Шаартуз, Курган-Тюбе). Основное отличие заключается в том, что в северо-восточных районах от возраста умершего не вычитали первые 9—12 лет жизни человека, которые считаются бесгрешными. Как говорилось выше, вероятно, это вытекает из того, что в прошлом в районах сплошной таджикской оседлости давра не устраивали. Здесь основным был обряд наследования имущества — таракка. Тогда как в равнинных районах юга, как и у северных таджиков (Троицкая, 1971, с. 439), узбеков (Народы мира, с. 350; Снесарева, 1969, с. 127—128), туркменов (Овезбердыев, 1962, с. 166), белуджей (Гафферберг, 1975, с. 137—238), кара-

... (Джордженов, 1900, с. 29), киргизов (Баялбева, 1900, с. 79—85), эти годы вычитают. Кроме того, здесь при совершении обряда в состав хайрота включали и лошадей. Рассматривая обряд давра у таджиков Каратегина и Дарваза, А. К. Писарчик уделил внимание присутствию лошади в обряде давра у каратегинцев, объясняя это и как отражение связи умершего с конем, и как необходимость обеспечения загробной жизни умершего всем тем, что сопутствовало его земной жизни (Писарчик, 1976, с. 13). Г. П. Снесарев считает наличие лошади в обряде пережитых примитивных народных представлений, когда зло, болезни, грехи переносятся на животных — лошадей, верблюдов: они выпалили роль «козла отпущения» (Снесарев, 1969, с. 127—128).

Материалы исследования позволяют говорить об иной интерпретации роли лошади в похоронах (см. раздел «Оплакивание» и так называемого «козла отпущения»). Выясняется, что в похоронах у таджиков обязательно наличие двух посторонних дому умершего людей, добровольно согласившихся принять на себя полагаемую, возможную кару от умершего; мужчина по возрасту исчисления возраста покойного «солгардон» и упомянутая женщина, забирающая пшеницу, соль и хайрот, как уже говорилось выше. Обычно это не только посторонние люди, но и обязательно люди в возрасте, женщина не способная уже иметь детей, а также, на которых, по народному воззрению, не может распространиться месть умершего. Отсюда и термины, обозначающие их «бечора» — бедняга», «бекас» — одинокий, безродный, «бева» — вдова. В традиционном быту таджиков эти термины употреблялись в значении именно «бедняга» — безродного, а не бедняка, как пишут многие исследователи, так как достаток, богатство — «бевдат» прежде всего означает у таджиков «имеющий больше потомство, род». В прошлом, возможно, это были представители последнего возрастного класса, класса старейшин, которые впоследствии принимались как живые предки, перед которыми бессильны духи мертвых. Таким образом, у горных таджиков Южного Таджикистана в роли своеобразного «козла отпущения» выступает человек, а не лошадь. Далее, в рассмотренных обрядах сохранились черты патриархальных, общинно-родовых отношений, народных верований мусульманских представлений о столебе, как о живом существе — вместилище духов предков. Главным двигателем общины каждого ее члена было желание облегчить переход представителей общины в иной мир.

Обмывание. Ближе к полудню, часам к двенадцати, старшие говорят о том, что следует все подготовить к обмыванию. У гор-

ных таджиков Южного Таджикистана обмывание проводят старшие представители рода умершего, но не члены его семьи (дети, племянники, братья, сестры, муж, отец, мать). И это одни из главных отличительных признаков в сравнительном анализе горных таджиков с другими народами. В нем выражается отношение населения к смерти и покойникам, основанное на архаичном пласте верований, характерное, видимо, для коренных населения района исследований.

Известно, что во многих городах Средней Азии — Бухаре, Самарканде, Нур-Ате, Ура-Тюбе¹⁵, Хорезме, Маргелане (Сухарева, 1958, с. 99; 1966, с. 325—327; Писарчик, 1976, с. 184; Снесарев, 1969, с. 156—157; Кармышева, 1986, с. 142) существовал институт обмывальщиков, причем в Самарканде и Нур-Ате он появился сравнительно недавно, в начале нашего столетия (Писарчик, 1976, с. 184). Обмывальщики составляли своего рода «касту неприкасаемых», осквернившихся прикосновением к трупу» (Сухарева, 1966, с. 325—327). Они селились в специально для них отведенных кварталах, где жили замкнуто, не смешиваясь с остальным населением города (Морель, 1928, с. 14), исключение составляли лишь маргеланские обмывальщики (Кармышева, 1986, с. 142). Профессионалы-обмывальщики в Хорезме выступали в роли «козла отпущения» в обряде искупления грехов. Была у них еще обязанность (в прошлом) — охранять повешенного в течение трех дней, а затем, сняв его, похоронить. Их не называли по имени и по двор к ним не заходили. Древние авторы писали о служителях мертвых в Персии: «Вне резиденции есть сословие людей, отдельно живущих. Они занимаются погребением умерших и считаются нечестными. Если они идут на городской рынок, то дают о себе знать, потрясая бубенчиками» (Вичурин, 1950, с. 262).

Рассмотренные выше представления о быте профессионалов-обмывальщиков только лишь подчеркивают характерную особенность погребально-поминальной обрядности горных таджиков Южного Таджикистана, где институт обмывальщиков отсутствует. Но на этого отнюдь не следует, что у горных таджиков отсутствуют и представления о сакральной нечистоте трупа. Представление, что покойного следует омыть от земной скверны, чтобы он чистым вошел в потусторонний, вечный мир, существует у всех таджиков. Обмывание — дело богоугодное, очищающее обмывальщика от грехов. Мужчины обмывают мужчину, женщины — женщины. Обычно обмывают покойника, как было сказано, его же родственники, но бывает, что умерший еще при жизни сам выбирает себе обмывателей (Писарчик, 1976, с. 129). Если же есть и

¹⁵ Полные материалы автора 1976, 1978 годов.

кишлаке пожилые знающие люди, то обязательное родственное обмывание отпадает. По народным представлениям, каждый человек в жизни должен обмыть до трех-семи покойников и более. Иначе окружающие считают, что человек совершает грех так как он становится профессионалом — гаёсод, что населению сильно осуждается. В принципе, в прежнем быту горных таджиков, когда в одном кишлаке жила практически представительница одного рода — кавм, такое обязательное обмывание трупов человека было возможно, если средняя продолжительность жизни равнялась в среднем 60 лет. В настоящее время покойников обмывают не только родственники, но и односельчане («ахли кавм»). Обмывать мертвых должны только пожилые люди, молде (к ним относят и 40-летних) могут помогать. Этого правила особенно строго придерживаются в отношении женщины-омывальницы. Она должна быть в возрасте, уже не способная рожать и иметь маленьких детей, хорошо знающая ритуал обмывания и соответствующие сопроводительные молитвы. Омывальницей может стать и бесплодная женщина средних лет, которая, якобы, ничто не угрожает, так как у нее нет и не могут быть маленькие дети¹⁶. Следует отметить, что и у таджиков Ягноба, Сала, узбеков (Андреев, 1970, с. 132, 133; Кармышева, 1986, с. 114, 143), киргизов (Байлиева, 1972, с. 75—77), курдов (Руденко, 1980, с. 60), гагаузов (Курогло, 1980, с. 96) не было профессионального омывальщика.

Обмывание обычно устраивают в день похорон. Но, если человек умер во второй половине дня, то повсеместно его обязанности оставляют на ночь в доме и в этом случае, в некоторых местах считают необходимым еще и дополнительное ночное обмывание «оби махрам». В кишлаках Дашти-Джумского района обмывали лишь покойницу, чтобы предотвратить возможность нитимной близости с ней дьявола — шайтана. Оставленного на ночь покойника отгораживают от присутствующих занавеской. Вообще же у горных таджиков отношение к ночному обмыванию двоящее. С одной стороны, считают, что для покойника обмывание полезно, но, с другой — чистота эта опасна и вредна, так как при воцарении приход ангелов-опрашивателей Мункара и Накира, в этой связи информаторы в подтверждение своих слов приводят якобы произошедший случай, который по содержанию близок рассказу, записанному М. Рахимовым в 1948 году (Рахимов, 1993, с. 116). В комнате, где находилось тело усопшей, с наружной ст-

¹⁶ Видимо, отсюда и вытекает народное верование, что от покойника исходит тяжесть — «вазби». Чернота — сияни, наносящие детям вред, так что они заблуждают или умирают. О таких детях говорят «Мурдазада» — «стукнутый покойником».

роны отгораживающей занавесей сидела пожилая родственница. Было далеко за полночь, когда, подавшись искусению (вопреки запрету), женщина решила заглянуть за занавес и якобы увидела покойную стоящей перед ангелами-опрашивателями. У последних в руках были палочки. Наутро, едва успев рассказать о случившемся, нарушительница запрета умерла¹⁷.

У горных таджиков Южного Таджикистана обмывание устраивают в одних местах во дворе, в других — дома, независимо от того, кого обмывают — взрослого или ребенка. Так, в кишлаках Южного Дашти-Джумского района — Тагноу-Дара (юго-восток Кулябской области), Шуробале и некоторых дарвазских и каратегинских кишлаках (Писарчик, 1976, с. 130) покойника обмывают во дворе за занавесью — чодар.

«В Хуфе покойника обмывают в доме на некоторой высоте над порогами» перед парами «лош-нох» (Андреев, 1953, с. 188). Во всех остальных местах обмывали у порога, внутри комнаты за дверью «насы дар» (Рахимов, 1953, с. 115).

В современных домах стали обмывать в верхнем углу, в ее непрохожей части.

Таким образом, у горных таджиков существовала разная практика, связанная с местом обмывания: в жилом помещении и во дворе. Обычай мыть покойника на открытом пространстве отмечен М. А. Хамиджановой по всей долине Ягноба (Хамиджанова, 1980, с. 290). Место, где обмывают, называют лахад. Это небольшое углубление, куда стекает вода. Землю, вышутую при мытье, так и слой земли внутри ямки, после обмывания выбрасывают далеко от дома в непрохожее место. Углубление заполняют новой, чистой землей, принесенной со двора. Лахад особо почитаем, на него нельзя наступать не только из чувства почитания, но и из-за боязни заболеть (Писарчик, 1976, с. 130). Во избежание каких-либо случайностей на это место ставят сундук, каменный пест, ступки (Рахимов, 1953, с. 115), ларь для зерна (Писарчик, 1976, с. 130), «офтову» — кувшин или чашу с водой, куда бросают «хали гандум» — соломинку от пшеницы. В Каратегине, горных кишлаках Кулябской области, в дарвазских кишлаках — Сангвор, Армаку, Лошир — жгли испанд, клали соль и муку на лахад. Затем, когда пекли поминальные блины и лепешки, перечисленное вывалили в тесто и раздавали пришедшим. Как говорили информаторы, еще в предвоенные сороковые годы этот обычай соблюдался повсеместно, позже он значительно упростился. Согласно народным представлениям, воду оставляют для души умершего, чтобы она могла утолить свою жажду. В то же время собеседницы

¹⁷ Информаторы тут же добавляли, что женщина не умерла бы, если бы ее не держали в тайне.

подчеркивали, что уменьшение воды в посуде воспринимают как дурное предзнаменование.

Воду для обмывания нагревают в котле. На ушки котла кладут муку, а в воду бросают нечетное число — три комочка ваты, чтобы близкой осветить и снять «тяжесть покойника». Огонь в котле должен быть яркий, легкий, поэтому жгут связочки соевых стручков с сучьями. Фактически этот огонь символический, он не нагревает сильно воду и, испарившись, гаснет. Но горячая вода и ни в коем случае, тело умершего якобы очень чувствительно и может обжечься. Поэтому его оберегают. Воду от обмывания надевают магическими свойствами, в основном очистительными. Оставшейся от обмывания водой присутствующим на похоронах моют лицо, руки, шею, грудь. В Дашти-Дмузском районе умываются над камнем, считая, что таким образом «стяжесть», «траурная чернота» передается камню. Если в похоронах принимала участие беременная женщина, то она обязательно водой для обмывания натирает себе лицо и ноги, во избежание заболевания будущего ребенка и себя. Что дети не заболели после похорон, в этой воде мочат их покрывала на «рунуш», иногда дают выпить три глотка этой воды. Никто не уходит со двора, пока не смочит в ней какую-нибудь свою личную вещь, чаще — носовой платок. Как видим, воде, оставшейся от обмывания придается особое значение, но и обычная вода считается одним из основных средств очищения. Вода предотвращает дурные последствия сна, если ей пересказать его (К. Богомолов, 1952, с. 109—120).

Перед началом обмывания во двор выносят блюдо с пшеницей, соль, лепешки, лучинки-далыл — то, что используют в порядке дара, и оставляют там, называя все, как говорилось, «мунд хайри мурда». После выноса тела женщина, убравшая дом, забирает блюдо себе.

Обмывают покойника от трех до пяти человек, но в основном трое. Главными считаются: тот, кто моет, — «шуйяда», «мешутиги», затем — такыгир, держащий тело, покаян — держащий на обуви — греющий воду, обрез — льющий воду. Обмывание начинают в момент раздачи хайрота, иртыша. Никто, кроме обмывателей, не должен присутствовать на процедуре, так как глубоко верят, что умерший стесняется «мурда шарм медора». Это представление зафиксировано мною и в Аште. Информатор рассказал, что обмывал своего родича, и во время обмывания покойник прикрыв рукой низ живота, после чего обмывавший ласково сказал: «Не стесняйся, это я» (шарм надор ни ман, ни ман).

В Каратегии, Дарвазе обмывают в следующем порядке — ки, рот, нос, потом тело, затем ноги, вначале моют правую сторону, затем левую (Писарчик, 1976, с. 131). По моим материалам

переселенцы этих мест, живущие как в кишлаках Кургантюбинской области, так и в юго-восточных кишлаках Кулибской области, вначале очищают и моют промежность. У таджикоязычных этногрупп роги, белуджей Куляба промежность чистят тремя комками земли, которые оставляют в ямке для стока воды. Затем берут кусочек тряпочки и моют губы, зубы, называя это «дандон-идол», и только после этого начинают мыть тело, сначала правую сторону, затем левую, начиная с головы и постепенно доходя до ног, и обратно «калано», «ай торн сар то пуни но, ай пуни по торн сар» — с головы до ног и с ног до головы, плавно отводя руку с ковшом в сторону. Каждую сторону моют трижды и напоследок, в случае, если умерший молод, окатывают его с головы до ног холодной водой — «овн сард», считая, что таким образом у него останется сердце, якобы полное неисполненных желаний, и он не будет тянуться к живым, не причинит им вреда. В обычной жизни запрещается лить воду на ноги. Зороастрийцы Ирана обмывали своих покойников также трижды, но не водой, а мочой овцы, коровы или теленка, причем обмывающий надевает на правую руку шерстяной чулок (Бойс, 1987, с. 56—58; Боусе, 1977, с. 149—150). Надо отметить, что любое ритуальное очищение проводилось у зороастрийцев подобно сказанному (Бойс, 1987, с. 56—58).

В Кулябе, Дангаре, Восе — юго-западных районах области обмывание начинают в том порядке, в каком совершает омовение живой человек перед чтением намаза. Сначала моют правую руку, затем левую, моют рот «дахана маст мекашан», моют нос — «оби даван». Все операции продлеваются по три раза. Причем, обмывая нос, последний раз воду льют по правому и левому его крылу. Затем этой же рукавичкой моют промежность и только после этого моют тело, начиная с правой стороны, каждую по три раза, женщина распускают волосы во время обмывания. Считается хорошим признаком для умершей, если мокрые волосы смочат саван. Очень сетуют, если волосы выпадают. В таких случаях говорят: «кафантаркынакам намонд» не осталось волос смочить саван. В народе бытует пожелание смерти недругу, высказываемое в такой форме — «распустит бы тебе волосы на обмывальной доске» — «мута дар тахта бышком». Во время обмывания вода и руки с ковшом осторожно отводят в сторону. Таким образом, на исследуемой территории выявлены два варианта обмывания: первый вариант, когда обмывание начинают с очищения промежности и ритуального омовения промежности — «тахорат», и второй вариант, когда обмывание начинают с очищения промежности, считая, что первый вариант в прошлом имел большее распро-

странение, так как информаторы подчеркивали необходимость кишечника надавливанием на живот от пупка к Очкетию, следовало обмыть промежность. Этот вариант обмытия отмечен и у шинтов-иронн Ф. Н. Люшкевич (Люшка 1971, с. 56).

Обмывание начинают с того, что обмывальщики, подхватив куском ткани, отрезанной от материи на саване, перенесли на обмывальную доску и накрывают его простыней, вшиваемой «сирнуш», «сирак». Кроме того, выкраивают рукава (халата).

После обмывания котел переворачивают вверх дном и на него сапят муку, ямку — «лахад» засыпают сухой землей, прерывательно выбрасив мокрую. В ямку бросают зерна льна — «корнандра» — гашнич, чечевицы — наск, считая, что благодаря льну льна постоянно будут освещены место обмывания и моча умершего, а от корнандра исходит райский запах — «буи бихи». Все это, якобы, свидетельствует о том, что умерший был в хорошем человеком и даст возможность ему попасть рай. Другое объяснение о чечевице и корнандра сообщает, в день страшного суда эти растения отвлекут внимание Харелот (лит. форма Хари Дачел), который должен трубнуть, в день умерших — «Хари Чалот дар киемат дар пеши мурда мейдаб, гашничу-наск дар пеши у бозн карда менстодаб». На обмывания, кроме тех предметов, о которых говорилось, ставят самодельные свечки — «далиял», «нукача», которые, являясь и зерна льна, освещают могилу («гури чирог мекману чайник или чашку с водой. Воду каждое утро выливают на чашку оставляют до вечера перевернутой, затем снова выливают. И так проделывают три или семь вечеров. Раньше свечки жигали в течение 40 дней. В настоящее время включают электрический свет. У иранских зороастрийцев также около покоев помещают огонь и жгут корень растения, который отпугивает, как считают, всякую нечистую силу (Дорошенко, 1982, с. 55).

Обмывальщиков одаривают на третий день после похорон, да устраивают очищение дома.

В прежние годы обмывальщикам раздавали только вещи умершего и мыло. Тот, кто мыл, получал одежду и головной убор, державший за ноги умершего — получал обувь и что-нибудь одежды (халаты, рубашки, поясные платки); поливавший получал меньшую часть одежды и что-нибудь из посуды. Не удалось, если человек получал вознаграждение за трех обмытий покойников, но за остальных (если приходилось еще обмытия, он не должен был брать, если же брал, то его называли профессионалом — гассол. В наше время обмывальщикам

комплект одежд — сару до, из новых тканей, начиная с головного убора и кончая обувью. Из вещей умершего обмывальщики берут только новые.

Саван. Обмыв покойника, его облачают в посмертную одежду — саван, который «можно считать реликтом несшиваемой (или «негда сшиваемой») одежды», имитирующей обычную традиционную (Сухарева, 1979, с. 99). Горные таджики Южного Таджикистана саван называют арабским термином кафан, иногда — лиффон. Вспоминая старину, информаторы подчеркивали, что в прошлом саван шили из хлопчатобумажных тканей кустарного производства, которые считались богоугодными, или из «шерстных» (Рахимов, 1953, с. 118—119; Андреев, 1953, с. 188), позднее — из бричных (малымаля). Это представление настолько живуче, что спустя еще и в 70-е годы был свидетелем того, как женщина ткала ткань на саван из хлопка, выделенного ею самой на приусадебном участке. Вероятно, это специфическая черта исследуемого племени, как и других горных местностей, так как в городах на территории существовали специальные лавки с тканями на саван, которые (как исключение) откупывались задолго до утренней молитвы (Ремпель, 1982, с. 44). Бедные люди, особенно в годы эпидемии или голода, когда смертность увеличивалась и тканей не хватало, хоронили умерших, завернув в траву «барги алаф». Умиющим на чужбине, если не было возможности сделать полный саван, делали только одно покрывало — «содар» и называли таковой саван «кафани кифон». «Поэтому в Афганистане — пишет Рахимов — мужчины носят широкие и длинные штаны, для того чтобы в случае внезапной смерти вне дома можно было сделать из них саван» (Рахимов, 1953, с. 118—119). В Каратегине в таких случаях умерших хоронили, завернув в джойнамаз — мотевные коврики, взятые из мечети, и даже в люфу и люперу, если случал, когда покойника обмывали слоем белой глины, имея ткань (Писарчик, 1976, с. 134).

Старые люди считали и считают, что шить при жизни саван роком — савоб. В произвольно выбранный хозяйкой день собирается ее свертницы и после угощения уносящая это делать женщина, раскрывает саван. Обычно это старая, знающая дело женщина. При раскрое савана женщины и лож не применяют, ткань просто развешивают¹⁸. В шитье савана при жизни проявляется, с одной стороны, готовность умереть, буквально «отдать богу душу», «чона ба хьдо дод», так как каждый правоверный обязан

¹⁸ Отмечу, что женщины не применяют и при раскрое платья несветя.

знать и помнить, что душу человеку дал всевышний, он же и забирает (Рахимов, 1953, с. 110). С другой стороны, возмужавший человек, шьющий саван, считает, что тем самым продлевает жизнь, обманывая смерть.

На женский саван требуется материала 25—30 м, а на мужской — 15—20 м. Из этого количества обмывальщица выкраивает и специальные предметы, необходимые им при обмывании. Об этом будет сказано позже, теперь же перейдем к описанию собственно савана.

При изготовлении савана для умерших обоех полов прежде всего отряпывают материал на два покрывала, называемые «дзар», «кафан». Одно из покрывал, внутреннее, делается для вшивки с телом, наружное — длинное — тела умершего на 2—40 см — «ду мушт аз болоу таг анд», так, чтобы захватить в кулак с двух концов. Эти излишки, захватив в кулак, обвязывают тесемками в голову и ноги. Помимо этого, тело умершего перевязывается по поясу. Последняя часть мужского савана — рубаха «курта». Она представляет собой вдвое сложенную ткань, у которой горловина надравывается горизонтально, линии сгиба полотнища, как и в обычных рубахах, называются муловча (Писарчик, 1976, с. 135), или в виде буквы Т. Две рубахи сзади короче перед. Аналогичную рубаху с несшитыми боками в саване таджиков Ягноба описывает М. С. Андреев (Андреев, 1970, с. 133).

Иногда по желанию, высказанному умершим при жизни (обычно, это старые люди) делают еще чалму и три обхвата головы «се печ».

Женский саван отличается от мужского большим количеством деталей за счет головного убора, обертки для груди и штана. Как и в мужском саване, выкраивается рубаха — «курта», «саван кнемат», «куртан охират» из вдвое сложенной ткани. Длина сзади до пят, спереди закрывает пальцы. В южных районах Таджикистана, как и в Байсуне¹⁹, разрез у рубахи делают Т-образный, бока не сшивают. Таким образом, как в мужском, так и в женском саване рубаха — это ткань, перегнутая вдвое, является основной частью-станом и в традиционной туникообразной рубахе. О. А. Сухарева, исследуя покрой традиционной среднеазиатской одежды, пишет, что ей было естественно единство или близость покроев разных полов и возрастов: «Среднеазиатская одежда туникообразного покроя делается из прямого куска ткани, перегнутой вдвое на плечах, так что из этого куска образуется часть одежды — ее стан — единый в саване, имеет две главные разновидности: первая, более простая, — крой по прямой нитке, без всяких скосов, иногда путем разрезания ткани, без применения режущего орудия», и «этот крой по прямой нитке — наиболее архаичный тип одежды (Сухарева, 1979, с. 80).

Следующая часть в женском саване — штаны — «зор», «тан-бан» (Андреев, 1953, с. 188; Писарчик, 1976, с. 135; Бабаева, Бахтоваршоева, 1979, с. 130). Штаны зарегистрированы двух видов и делаются на простом, которые можно назвать штанами только условно, и сложные. Первые отмечены у равнинных таджиков Курган-Тюбе. Это кусок несшитой ткани — луги в 1,5 м длиной. Ее подстилают поперек под пояс тела умершей и концами полотнища обматывают ноги. Штаны обычного покроя отмечены в Припамирье, Дарвазе. На всей остальной же части исследуемой территории штаны в женском саване не выкраиваются.

Синабанд — обертка для груди, полоса ткани шириной 25—40 см, иногда доходит до полуметра. Синабанд растилают под спину, концы заходят один на другой на груди умершей или, наоборот, закрывают грудь, а концы сходятся на спине.

Хазорат лата — прокладка, аналогичная той, что женщины употребляют при месячных. Это полоса ткани шириной 40 см, длиной 80 см, сложенная по ширине в несколько раз. Внутри кладется вата, к концам пришиваются завязки, которые привязывают к поясу (Шуробад, Дашти-Джум). В большинстве кишлаков Кулябской и Кургантюбинской областей в саване прокладка не имеет завязок. В Шуробад и Дашти-Джуме прокладка называется шишукбанд и в нее кладут комок земли. В данном случае необходимо отметить, что пожилым женщинам старше 60 лет прокладки не делают, так как их приравнивают к мужчинам, поскольку они перестали менструировать. Подобное же отношение к старым женщинам отмечено и у народов Гиндукуша (Петтмар, 1986, с. 228).

Наиболее разнообразен и сложен по устройству головной убор женского савана. На исследуемой территории он представлен рядом вариантов. Рассмотрение головных уборов пачем, идя от простого к сложному. Считаю целесообразным для сравнительного анализа привести и имеющиеся материалы по равнинным таджикам Северного Таджикистана.

В большинстве селений Южного Таджикистана, особенно в горной ее части — Западный Памир (Бабаева, Бахтоваршоева, 1979, с. 131), Дарваз, Каратегин, Дашти-Джум, Шуробад, Ховалтинг, Сари-Хосор, Дахана-Кинк, Оби-Кинк), головной убор савана — маънар, шабпушак, лачик, дастор, шавкалак — представляет собой платок из прямоугольного куска ткани, чаще — маран,

¹⁹ Полные материалы автора за 1978 год.

отличающийся, как и в повседневной жизни, лишь манерой повязывания (рис. 1, 2). Так, в Припамирье, Дарвазе, Дашти-Джу, Шурбаде платок накинут на голову, а концы, обматывая шею подбородком и щеки, завязываются на затылке «фука бастан». Дахана-Кинке же платок натягивают на лоб так, чтобы закрыть волосы на лбу, а концы, перекрещивая под волосами на затылке, выпускают на грудь. В кишлаке Гиджовак Дангаринского района ткань складывается косынкой, затем середина ее, 20—30 см, собирается на нитку (рис. 3). Присборенная часть приходится на лоб умершей, в концы заворачиваются волосы. В Кангуре платок также складывается косынкой, но середина не собирается на нитку. В кишлаках Пильдон (Каратегин), (Писарчик, 1972, с. 135), Джейрала (Пархарский район), Ховалинге лачак, лачак — большой квадратный платок, который набрасывается на голову, сложенный по диагонали. На передней половине, в верхней ее части делают Т-образный (Каратегин) или П-образный (сархасорцы, живущие в Джейрала) разрез (рис. 5). В Байсе не, как и на территории древнего Кабадиана (Шаартуз, Санкт-Петербург, в Дангаре, Колхозабаде (уроженцы к. Кули-Суфийё) головной убор делается в виде капюшона (рис. 4). У прямоугольного кусочка ткани верхние концы встречно сшиваются, получается глухой коллак со швом от лба до затылка. Оставшийся отрезок ткани разрезают на две продольные части, в которые заворачивают распущенные волосы. Имеются незначительные отличия деталей в байсунском варианте ткани берется больше, так что у капюшона на образуется на затылке большая складка, а перед опускается на лицо. Таджики подгибают его края, обрамляя лицо умершей, а узбеки полностью закрывают его (рис. 6).

Переселенцы горных кишлаков, живущие теперь уже много лет в хлопководческих районах, не раз подчеркивали, что в прошлом лачак или латан сар был обычным платком, а не капюшоном. Итак, в Южном Таджикистане в горных кишлаках вывешивают платки, а в равнинных — платки и капюшоны — лачак. Причем собранные мною материалы показывают, что этот вид головного убора распространен в долине Варзоба, в Зеравшане и по мере продвижения на север республики он усложнялся как по форме, так и за счет дополнительного элемента чалмы — Ура-Тюбе, Исфара, Ашт и аштские кишлаки Кэмыш-Курган, Пулук (см. карту).

Во всех названных местах чалма делается одинаковой: полосу ткани шириной 16 см, длиной 60—90 см. Сложив ее по ширине вдвое, ею обматывают голову поверх капюшона. В Ура-Тюбе она трижды обхватывает голову, в Исфаре, Аште, Пулуне и Камыш-Кургане — один раз, так что концы приходится на затылок и завязываются.

Форма капюшонов (кулута, лачик) во всех местах различна. Первый вариант (рис. 7) отмечен в селениях Пулук, Камыш-Курган. На голову умершей набрасывается платок в 1,2—2 м длиной и шириной, концы собираются на нитку. Поверх платка повязывают лачку — локни, саллача, лешионбанд.

Второй вариант (рис. 8) — Ура-Тюбе — квартал Тал: берется прямоугольный кусок ткани длиной примерно 1,5 м. Затем на лицевой стороне откладывают 1 пядь и четыре сомкнутых пальца — 30 см. Этот отрезок удваивают и сшивают. Не отрывая нитку, пришивают и ширину точки. Получается глухой коллак со швом на затылке. На бесшовной стороне вырезается отверстие для лица.

Третий вариант (рис. 9) — Ура-Тюбе (квартал Дарвозан бо-варган). Отложенный отрезок длиной в 30 см собирают на нитку. Затем к присборенной части пришивают ширину прямоугольного куска. Получается коллак с присборенной макушкой. На бесшовной стороне делают разрез для лица, края разреза отгибают и сшивают.

Четвертый вариант (рис. 10, 11) — Исфара, Ашт. Берут ткань шириной 1,5 м и длиной, складывают вдвое и по кромке сшивают. Получается глухой коллак, в котором на бесшовной стороне ближе к макушке делают круглое отверстие для лица. Вырезанную часть пришивают над отверстием так, что острый угол коллака оказывается зашитым. Верх капюшона представляет собой донышко, его называют тупи. Этот же вариант распространен в Аште (рис. 12). Только здесь верх кулуты — тупи — делается из другой ткани, более плотной, чем сама кулута.

По словам старых женщин, кулута была повседневным головным убором еще в 20-х годах нашего века. Но ныне она изменила свои функции и стала частью ритуальной одежды — савана.

Следует оговорить, что термин лачак, по словам информаторов, более употребителен для головного убора в саване, а кулута — для носимого головного убора.

Кулута савана очень близка к старинному женскому головному убору таджиков, который состоял из трех частей: «вниз надевалась шапочка с накосником, поверх нее повязывался свешивавшийся под подбородком небольшой кусок ткани, прикрывавший шею; убор завершался чалма» (Сухарева, 1954, с. 304). Покрой лачка, по данным О. А. Сухаревой, был различен. В одних местах он представлял собою «прямоугольный кусок ткани, два конца которого сшивались, а два противоположных конца свободно свисавший вниз (Самарканд, Нур-Ата), в других, ...кусок ткани, составивший лачак, был больших размеров, его накидывали на голову, он спускался на спину и грудь; для лица же в нем прорезыва-

лось овальное отверстие. Ездовой покрой лакака имеет несомненно генетическое родство с таказским и каракалпакским женским убором — «кимешек», который, представляя собой также кутаню с прорезью для лица, делается еще больше и окутывает фигуру женщины, доходя сзади почти до иит (Сухарева, 1958, с. 306). Следовательно, кудута савана также схожа с кимешек только в саване головной убор соединил воедино в себе и почку кудута, и прямоугольный кусок ткани лакака, и отделочную чалму.

Саван шьют одной или тремя иголками. Во время шитья делают узлов, швы приходятся на лицевую сторону, нитки в них не берут, иначе саван будет считаться окверненным слюной. Старые люди стремятся заготовить при жизни нитки, которые спрядли в месяце раджаб. По распространенному поверью, жаль, только, чтобы хотя бы одна точка в какой-нибудь детали савана была бы из карбоса. Иголки хранят, так как считают, что они — лучшее средство от головной боли. Для этого их втыкают в седельно носимый головной убор.

Такими же лечебными свойствами наделяют детали, которыми обмывальщицы моют похороненного. Прежде всего это рукавички (халтача, стничо, хазина), которые обмывальщица надевает свою руку. Этой рукавичкой проводят по вымени коровы, если ее мастит, и тем самым якобы излечивают. В случае, если человек заболел, особенно после похорон, говорят буквально «стукнула чернота покойника» — «сняли мурда зад». И тогда рукавички отрывают тесемку, зажимают ее и проводят над больным, т. е. дымом окутывают больного, совершая обряд «дала». Поэтому рукавички, как и простыни, которыми накрывают умершего (сирлуш, шармуш, сирак) и которыми вытирают тело (танпокунак), присутствующие разбирают.

По народным представлениям, умерший и в загробной жизни ведет особую жизнь, поэтому родственники стараются отделить с покойником предметы, которые, якобы, облегчат его тесную жизнь. В саван кладут семена князы — гашишча, базилика — райхона, окропляют его специальной водой, в которой жали цветы сафлора-гули махсар. Старые люди верят, что женщина в загробном мире спрядет у вновь прибывшего, что хоронящий принес с собой. Или просто будут удивляться, думая «откуда исходит такой приятный запах». Поэтому весной в саван кладут даже водоснежники «гули снехгуш», но самый распространенный обряд — класть семена князы и базилика.

Мне приходилось видеть, как пожилые люди при жизни заготавливают ответы «ангелам-опрашивателям» — «савобнома». Об-

ра их пишет духовное лицо, знающий арабскую письменность. Эти ответы также кладут в саван.

На кладбище в могиле саван освобождают от завязок. Их привязывают к ивовой ветке и итыкают в могильный холмик, что называется сделать чинару — чинор кардан (Шартуз). Если ветка примется, то воспринимают как хороший признак. В некоторых случаях тесемки привязывают к шестам на могилах, но бывает, что их оставляют в могиле.

Анализ приведенных материалов ясно показывает, во-первых, что саван имитирует повседневную одежду и отражает ее типичные формы. Во-вторых, как не раз отмечалось исследователями, умерших хоронили в нарядной повседневной одежде, и таджикские в этом плане не составляют исключения. Об этом убедительно говорят археологические материалы. Во-вторых, головные уборы савана южных и северных районов отличаются друг от друга и несут в себе традиционные черты, присущие каждой территории (см. рис.). Вариант кашюна, на мой взгляд, можно считать промежуточным и имеющим наибольшее распространение на сегодняшний день.

Кладбище и погребальные сооружения. В то время как в доме проводят предпохоронные обряды, мужчины села, способные рыть землю, идут на кладбище. Кладбище — гуристон, кабристон, хокдон, хок, мазор, манзилхок, гурхона — у таджиков Южного Таджикистана находится, как правило, за пределами селения, чаще на возвышенности (Рахимов, 1953, с. 122, 123; Писарчик, 1976, с. 141, 142). Селения, состоящие из двух-трех кварталов (сары, минни, пуни дех — диалектная форма — начало, середина, конец села, или гузары болю, поен — верхний, нижний квартал), имеют и соответственное число кладбищ. У каждого рода — авлод, кам (клям) — свой определенный участок, где погребен его предок. Детей хоронят, как говорят, «в ногах у взрослых — пуни пои калонода», что означает — у входа на кладбище. Но, если ребенок мертворожденный, то его место, как и чужаков — гарибон за оградой овиного кладбища, ближе к дороге. По воспоминаниям стариков, в прошлом кладбища находились в пределах села. Объясняли это тем, что жители враждующих между собой селений (что раньше имело место) стремились воспользоваться отсутствием соперников, в частности во время похорон, и подвергали их — лаки тарабжу и разору. Следует отметить, что практика захоронения вблизи домов в селении была отмечена во многих местах Средней Азии (Сухарева, 1958, с. 42—44; Литвинский, 1983, с. 106). Кладбища были родовыми и назывались по имени осно-

патера рода, к примеру: «гурхонии Курбон-Али (Рахимов, 1953, с. 123), маюри мулло Вали» и т. д. А. К. Писарчик наряду с родовыми приводит данные о семейных кладбищах Дарваза, расположенных при каждом доме (Писарчик, 1976, с. 141). В виду того, что большие патриархальные семьи горных таджиков практически и состояли из целого рода (Кисляков, 1936, с. 107), ее основания считать, что под семейными кладбищами информаторы подразумевали родовые «гурхонии авлоди», потому они и не вероят «гурхонан оилави» (семейное кладбище). Подтверждает это и материалами М. Рахимова, который писал о наличии родовых или семейных кладбищ. Виденная мною в 1977 г. в кишлаке Океу (жители — вахичи) коллективная усыпальница располагалась на общем кладбище. По описанию тамошнего старожил гурхона состояла из одной камеры — комнаты для всех умирающих членов авлода без половозрастного разделения. И это главное, пожалуй, единственное отличие от подземных двухкамерных родовых склепов, отмеченных в долине Зеравшана (Поляков, Черных, 1975, с. 265—267). Посередине камеры имелось небольшое возвышение — суфа, на которое клали покойника. При обычных похоронах, освобождая суфу, кости убирали к стенкам или в специальные стальные ниши и, предварительно посыпав галькой землю, клали новый труп. Деревянная дверь гурхона почти врыта в землю и только верхняя ее часть (15—20 см) была видима. Создавалось впечатление, что гурхона вырублена в толще холма, и все рядом находящиеся могилы ниже ее уровня. Аналогичные гурхона бытовали в прошлом в Нульваде, Джайлагте, Курговад, Шкев (Дарваз, Каратегин), Кулябе. Гурхона кишлака Океу, как и Сангистона (Зеравшан), функционировала, по сведениям информаторов, до 50-х годов нынешнего столетия. Вполне вероятно, что ареал распространения родовых склепов — кладбищ был гораздо шире, о чем говорили и говорят повсеместно в горных районах Таджикистана. Вероятно, с переходом к захоронениям в одиночных могилах «родовые», «семейные» усыпальницы преобразовались в родовые участки на кладбище. Таким образом, фамильные подземные склепы и родовые участки связаны генетически. Склепные погребальные сооружения исследователи относят к зороастрийским традициям погребения, когда очищенные кости от плоти обязательно (Снесарев, 1960; Поляков, Черных, 1975, с. 278, 279). С доисламскими верованиями связаны и боязнь осквернить землю, поэтому в склепах имелась суфа, которая, как и земля, посыпалась мелкой галькой, и наблюдалось «складывание в общую кучу костей».

Уже говорилось о том, что у горных таджиков считалось обязательным хоронить умершего на его родовом кладбище «хокдо

ни падарши» — отцовское кладбище (Рахимов, 1953, с. 123), и соблюдалось это правило неукоснительно. Несомненно, традиция захоронения на родовом участке, кладбище представляет собой вариант общино-родовых отношений, согласно которым умерший и в загробном мире должен быть в своем роду.

В кишлаках и районах Южного Таджикистана могилы копают родственники покойного или односельчане. Профессионалов-гуркобов, как это принято в Ура-Тюбе, Хорезме, Бухаре, здесь нет. В горных кишлаках Памира, Ягноба, Каратегина, Дарваза, Шурбада, Сарихосара, Давлятабада, Дашти-Джума истари было принято копать могилу сообща. Обычно шло все взрослое мужское население кишлака. Традиция эта была настолько сильна, что и теперь, переселившись в низинные хлопководческие районы, многие ее соблюдают. Рытье могилы считается делом богоугодным, полезным, очищающим копающего от грехов; чем больше выкопает человек могил, тем меньше остается у него грехов.

Единицей измерения для копающего служит шаг «кадам», пядь «вачаб», длина ноги «кади поз», длина руки «кади даст», локоть «орипя», рост «кад», но если возникли сомнения, ею становилась палка, которой обмеряли покойника — ченчу, кядчу. Отмечу, что эти же народные меры применяются и в северных районах республики, в том числе и профессионалами-гуркобами.

Народные меры нашли отражение в недобрых пожеланиях. Например, «каварта ба кади пом канум» — «вырыть мне тебе могилу в рост моей ноги» или «кадта вачаб кинум» — «смерть мне дай в рост твоей ноги» или «кадта вачаб кинум» — «смерть мне дай в рост твоей ноги» или «кадта вачаб кинум» — «смерть мне дай в рост твоей ноги», что в обоих случаях обозначает пожелание смерти.

Могилу называют «манзил», «хонан кйемат», «хок», «гур», «кабри», «лахад», «шак». В разговоре, описывая каждый вариант могилы, информаторы употребляли еще вторые «добавочные» термины. Например, «гури шомаки или шоми» — сирийская могила, «кабри лахади» — могила с лахадом (катакомбой), «гури чуви или тахтаги» — деревянная могила (имея в виду деревянное перекрытие), «гури расми» или «одда», «гури ёрма» и т. д. При этом одно и то же название, как это увидим ниже, применяли к разным по устройству могилам. Это говорит о том, что термины сами по себе не могут быть критерием при сборе полевого материала, его описании, а главное, при определении ареалов могил.

Мною зафиксирован ряд вариантов могил. Следуя типологии, принятой в этнографической литературе и приводимой А. К. Писарчик в работе «Таджики Каратегина и Дарваза» (Писарчик, 1976, с. 143, 144), они подразделены на однокамерные могилы типа грунтовой ямы и двухкамерные могилы гобдоного и катакомбного типа.

Однокамерные могилы с каменным перекрытием. Вариант Прямоугольная яма, длина которой равна росту покойника (как махит) плюс 20 см (як вачаб). Глубина ее небольшая, примерно 1 м (4—5 вачаб). Ширина могилы тоже небольшая, примерно 60—80 см. Все четыре стороны могилы выкладываются камнем. Все могилы перекрыты одной или двумя каменными плитами — «та тасанг», «товасанг», на которую холмиком насыпается выбранный при копании земля. Такая могила бывала в кк. Сарн-Гор, Давона-Ходжа, Нова, Хавза, Лянгар, Хазратн Имом бив. Дагхт, Джумского района, в Ягнобе, на Памире. В к. Егид (Дарваз) каменные стенки в могиле выступали над могилой на 0,5 м. Камни, употребляемые для могилы, называли «санги сагоч» (Писарчик, 1976, с. 145), «санги обя». Называют могилу «манзили шомаки», «гури шомаки» — «сирийская могила». Обычно «сирийской» называют двухкамерную могилу с погребальной камерой в виде каменной комбы. Если бы не знать устройства могилы, название само по себе вводит в заблуждение.

Вариант 2 очень близок по устройству к вышеописанному. Могила также представляет прямоугольную яму, у которой ширина в верхней части равна примерно 1 м — 1 м 20 см (5—6 ваджаб), к низу сужалась на 20 см (як ваджаб). Однако камнем были наложены только длинные стены. Верх могилы не полностью закрывали одной каменной плитой тахтасанг. Оставлялось отверстие, через которое вносилось тело умершего. Положив тело, отверстие закрывали второй небольшой плитой. Этот вариант зафиксирован в к. Боло-Дара бивш. Дагхтджумского района (Кулябской области), в кишлаках Ризвай, Курговал, Калан Хумб, Ушкар, Хаккарф, Яхак, Юе, Яхч, Сангдевол, Нушор (Писарчик, 1976, с. 145) (Каратегин, Дарваз). Называли ее «гури лахадн — могила с лахадом». Здесь также название могилы «гури лахадн» вводит в заблуждение, если не знать устройства могилы.

Однокамерные могилы с деревянным перекрытием. Вариант Прямоугольная яма, длиной в рост умершего, шириной 1—1,5 (4—5 ваджаб). Глубина ее для мужчин — по грудь, для женщин — по мочку уха копающего. В полу ямы, отступив от краев на 20 см (як ваджаб), рыли погребальную камеру глубиной в рост сидящего на ее полу человека, шириной около 80 см (4 фаджаб). В четырех углах погребальной камеры вбивали по столбу. Положив тело, верх перекрывали продольно уложенными горбылями так, чтобы концы горбылей приходились на составленные края полочки. Поверх перекрытия клали солому — «кахдарза», затем землю, выбранную при рытье могилы. Называли «манзили чувэй», «гури чувэй» — деревянная могила (к. Тиён Ховалингского района). Подобные могилы с щелью, но без столбов, зафиксированы

по Каратегину, «гури форен» (к. Лайоба, Гармский район), «гури чарма» (к. Майдон Терак, Чайланг Джиргатайского района), кк. Тегерми, Каланак, Сафедорон, Навди (Каратегин, Дарваз) (Писарчик, 1976, с. 144—145), к. Сайрон, Таи-Камар, Хакким, к. Амоихона Сурхандарьинской области, к. Ниязбек (под Капибадамом). Он же отмечен С. П. Поляковым для Туркмении (Поляков, 1973, с. 23).

Перекрытие делали продольное и поперечное из арчевых, боровых и тутовых горбылей.

Вариант 4. Прямоугольная яма, глубиной в рост стоящего человека с поднятой вверх рукой. Длинная западная сторона ее выкладывалась камнем только на 20—30 см от пола, а противоположная — на всю высоту. Перекрытие делали поперечное из горбылей, один конец которых приходился поверх высокой каменной стены, другой — поверх противоположной невысокой. Получалась односкатная крыша. Поверх крыши клали солому или пласты дерна, а затем насыпали холмиком землю. Торцовые стены могилы также выложены камнем. Этот вариант могилы бытовал в кишлаке Порвор (юго-восток Кулябской области) до 50-х годов и описан со слов уроженца этих мест Мадерова Магнне, 1909 г. рождения (таджик).

В этом же кишлаке в 1974 г. зафиксирован вариант, несколько отличающийся от описанного, который условно обозначу 4а.

Вариант 4а. Копалась прямоугольная яма, длиной 2,5 м, глубина независимо от пола умершего, равна росту стоящего могильщика с вытянутой вверх рукой, ширина примерно 1,5 м. У торцовых стен камеры вбивали по толстому бревну — «чуби гафс». Бревно, приходившееся в изголовье умершего, возвышалось над краем могилы на 10—15 см, бревно же в ногах было вровень с краем могилы. На эти бревна клали концы двух горбылей (плах), которыми перекрывали могилу, так что получался наклонный настил; как объяснил могильщик из к. Иол Бегмат Одинаев, перекрытие могилы делали, как и в жилдом доме. Поверх горбылей клали солому, дерн, траву. Этот вариант могилы зарегистрирован для кишлаков Пораор и Анджиров бивш. Дагхтджумского района Кулябской области. В кишлаках Сарн-Хасорского района бытовала могила, где столбы вбивались вдоль торцовых стенок до уровня дневной поверхности. Называли могилу — «манзили шомн» — «сирийская могила».

Вариант 5. Прямоугольная яма глубиной для мужчин по грудь, для женщин — по мочку уха. Ширина могилы около 1 м в верхней части (по глубине могилы), в нижней у пола она немного уже, так, чтобы поместилось только тело. В торцовых или продольных (бытовали оба варианта) стенах оставляли полочку — «марза»,

«синчак», «сарик» — шириной 20 см. На эти полочки клали на горбылей, которыми перекрывали могилу. Поверх горбылей так же как и в других случаях, клали солому, затем землю. Этот вариант могилы зафиксирован у таджиков кк. Умаргашт, Нисари-Хасорского района, Чукурак, Дороби, Новобод Ховалингского района, Баландсево Бальджуанского района, Себи бывш. Даштиджумского района (Кулябской области). Называли могилу деревянной «гури चुви». В кк. Навди, Оби-Лурд, Халка Пильдон (Каратегин) называли «гури одди», «гури ростакй», «гури चुви», «гури чокак» (Писарчик, 1976, с. 145). В к. Аскалов «гури одди барон омма», в Ок-Су — «гури чармагн», к. Равшан Хант, Сари-Шухон, к. Муджихарф (Каратегин), к. Деган, кк. Дхана, Пугуе, Зимчурду (устье р. Варзоб), к. Кизил-Калъа Искусский район, к. Птопкул Балх Шаартузский район (Курган-Тюбинская область), в Ленинабадской области — Ашт, Пунук, Кумыш-Кургон.

Вариант 6. Прямоугольная яма, по длине равная росту умершего, шириной около 80 см (чор вачаб). Глубина ее небольшая, сидящий на полу могильщик. Затем в верхней части одной длинной стороны делали полочку — «марза». Палки для перекрытия одним концом упирались в эту полочку, другим — в пол меры. Поверх палок клали солому. Этот вариант зафиксирован в к. Чашман-Гул Муминабадского района (Кулябская область) у таджиков. Называли ее «манзили тахтаги» — могила из досок.

Вариант 7. Прямоугольная яма глубиной для мужчин по плечу женщины по мочку уха. Длина могильной ямы чуть больше, чем умершего, ширина примерно 1 м. Вдоль продольных сторон ямы вбивали по три столба — в углах и в середине. Поверх столбов клали по горбылю с каждой стороны и таким образом сужалась примерно на 20 см. Верх ямы закрывал поперечно ложеными жердями, затем закрывали соломой и землей. Этот вариант бытовал в к. Джавашт быв. Муминабадского района (Кулябская область). В кишлаках Чильдухтарон, Дуоба, Душабча этого же района бытовала могила с небольшим отличием: горбыли поверх и вдоль столбов не клались.

Вариант 8. Прямоугольная яма, длина которой соответствовала росту покойника, глубина в зависимости от пола: мужчинам — по пояс, женщинам — по грудь копящего. Ширина могилы примерно 80 см (4 ваджаб). Торцовые стены камеры выкладывались камнем. Камни брали любого размера, но обращенная внутрь могилы поверхность их должна быть гладкой. Могилу, закрытую плахой, обкладывали по краям камнями в один ряд, а затем середину очерчивали камнями овала насыпали землю. Такая могила зафиксирована в к. Шугноу бывш. Ховалингского района

Аналогична ей могила к. Тальбар, только здесь камнями обкладывали весь могильный холмик (Кулябская область).

Перекрытия могил делали из арчевых, тутовых, ореховых горбылей. В кишлаках Сари-Хосора и Ховалинга, Каратегина горбыли и плахи заготавливали летом в горах, где были арчевые рощи. Срубив большое дерево, ствол его разделяли на две плахи, обрабатывали и только потом привозили домой. Обычно плаха имелась в каждой семье, но если в нужный момент ее не оказывалось, то можно было одолжить у соседей. Тутовые, ореховые заготовки делали из деревьев своего сада — «дыстнели хыд». Поверх горбылей клали камыш, дерн, солому и только потом холмиком («стурбат») насыпали землю.

Однокамерные могилы информаторы называли традиционными, дедовскими «манзили боваги». Представители старшего поколения в Каратегине, Кулябе, Курган-Тюбе (уроженцы Дарваза), Сурхандарье, Аште, Пунуке во время беседы подчеркивали, что раньше в родных местах они всегда хоронили умерших в «дедовских» однокамерных могилах.

Из изложенного об однокамерных могилах Южного Таджикистана можно сделать следующие выводы. Во-первых, что они были распространены на всей территории таджикской оседлости (Куляб, Западный Памир, Ягнуб, Дарваз, Зеравшан, Ашт, Пунук, Кургонча, Амонхона). Оговорю, что жители кишлаков Аштского и Байсунского районов сохранили предания о том, что их предки — выходцы из Каратегина, Дарваза. Во-вторых, однокамерные могилы — традиционные «боваги» — в последние десятилетия начали вытесняться двухкамерными могилами, о которых речь пойдет ниже. Еще М. С. Андреев будучи в Ягнубе в 20-х годах и описывая тамошнюю могилу, писал: «...могила, имеющая боковую впадину — «лахад» и называемые «шоми» (сирийские), встречаются только в Гиссаре» (Андреев, 1970, с. 132) (подчеркнуто мною — Н. Б.). Следует отметить, что жители горных кишлаков, переселившиеся в низинные хлопководческие районы, перешли к захоронению в двухкамерных могилах.

Двухкамерные могилы. На территории Таджикистана зарегистрированы два варианта двухкамерных могил и один вариант могилы с четырьмя подбоями.

Вариант 1. Двухкамерная могила с погребальной камерой казаконного типа представляла собой впускную яму (дромос) длиной 2,5 м. Глубина ее равна росту человека-могильщика как для женщин, так и для мужчин. Ширина равна 1,30—1,50 м. Впускная яма называлась «долон», «ширдон», «айвон», «нешток». В боко-

вой западной стене этой ямы делалось овальное отверстие — проход «дари хона», «дари лахад», за которым параллельно впускной яме копались вторая погребальная камера — «хона», «лахад», на которой на 30—40 см ниже пола впускной камеры. Высота лахада для мужчин равна росту стоящего на одном колене могильщика, для женщины — стоящего на одном колене могильщика, выгнутой вверх рукой. Ширина лахада определялась так: могильщик вставал на одно колено, а вторую ногу вытягивал в сторону, расстояние между коленом согнутой ноги и носком вытянутой — есть ширина лахада, которая в среднем равна 1,30 м. Отверстие «дари хона», «дари лахад», соединяющее обе камеры, роется так, чтобы оно находилось на уровне грудной клетки положенного в могилу покойника. Ширина и высота этого отверстия 50—80 см, в нем должен поместиться человек, копающий могилу. Покойника кладут на спину головой к северу, ногами к югу. Поместив тело, отверстие закладывали комками земли — кулах или кусками дерева. Затем впускную яму засыпали землей, вынутой при рытье обеих камер. Могила называется «гури лахад» — могила с лахадом; она зарегистрирована в к. Иол Чубекского района, к. С. Федоб Шуробадского района, к. Дашти-Джум (Кулябская область). Этот вариант могилы стали делать с послевоенных годов в прошлом умерших здесь хоронили в однокамерных могилах.

Несколько по-иному обмеряли погребальную камеру аналогичной могилы в Ховалинге (к. Зардуваки). Чтобы получить ширину камеры, могильщик садился на пол лахада и руки упирались бока, разводя локти в стороны, высота же определялась высотой сидящего на полу могильщика, причем следили, чтобы голова доставала свода. Называли могилу — «гури шом» — сирийская могила.

В к. Бодонту (б. Даштиджумский район Кулябской области) глубина впускной камеры равнялась росту могильщика, умерший — мужчина, для женщины — росту могильщика с выгнутой вверх рукой.

В колхозе им. Шаталова, что расположен недалеко от г. Кобу как и в самом городе, могила такая же, но здесь под руководством клалки квадратный кусок земли, называемый «тагса» (бука, подушка) или «борик» (бука, тонкий). В западной стене погребальной камеры делалась ниша — «токча», куда клалась мажжу с готовыми ответами ангелам-опрошителям — джавома. Жители колхоза им. Шаталова — таджики, в основном переселенцы из кишлака Теболой. Могила с палочкой «токча» копают в Орджоникидзебадском кишлаке Анатуруш. Чаше же булку с ответами «чавобнома», «гувохнома» вставляют в расщелинную палочку, а палочку втыкают в пол погребальной камеры

над» у головы умершего так, чтобы лицо, обращенное на запад (на Мекку), видело и готовые ответы ангелам Мункару и Накиру.

Разновидностью этого варианта является двухкамерная могила, где длина обеих камер равна росту покойника плюс 20 см. К обоим концам плахи — качду, которой измеряют рост умершего, прибавляли по 10 см — «як мушт» — буква по кулаку. Глубина впускной камеры для мужчин — по плечи, для женщин — до мочки уха, ширина равна 1—1,5 м. В западной стене этой камеры, отступив от угла правой торцовой стенки внутрь ямы на 10 см («стор ангишт» — четыре пальца), роют отверстие — проход (дари лахад) во вторую камеру (лахад). Ширина погребальной камеры равна 1 м. Высота ее в изголовье равна росту стоящего на коленях могильщика, а к ногам снижается настолько, что помещаются там только ноги умершего. Отверстие закладывают дервом, кусками дерева. Описанная разновидность могилы бытует у белуджей (г. Куляб), семизов, кесамиров (к. Туту Кулябской области), тюрк (к. Теболой, к. Мисгарон Кулябской области).

Надо отметить, что у первого варианта двухкамерной могилы вариации (с небольшими изменениями) не исчерпываются описанными выше, мы привели только несколько. Этот вариант могилы на сегодняшний день более распространен в равнинной части как Южного, так и Северного Таджикистана. Он зафиксирован во всех районных центрах Кулябской и Кургантобинской областей, Душанбе, Ура-Тюбе, Байсуне.

Несколько подробнее останавлиюсь на описании могилы таджиков-ургутцев, проживающих в Душанбе. Она по своему устройству идентична двухкамерной могиле Байсуна. Длина впускной ямы 2 м 20 см, ширина примерно 1,30—1,40 м. В полу этой камеры у западной стены копали яму «сур», диаметр которой 60 см. Затем могильщик углублял яму до 1,60 м, и только после этого ее удлинит и расширял. Таким образом, получалась погребальная камера «сур», глубина которой в общем равнялась 3 м—1,40 м, глубина впускной камеры палочка глубина погребальной камеры 1,60 м.

Этнографическая литература сообщает о бытовании двухкамерных могил катакомбного типа не только у таджиков, но и у этнографической группы ираны (Люшкевич, 1971, с. 57), каракалпачков (Есбергенев, 1963, с. 93), туркмен (Овезбердиев, 1963, с. 186), киргизов (Баялиева, 1972, с. 81—82). В основном устройством приводимых авторами могил одинаковое (две камеры, соединенные отверстием), за исключением незначительных различий, касающихся размеров могильной глубины. Примечательно, что

глубина могилы у туркмен, по данным К. Овезбердыева, равна 3 м, как и в описанных вариантах (Овезбердыев, 1963, с. 186).

Вариант 2. Двухкамерная могила с погребальной камерой в виде подбойной ниши, открытой по всей длине (Кулябская область). Копали впускную яму длиной в рост умершего (покойника обмеряли палкой — каччу) и в западной стене ее у самой пола, вдоль всей стены рыли подбой — «чарака», «чарик». Высота подбоя 60 см, ширина 1,5 м, длина равна длине впускной ямы, т. е. подбой копали на одном уровне с полом впускной ямы (Эш-Дара бывш. Даштидажумского района) или глубже — на 40–50 см (к. Сарп-Чашма — белуджи, колхоз им. Назарова — ханра, к. Джангалбоши — джугни). В к. Кодара Шурабадского района ширина подбоя в северной части (в изголовье) могилы равна 1 м, в южной — у ног — около 50 см. Закрывали подбой палками или каменной плитой — тахсант.

Могила с погребальной камерой в виде подбойной ниши на территории Таджикистана зафиксирована в Исфаре, Канибадате, кишлаках Ворух, Чорку. В отличие от кулябского варианта в фаринской глубина впускной камеры равна 70–80 см, а погребальная камера находится не на уровне пола, как в кулябском варианте № 2, а углублена на 1,5 м. Общая глубина могилы таким образом равна 2,5 м. Подбой закрывают вертикально поставленными сырцовыми кирпичами большого формата (60 × 25 × 10) специально изготавливаемыми для этой цели.

За пределами Таджикистана, по Средней Азии, двухкамерная могила отмечена у белуджей, каракалпаков, киргизов (Гафферберг, 1975, с. 238; Есбергенов, 1963, с. 98; Баялиева, 1972, с. 8).

Двухкамерная могила с четырьмя подбоями. (Рис. 3). Обозначено сообщение о могиле с четырьмя подбоями. По две каждой длинной стороне и два яруса: внизу могильной ямы — уровень пола и сверху — ближе к дневной поверхности. Подбой закрывали горизонтально уложенными горбылями. Эти могилы редки во время эпидемий, в годы голода, когда смертность была высокой и в день хоронили по несколько человек. Сообщение для Кулябской области пока единичное. Описание могилы с двумя подбоями по Исфаре находим в статье Н. Н. Ершова «Памятники и помники таджиков Исфары» (Ершов, 1985, с. 48–54).

Детские могилы. На территории Южного Таджикистана зафиксировано три варианта (в зависимости от возраста умершего) детских могил. Все они относятся к типу двухкамерных, хотя кое-кое определение может быть дано лишь условно.

Вариант 1. В земле делали небольшое углубление, в западной стене которого по росту умершего ребенка копали подбой — мекобанд. В этот подбой клали тело и, закрывая подбой, засы-

пали углубление землей. Называют такую могилку манзили чарни. Хоронят в них мертворожденных детей.

Вариант 2. Копались впускная камера такого размера, чтобы могильщику было удобно рыть, длина примерно 1 м, ширина около 80 см, глубина 1 м. В западной стороне ямы копали погребальную камеру, соответственно росту умершего. Открытую сторону погребальной камеры закрывали горбылем. Эти могилы называют манзили шоми (сирийская могила), в них хоронили детей до 7–9 лет.

Детей, достигших половой зрелости, хоронили в могилы, таких же, как и для взрослых. Мною была обмерена двухкамерная могила катакомбного типа, аналогичная варианту 1, подготовленная для мальчика-рогца из к. Сафедоб быв. Чубекского района. Информатор Касым Насимов объяснил, что в двухкамерных могилах они стали погребать умерших с тех пор, как переселились из Шурабада. Обращала на себя внимание тщательность и аккуратность обмеренной могилы. Выделяясь среди окружающего населения своим диалектом и некоторыми обычаями, не принятыми у населения низинных районов, рогцы очень старательно выполняли новые для себя обычаи.

Вариант 3. Длинные стороны впускной ямы, обмеренной могилы были равны 1,80 м, торцовые — 1,20 м, глубина — 1,60 м. Затем было отверстие во вторую погребальную камеру. Ширина прохода 60 см, высота 80 см. Погребальная камера была параллельна впускной, но пол ее ниже на 40 см. Сводчатый потолок погребальной камеры к южной стороне (к ногам) постепенно снижался. Рогцы, отверстие-проход называют «мури» — термин, применяемый к сводчатым отверстиям в жилище; погребальную камеру — «рубичек», «рубича» — «хечан руба» (лысья нора).

Рассмотрены варианты двухкамерных и однокамерных могил на территории Таджикистана и сопредельного района Узб. ССР — Сурхандарьинской области. Из материалов выявилось, что традиционными, первичными могилами у таджиков Южного Таджикистана были однокамерные могилы, которые копались не профессионалами-могильщиками, а всеми членами (мужчинами) данной сельской общины.

Двухкамерные могилы катакомбного и подбойного типа были распространены у таджиков низинных районов и у представителей других этнических групп, таких как локайды, семизы, хесамиры, горк, хазора, белуджи — центральные и юго-западные районы исследуемой области. Причем у хазора и белуджей преобладали двухкамерные могилы подбойного типа.

В последние десятилетия в Каратегине, Дарвазе, Кулябской области у всех переселенцев горных районов Курган-Тюбинской

области однокамерные могилы интенсивно вытесняются двухкамерными и их ареал расширяется. Главная причина происходящей смены типов могил — взаимодействие различных этнических групп и влияние духонства, которое рекомендует, ссылаясь якобы «большую полезность» для умершего, устройства двухкамерной могилы. Аналогичная картина наблюдается не только в Южном Таджикистане, но и в Северном.

Остановлюсь на народных представлениях, связанных с сооружением могилы. Прежде всего, это сознание того, что умершего строят жилище для загробного «споживания». Обычно говорят о человеке три места — хона, гур, киёмат. Дом вечности («хон киёмат») — это могила. Отражением этих представлений является и одинаковая терминология, применяемая как к жилищу, так и к могиле — хона, долов, айвон, дари хона, мури, оштон, и строительные материалы, используемые для возведения жилища. Применение тех или иных материалов зависело от географической среды. Это очень хорошо прослеживается на примере однокамерных могил. В горных кишлаках (кишлаки юго-восточной части Кулябской области, Памир, Дарваз, Ягноб), где почва каменная, как и в строительстве жилища, так и в устройстве могилы использовалась камень. В кишлаках, богатых лесом, использовали дерево (Сари-Хасор, Даштиджумские и Бальджуанские кишлаки, некоторые кишлаки Дарваза и Каратегина, Верхний Зеравшан). Так же, как и в жилище, могильные перекрытия поверх камней и бревен накрывались соломой, камышом, сеном и только потом землей.

Этнографические сведения о могилах таджиков имеются в работах ряда авторов как дореволюционных, так и советских (Oulfsen, 1904, с. 150, 151; Андреев и Половцов, 1911, с. 17; Андреев, 1952, с. 189, 190; 1970, с. 132; Рахимов, 1953, с. 120; Пешерева, 1955, с. 190—194; Троицкая, 1971, с. 239; Писарчик, 1976, с. 142—143). Археологические же данные могильников Южного Таджикистана кушанского периода подробно освещены в работах Литвинского (Литвинский, 1983, с. 81—123), Б. А. Литвинского и А. В. Седова — «Культы и ритуалы Кушанской Бактрии». Исследователи пишут «об удивительном сходстве конструкций могильных сооружений на кладбищах современного населения северной Бактрии — Тохиристана» (Литвинский, Седов, 1984, с. 107).

Погребальные носилки и управление дождем с помощью падок погребальных носилок. После всех вышеописанных процедур наступает время выноса тела из дома и его в гребеня на кладбище. У горных таджиков Южного Таджикистана, как и у других народов Средней Азии, тела умерших

переносились на кладбище на погребальных носилках, называемых «эзия», «шоту» (лестница), «тобут» (араб. саркофаг, гроб). Для каждого умершего изготавливали отдельные носилки. Делались они в виде лестницы с нечетным количеством перекладки, которые крепились с продольными жердями прутьями (шова). Носилки изготавливали из любого дерева, но лучшим считалась ива (бед) (Тошматов, 1985, с. 64—69) (Рис. 1). Дерево должно было быть из сада умершего, посаженное им самим (дыстинели худ) или его родственниками.

Кроме того, для умерших молодыми делали особые носилки типа детской колыбели (Рис. 2). Они отличались от вышеописанных тем, что в изголовье и в ногах остова-лестницы укреплялись дужки из прутьев, которые соединялись сверху перекладкой. В Кабадиане их делали без перекладки, а количество поперечных дужек доходило до 9—11, в зависимости от длины погребальных носилок. На Западном Памире к обычной лестнице привязывали три поперечных прутка, которые затем оставляют на могилке, возвращая обратно в село лестницу. В Дашти-Джуме, Кабадиане (таджики, арабы), как и Дарвазе (Писарчик, 1976, с. 139), погребальные носилки в виде колыбели делали для всех умерших, независимо от возраста, за исключением маленьких детей. В к. Дашти-Джум, Иол, Порвор их называли «говорак», в к. Сафедоб (таджики-рогцы) — «говорек», в Кулябе, Муминабаде, Чубеке, Ховалинге, Дангаре — «гавхора», Вахше (Уроженцы Вахно) — «гиворан ноз», Кабадиане — «гавхора», «гавхоран ноз» (таджики), «хама» (арабы). По данным М. Рахимова, в Муминабаде (как и в Ваиче, Каратегине, Дарвазе) их называли «говоран ноз» — «колыбель неги» (Рахимов, 1953, с. 120; Розенфельд, 1974, с. 251; Писарчик, 1976, с. 139). Однако следует отметить, что погребальные носилки типа колыбели бытовали и в Северном Таджикистане (см. рис. 3). На фресках Пенджикента, домуслеманскому памятнику Средней Азии (Беленицкий, 1954), центральное место в сцене оплакивания занимает погребальное сооружение с балдахном, напоминающее «колыбель неги». На сходство впервые обратила внимание А. З. Розенфельд. Она резонно считает, что «колыбель неги» сохранилась в погребальном обряде горных таджиков как «пережиток глубокой старины» (Розенфельд, 1974, с. 251). Ю. А. Рапопорт пишет об осуарии в форме цилиндра, «горизонтально расположенного на четырех ножках», корпус которого опоясывают три налезных жгута. Автор справедливо считает, что подобная форма осуария изображает погребальные носилки с телом. Правомерно его сопоставление с погребальными носилками именно типа колыбели, так как по форме они идентичны (Рапопорт, 1971, с. 96).

Обычно на носилки клали новый или чистый тюфячок (курпача). Положив тело, покрывали его вышитым платком, платками тканями (для женщин); если умерший — мужчина, то обязательно и халатом. Особенно тщательно украшали носилки типа колыбели. Как говорят информаторы, их накрывали цветными «хафранг» (бука, семицветными) тканями, красными вышитыми «нашини» платками, узорными платками «гульбасть», личными вещами из одежды умершего, привешивали ожерелье из косточек хурмы «хамели хурмо». Ткани на кладбище раздавали как «пешнамоз» — вознаграждение за прочтение молитвы по умершему, а одежду и тюфячок приносили домой и на три дня оставляли во дворе, чтобы они очистились от «черноты», не были опасными для живых.

Как было сказано, таджики считали обязательным хоронить умерших на родовом кладбище. По этой причине иногда приходилось преодолевать большие расстояния, и тогда умерших перевозили на лошадях. Для этого к спинам двух лошадей, стоящих одна вслед за другой, — (скупяк), прилаживали две длинные палки. Затем на палки клали носилки с телом и крепко привязывали. Под тело, чтобы предохранить его разложение, настилали большое количество мяты — своего рода бальзамирование. Известны случаи, когда перенос тела на родовое кладбище занимал несколько дней. Если это приходилось на лето, то тело бальзамировали следующим образом. Разрезав живот, вынимали внутренности, а освобожденную полость набивали травами — райхоном (базилик), мятой или ветками арчи. Первым исследователем, писавшим о бальзамировании трупов базиликом («райхоном»), был М. С. Андреев, который отмечал, что в прошлом это практиковалось по всей Средней Азии и поэтому в гробницах Тимура и Тимуридов обнаружено большое количество сухого базилика (Андреев, 1949, с. 15, 16). Несмотря на все эти сложности, обычай переноса тела на родовое кладбище соблюдался неукоснительно и не только таджиками, но и другими народами (Баялиева, 1972, с. 85, 86; Шаннизов, 1964, с. 154; Седловская, 1973, с. 31). В нем отразились представления человека о том, что душа умершего должна воссоединиться в потустороннем мире с душами своих предков, «стремлением угодить душе умершего, а также душам умерших предков» (Андреев, 1949, с. 13). В противном случае, живые родственники лишаются их покровительства и защиты.

Подосновой этих верований и действий является представление о том, что в момент смерти человек выключается из родового коллектива, происходит нарушение мирового порядка. Захороне-

³⁰ Сведения о бальзамировании покойников в Каратаге имеются и в рукописи работы Н. Н. Ершова «Ремесла Каратага». Но, к сожалению, в изданной в 1984 г. книге они не отражены.

ние же на родовом кладбище восстанавливает его, ибо вновь включает покойника в ту ветвь рода, которую образуют все ее покойные члены и которая разными путями неразрывно связана с коллективом живых членов соцуума.

Погребальные носилки оставляли на могильном холмике «турбат», как собственность умершего. Брать их или возвращать в кишлак запрещалось, так как, по народным представлениям, это вызвало бы большую смертность. По словам информаторов, где-то лет десять назад в некоторых кишлаках было введено новшество — хоронить умерших одними носилками и хранить их в мечети. Но очень скоро пришлось отказаться от нововведения, якобы из-за увеличившейся смертности. Носилки, как и прежде, оставляли на могиле. У носилок типа колыбели снимали боковые дужки, перекалавину и втыкали их в землю (затем поливали), остов же (лестницу) оставляли неразобранным. Очень часто свежесрезанные ветви принимали, пускали листочки, и это считалось хорошим признаком. По народным представлениям таджиков, жизнь умершего продолжается в новом качестве в виде дерева. «Савзши» — «зазеленел» говорят в таких случаях. Аналогичное представление отмечено и у таджиков Канибадама (Писарчик, 1976, с. 189, прим. 132).

Представления эти входят в комплекс народных анимистических верований, рассмотренных в предыдущих разделах. К сказанному для большей ясности необходимо добавить и следующее — существовал цикл представлений, имевших первоначально и тоtemическую окраску, о воплощении человека (и животного) в дереве — они были очень широко распространены у индоевропейских народов, в том числе и у индоиранцев» (Литвинский, 1981, с. 106, 107, 111, 112).

По сообщениям моих информаторов из к. Тиен Ховалингского района, они слышали от своих дедов и отцов, что в прошлом умерших переносили и хоронили в «гробах» (кунда). Изготавливали гроб из ствола большого тутового дерева. Ствол разрубали по длине на две половины, затем из каждой вычищали сердцевину, получалась колода. В одну половину укладывали тело, другой прикрывали.

Имеющаяся этнографическая литература и полевые материалы автора показывают, что для Южного Таджикистана — Припамирья (Андреев, 1953, с. 120), Каратегин, Дарваз (Писарчик, 1976, с. 138, 139), Нурек, Орджоникидзебад, Кулябская область, Колхозабад, Яван, Кабадиян (Курган-Тюбинская область) — характерно использование в похоронах погребальных носилок-лестниц, изготавливаемых для каждого умершего в отдельности. Исключение составляют города и некоторые предгорные кишлаки. Здесь носилки общие и хранятся в мечети, как, например, в кишлаке Ка-

лапак (Каратегин) (Писарник, 1976, с. 138, 139). В прошлом, как было сказано, были гробы-колоды. Для сравнения приведем материалы по северному Таджикистану (по полевым записям 1976 и 1978 гг.), где наряду с носилками в виде лестницы бытовали и бытуто носилки типа ящика с открытым или закрытым верхом. Называли их «тобут», «асли чубин» (Верховья Зеравшана) (Троицкая, 1971, с. 239), Ура-Тюбе, Костакоз, Исфара, Чорку) и «мофа» (к. Ворух). Носилки хранились при мечетях каждого квартала или, как писала Е. М. Пещерева (Пещерева, 1954, с. 190—194), на кладбище. В 1976 г. в к. Ворух имелось 12 погребальных носилок, пару из них сторож мечети Хазрати Маълону назвал самыми старыми. Одни были носилки типа лестницы на ножках (рис. 3). В продольных жердях носилок имелось по три отверстия для прутьев, которые укреплялись в виде дужек, если переносил женщину. Этот тип носилок можно видеть на кладбищах Исфара, Ашта. Информаторы делали оговорку, что в настоящее время ими почти не пользуются, заменив их носилками типа ящика с открытым верхом (рис. 4). Вторые внешне напоминали закрытый ящик на ножках с ручками в торцовых стенах (рис. 5). На каждой длинной стороне ящика имелось по три металлических скобы. Две крайние скрепляют ящик с крышкой, третья — декоративная. Информатор крышку назвал «сатра аврат» — скрывающий женщину (из сатр — «скрывание», аврат — «женщина»). Подобные носилки использовались для переноски только женщин.

Наличие большого количества погребальных носилок в городе, селении указывает на то, что в прошлом в северных районах Таджикистана, как и в южных, носилки изготавливались для каждого умершего. Думается, этот обычай связан с тем, что в прошлом носилки, как и многие другие личные вещи, хоронили вместе с умершим. Как известно, ислам не рекомендовал хоронить в гробах (Керимов, 1978, с. 139). Видимо, поэтому с распространением ислама гробы стали использовать только для переноса тела на кладбище. В одних случаях, как указывалось, носилки оставляли на кладбище, в других — хранили в мечетях.

Подтверждением служит и археологический материал по Таджикистану, Б. А. Литвинский на основе обширных археологических материалов (Зеравшанская и Алайская долины, Фергана, Восточный Туркестан), с привлечением этнографического, пишет о существовании в прошлом обычая захоронения в деревянных гробах и колодах (Литвинский, 1972, с. 77 — 81). Имеются указания о захоронении в гробах и в Южном Таджикистане. Так, в Орджоникидзабаде и в Ховалинге, при раскопках средневековых могильников были найдены металлические пластинки и гвозди с остат-

ками дерева (Якубов, 1976, с. 17 — 23; Муллокаядов, 1988, с. 404 — 413).

Ритуал погребения в гробах является реликтом древнего погребального обряда, согласно которому труп может осквернить землю. Гроб делался с целью, во-первых, изолировать землю от скверны, а во-вторых — создать максимальный комфорт для покойника.

За пределами республики оба типа носилок бытовали у узбеков, каракалпаков, туркмен, киргизов, белуджей (Снесарев, 1969, с. 135; Есбергенев, 1963, с. 106; Онезбердыев, 1962, с. 166; Баялиева, 1972, с. 78 — 80; Гафферберг, 1975, с. 235). Однако чаще использовались носилки в виде лестницы. «В Хорезме носилками являлась сколоченная из жердей и палок или брусьев лестница — ланги. Реже употреблялись тобут — деревянные ящик с ручками на коротких ножках. Нередко и его оставляли на кладбище, но чаще тобут находился в общественном пользовании и хранился в мечети» — пишет Г. П. Снесарев (Снесарев, 1969, с. 135).

Упражнение дождем с помощью палок погребальных носилок. У многих народов находящихся на различных ступенях развития человеческого общества как пережиток седой старины, сохранились представления о посредничестве и связи умерших (иногда избранных умерших — святых) с природой (Гольднер, 1939, с. 50, 105; Фрэнгер, 1980, с. 86). У горных таджиков еще совсем недавно бытовали обряды по вызыванию или прекращению дождя, для чего использовали палки с могил «чуви манзил», «чуви маюра». Чтобы вызвать дождь, палки клали в воду, чтобы прекратить — их сжигали в печи — дегдон. Об этом писал и М. Рахимов (Рахимов, 1956, с. 80 — 81). Но имел широкое распространение и более сложный обряд вызывания дождя. Водой обливали деревянную куклу — «ашаглон», «ашагулон», «ашадлон», — которую изготавливали из палок погребальных носилок, обычно лежащих на могильных холмиках. Женщина, которой поручалось проведение обряда, надевала на куклу свое старое платье и в сопровождении детвора, молодежи ходила по домам. В каждом доме она пела куплеты²¹ и просила зерно или муку, из которого готовили блюдо «далда» для всех жителей кишлака. Хозяйка обливала ее водой (Андреев, 1928, с. 166 — 167; Писарник, 1949, с. 88; Рахимов, 1957, с. 210). По окончании обряда куклу бросали в воду и пели: «Ашглон ховай, мағзи сарыш дар овай — ашаглон спит,

²¹ «Ашглон ростина як бор бычмон остига. Галян сабъом қоқ шид майда бирезон боруна. — Правдивая ашаглон, потряси один раз рукавом. Зеленое (проросшее) зерно мое засохло, пролей желтый дождь».

голова ее в воде» (бук. мозги ее головы в воде). В приведенном варианте ашаглон налицо переплетение доисламских воззрений: культ умершего (воздействие умершего на природу посредством намагнивленных палок) и культ богини плодородия и воды Анахиты (символом которой является кукла «ашаглон»). В исследуемом районе археологами были найдены терракотовые изображения этой богини, датируемые II—I в. до н. э. и I—III в. н. э. (Мухитдинов, 1973, с. 11, 12, 21, 22; Якубов, 1983). Обряд вызывания дождя «ашаглон» относится к известным у многих народов мира доисламским праздникам. В Иране проводили обряд с деревянной куклой, или обряд обливания друг друга водой «аблашан», «абризан». В последнем участвовало все население, начиная с шаха (Кисляков, 1973, с. 181—191). В Индии зелеными листьями убирают мальчика «царя дождя» и он в сопровождении друзей ходит по домам. Его окропляют водой, дают сладости, которая по окончании обряда, идет на пиршество (Фрэзер, 1980, с. 84). В Юго-Восточной Европе, процессия детей во главе с девочкой, распевая заклинания о дожде, шла к колодезю и источникам (греки) или просто по деревне (сербы). Девочкой обливали водой и участники процессии, и жители села.

Вывос тела. Носилки с телом первыми поднимали и несли старые люди, взрослые сыновья умершего, а затем поочередно все мужчины, пришедшие на джанозу (панихиду). У таджиков юго-восточных и северных районов Кулябской области, Каратегина, Явана при выносе тела носилки трижды приподнимали над порогом дома (порог почитаем как и столб в доме), а в юго-западных кишлаках Кулябской области, Колхозбаде, Кабадване — их трижды приподнимали на месте, где читают джанозу, или на кладбище — над землей, вынутой при рытье могилы. Информаторы объясняют этот обряд, забыв его былой смысл, как прощание с домом, «поклон умершего земле — мурда хокро сачда кунад» (Писарчик, 1976, с. 139, 187 прим. 106), чтобы покойник никого не потянул за собой, чтобы успокоился — «хотируш чам шава». По шариазу, трехкратное приподнимание носилки устраивают у могилы. Подходя к ней, замедляют шаг и трижды носилками касаются земли. Исследователь шариаза Г. М. Керимов считает, что это «магический обряд» (Керимов, 1978, с. 52). По моему мнению, он относится к пережиткам древних верований и представлений о земле, как о живом существе (подробнее ниже). Г. П. Снесарев очень верно отметил, что «реликты магии» преобладают в семейно-бытовой обрядности, а в погребально-поминальных «наиболее полно проявляются пережитки анимистических представлений, иногда в весьма примитивных формах» (Снесарев, 1969, с. 108). Обычай трехкратного поднимания носилки известен у таджиков Верхоязы Зеравшана, узбеков, каракалпаков, белуджей,

курдов (Тронцкая, 1971, с. 240; Снесарев, 1969, с. 116; Есбердиев, 1963, с. 273; Гафферберг, 1975, с. 240; Нияткин, 1964, с. 188).

Желающих участвовать в похоронной процессии всегда много, так как бытует представление, что это богоугодное дело, очищающее каждого от грехов.

Джаноза. До места, где читается заукойная молитва — джаноза, носилки несут на опущенных вдоль тела руках. И только после совершения панихиды их поднимают на плечи. Джанозу прочитывают недалеко от кладбища на ровной площадке и называют это место — «чанозагох». Большие кишлаки, состоящие из двух-трех гузаров, соответственно имеют два-три джанозагох. В зимний период в горных кишлаках джанозу читают в саду или недалеко от дома умершего, так как учитывается, что старики не в состоянии подняться на холмы, где обычно находится кладбище. Если умерший долго болел и у него могли быть гнойные выделения, то джанозу также устраивали недалеко от дома, боясь, что саван будет испачкан, труп станет ритуально нечистым и необходимо будет совершить повторное обмывание. Важно было, чтобы во время джанозы покойник был ритуально чист, иначе молитва по нему якобы всевышним не принималась. В джанозе принимали участие только мужчины, женщины не допускались. Однако в кишлаках Сарн-Хасора, Дашти-Джума, Шурабада (северные и юго-восточные районы Кулябской области), Припамирья, Дарвазе, Каратегине женщины могли стоять недалеко и наблюдать. В прошлом, как сообщали информаторы старшего поколения, женщины с бубном в руках шли до кладбища. Впереди процессии обычно идет один человек и трижды очень громко кричит: «Салоти чанозан мумини!», тем самым призывал людей на джанозу. По народным представлениям, этот призыв произносился трижды для того, чтобы уверить покойника в том, что он мертв. У покойника якобы после первого призыва гложет одно ухо, после второго — другое, и только после третьего призыва он ничего не воспринимает. Как только собрался народ на панихиду, тело с носилками ставили на землю. Затем начиналась молитва. О джанозе в Кулябской области писал М. Рахимов: «Собравшиеся на молитву стояли неподвижно. Спереди около трупа стоял мулла. Мулла, как и все присутствующие, читал джанозу про себя. В конце молитвы он громко произносил: «аллоху акбару!» — «бог велик». Мулла повторял эти слова три раза, после чего носилки поднимали, несли дальше...» (Рахимов, 1953, с. 123). В дополнение к сказанному М. Рахимовым отмечу, что в отдельных кишлаках джанозу читали не мoulлы, а старики, знающие соответствующие молитвы. Прежде чем начать чтение молитвы, мулла обращался к присутствующим с вопросом — какой был челек умерший? Совершал ли намазы? Если не молился, то, может,

в детстве играл в детскую игру «чапар-чапар», во время которой касался лбом земли, делал ей поклоны — «сармалок накарда». Информаторы считали, что касание лбом земли, поклонение ей, важны не менее, чем молитва. Чтобы понять истоки данного верования, необходимо рассмотреть комплекс представлений о земле. Они занимают большое место во всей похоронной обрядности и говорят о том, что земля воспринимается как живое существо. Выше были приведены некоторые из этих представлений — трехкратное приподнимание носилок, где важно ими коснуться земли, поклониться ей (вероятно, таким образом, землю предупреждают о прибытии нового покойника), Панихида, где выясняется важность касания лбом земли и поклонения ей, как живому существу (прикосновение равнозначно молитве). Еще яснее это отношение к земле отражено в следующих народных представлениях: только хорошего человека земля принимает, плохого же выбрасывает; когда копают могилу для хорошего человека, то земля становится мягкой, податливой. Как говорят, копнув лопатой раз, выгребают земли на две-три лопаты. Это значит, что земля хочет принять покойника в могилу, к земле обращаются с поздравлениями: «мехмонн нав муборак» — букв. «поздравляем с новым гостем».

К земле обращались с просьбой сохранить труп, что делали в случае временного захоронения («амонат мондан») с последующим перенесением тела на родовое кладбище, М. С. Андреев на материалах 1943 г., а позднее М. Рахимов и А. К. Писарчик приводят формулу обращения к земле, где оговаривается и срок, до которого земля должна хранить покойника нетленным. Не как только истекал назначенный срок, «земля прекращала окарауливание тела и последнее начинало разрушаться» (Андреев, 1949, с. 14; Рахимов, 1953, с. 129; Писарчик, 1976, с. 112, 183 (прим. 61)). Ареал бытования этого древнего обычая, по данным М. С. Андреева, — республики Средней Азии, а за ее пределами — Афганистан.

В Шугнане, Файзабаде, говоря об отрицательных свойствах умершего, делают оговорку, «Пусть земля не передаст» — «замин хавар набара» (Писарчик, 1976, с. 183, прим. 61).

Повсеместно считали, что земля не принимает грешника, поэтому его тело долго сохраняется, тогда как у безгрешного тела быстро превращается в прах. Укладывая тело в могилу, землю над которой присутствующие прочитали молитву, рассыпали вокруг тела, насыпали в виде горки у изголовья или один комочек земли клали в саван. Хуфен клал несколько комков земли под саван так, чтобы тело покойника соприкасалось с ними. При этом над каждым комочком трижды произносили «вручаю земле» (Андреев, 1953, с. 191).

Земля может помочь и живому человеку. По народным представлениям таджиков, женщине не следует одной идти на кладбище, так как покойники видят ее обнаженной, и это якобы вызывает у них такой протест, что они с криком поднимаются в могилках и просят защиты всевышнего. Если же необходимость вынуждает женщину идти на кладбище, то она должна, во избежание протеста умерших, взять в руки горсть земли (Кулябская область). Эта горсть якобы прикроет ее наготу в семь слоев одежды, защитит от беды. В приведенном примере прослеживается переплетение древних представлений о земле и женщине. Известно, что у многих народов земного шара на женщин в определенные моменты ее жизни (роды, менструации), накладывалось табу, как на ритуально нечистых. У горных, как и у равнинных, таджиков Южного Таджикистана бытует представление, что женщина вообще (всегда) ритуально нечиста. Поэтому ей нельзя посещать кладбище, мечеть. В данном случае горсть земли прикрывает не только наготу женщины, но и предохраняет ее от возможного возмездия за нарушение табу. Поэтому верующие люди считали необходимым иметь при себе горсточку земли, если предстояло долгое и далекое путешествие.

Вероятно, акт взятия в руки горсти земли должен был символизировать какую-то степень приобщения женщины к земле и к находящемуся в ней миру мертвых. Появлялась сопричастность миру мертвых, что сигналоводило о плодородности женщины для него и делало возможным ее появление на кладбище. К другому (хотя и смежному) кругу верований относится обычай, по которому верующие люди считали необходимым брать с собой горсть земли в предстоящее путешествие. В этом обычае переплелись представления о могуществе Земли, особенно на участке родового коллектива, магико-охранительные представления о том, что человек с землей родового коллектива будет безопасным в пути, так как он не теряет связи с коллективом и его территорией, и обязательно вновь вернется на нее.

Б. А. Литвинский сопоставляя народные представления хуфен с древними ирано-индийскими верованиями, пишет: «в хуфенских народных верованиях пережиточно дошли до нового времени восходящие к эпохе индоиранской общности представления о Матери-Земле, прародительнице всего сущего, в том числе и человека. В ее лоно он возвращается после смерти» (Литвинский, 1981, с. 92, 93). Довольно ясно прослеживаются они и в заключительной церемонии — погребении.

Обряд предания покойника земле. На кладбище с погребальных носилок убирала покрывала, затем снимали тело и с помощью двух пожилых мужчин укладывали его в могилу.

Покойника (мужчину) клали родственники, даже члены семьи, посторонние; покойницу же лишь родственники, причем, предельно чуждые по материнской линии. Если таковых не было, «то один из присутствующих мужчин называл себя нареченным отцом, братом, сыном... и затем укладывал ее в могилу» (Рахимов, 1953, с. 121; Писарчик, 1976, с. 148). Чтобы взгляд постороннего не осквернил умершей, над ней пологом растлали (держа за концы покрывало — чодар. Тело опускают в могилу ногами вперед, если она (могила) двухкамерная, то один из принимавших тело мужчины находится во впускной камере, а другой в погребальной. Ориентировка могилы, как и соответственно трупа, север — юг. Следует заметить, что информаторы иногда говорят и об ориентировке головой на восток «офтоббаромад», но с оговоркой, что это неправильно. При наличии нескольких собеседников, как правило, возникали споры, что не способствовало выяснению истины. Уроженец Джиргаталя (Каратегин), ныне живущий в Шаартузском районе, подчеркнул, что в первые годы переселения находились еще люди, хорошившие умерших, ориентируясь на солнце. Но когда я попыталась уточнить, кто же эти люди, он уклонился от ответа, может быть, из-за отсутствия местного (поселкового) начальства. С большей долей вероятности можно предполагать, что для прошлого времени это естественный вариант ориентации могил. И есть подтверждения тому. Но не имея возможности подробно остановиться на этом вопросе в настоящей работе, отмечу лишь главное. На исследуемой территории был развит культ солнца: это и клятвы солнцем, как у горных, так и у равнинных таджиков (Литвинский, 1975, с. 251—153; 1981, с. 111); и молитва к небесным светилам (Люгофет, 1913, с. 383). По моим материалам, современные таджики, как и другие народы (Литвинский, 1981, с. 93), считают необходимым во время затмения солнца бить в тази и ведра, создавая шум, чтобы высвободить солнце из темноты. Далее, как уже говорилось, у горных таджиков в прошлом было развито подземное склепное захоронение, где кости убирались в ниши, расположенные вдоль стен без какой-либо ориентации. И наконец, старые люди в беседе отождествляют понятие «алипараст», «офтоббараст», «оташпараст».

Положив тело в могилу, один из присутствующих обходит весь с тубеткой или поясным платком, куда каждый высыпает небольшую горсть земли, над которой предварительно прочитал молитву. Эту землю горкой насыпают по обеим сторонам головы покойника, для того, чтобы «земля не раздавила лежащего — замин мурдара начика». Если есть бумага с ответами ангелам-опра-

шывателям чавобнома²², то ее, вставив в расщепленную палочку, выкают в землю у изголовья. Саван освобождают от всех завязок, открывая лицо умершего, затем закладывают отверстие, соединяющее обе камеры, и засыпают впускную яму. Первую лопату земли бросает тот, кто, первый начал рыть могилу. В однокамерной могиле, как было сказано, делали каменное или деревянное перекрытие, затем растлали поверх солому, а потом холмиком насыпали землю. У горных таджиков Южного Таджикистана не делали надгробных памятников в современном понимании. Вероятно, здесь не последнюю роль сыграла и шитская доктрина, запрещающая любую крышу или купол над могилой, как писал Массе (Masse, 1954, с. 88). Обычно на могильных холмиках лежат погребальные носилки, разобранные, целые или воткнутые торчком в насыпь, как это делается по сегодняшний день в к. Газималеке недалеко от Курган-Тюбе. Но чаще всего памятником являются шести — алам из палок погребальных носилок с разнородными наверхнями — куски белой, красной ткани (с вышивкой и без нее), платки, рога животных, чайники, металлические тарелки, вырезанные из дерева фигурки птиц и раскрытой пятерни, каменные ферты в ногах и изголовье. О раскрытой пятерне обычно говорят, что делают это очень уважаемым людям и, как сказали в Ховалинге, она является знаком Али — «спан ишонан Хазрати Али». Ладоны как эмблема шиизма широко распространена в Южном Таджикистане, и об этом писали исследователи, отмечая ее наличие в наскальных рисунках, жилище Припамирья, Каратегина (Бобринский, 1908, с. 113; Писарчик, 1976, с. 192, прим. 165). Пятерня, как и «алам» («азалам»), является одним из основных атрибутов шиитского обряда Шахсей-Вахсей, обряда оплакивания мученической гибели Хосаина, сына Али (Март, 1970). Культ Али «получил развитие в шиизме и особенно в исмаилизме, в котором почитание Али доходит до прямого обожествления, а его образ вытесняет и Мухаммеда, и самого Аллаха» (Сухарева, 1960, с. 15).

После похорон первые три ночи, а в прошлом — сорок ночей, на могиле жгут костер «чирог мекьян», чтобы осветить путь душе умершего. А. К. Писарчик обратила мое внимание, что обычной зажигать костер на могиле с указанной целью имеет большое распространение и зафиксирован в поэме «Песнь о Гайдаре», посвященной на этнографическом материале индейцев (Лонгфелло, 1987, с. 189—190). В этой связи необходимо сказать и о том, что у припамирских и аштских таджиков, по моим записям, на могильный холмик против сердца кладут кремнявый камень «санти чакмоки», видимо, с целью освещения могилы и дороги душам умерших. Кроме того, у всех таджиков первые три утра после похорон ближайшие родственники-мужчины обязаны идти

²² В горах крайне редко заготавливают себе джабоньому. В Каратегине по опросным данным 1977 г., их плещут только начиная с Гарма.

на могилу «хоксалом — приветствовать землю». Придя, читают молитву и трижды зовут умершего по имени. Есть поверье, что после этих призывов человек умирает окончательно.

Рассмотренные народные представления, обычаи и обряды показывают, что внешне мусульманизированные, они «генетически не связаны с исламом» (Литвинский, 1981, с. 116), а относятся к древним доисламским воззрениям и обрядам, «докатившимся до наших дней в очень запутанных и перемешанных народных представлениях» (Андреев, 1915, с. 171).

ГЛАВА II. ДРЕВНИЕ ВЕРОВАНИЯ В ПОСЛЕПОХОРОННЫХ ОБРЯДАХ

Послепохоронные ритуалы составляют значительную и по времени наиболее длительную часть всей погребально-поминальной обрядности — ритуальные очищения, поминальные и траурные циклы. Между собой они тесно взаимосвязаны одним определяющим и освещающим их представлением — необходимостью заботы об усопшем, обеспечение его всем необходимым для благополучного пребывания в потустороннем мире, что в свою очередь якобы является гарантией здравствующих представителей рода. Представление это сконцентрировано и ясно прослеживается особенно в обрядах ритуального очищения основополагающих в послепохоронном периоде.

Ритуальные обряды очищения. У горных таджиков Южного Таджикистана, подобно другим народам Средней Азии, бытует представление о ритуальной нечистоте дома умершего в течение первых трех дней после похорон (Андреев, 1953, с. 196; Рахимов, 1953, с. 124; Писарчик, 1976, с. 156; Баялиева, 1972, с. 66; Карышева, 1986, с. 147). Связано это якобы с мучительным выходом души — чон, материальным проявлением которой, согласно народным верованиям (см. выше), является кровь. Азраил, вынимая душу, приставлял к груди умершего центральный столб дома, чтобы предотвратить конвульсии и выступающая, невидимая глазу кровь разбрызгивалась по всей комнате, делая ритуально нечистым все находящееся в ней (Рахимов, 1953, с. 124). Обычно, предвидя смертельный исход, продукты из комнаты выносили, чтобы позже ими пользоваться, а не выбрасывать. Это неписаное правило неукоснительно соблюдалось, особенно в старом быту, когда жилое помещение состояло из одной комнаты. Кроме того, в старых домах по периметру комнаты прокладывалась балка, не позволяющая будто крови подняться выше (Писарчик, 1976, с. 156). У приамирских таджиков умирающего «оставляют лежать в доме на одном и том же месте, чтобы не увеличивать пространства, занимавшего в доме телом, не подвергать опасности других людей, которые могут потом ложиться на эти места, не очищенные специальным обрядом от веяния над ними смерти» (Андреев, 1953, с. 185). Как следствие этих представлений, членам семьи умершего и ближайшим родственникам запрещалось до совершения очистительных процедур уходить со двора, идти к кому-то в дом, общение с чужими детьми, дабы не перенести свое горе, беду на других. Для того, чтобы снять запреты и вернуться к повседневной жизни, и требовалось провести обряды очищения до-

ма «хонахалоккыни», одежды «сняхшувон», людей «саршувон», котла «дегхалоккыни».

Очистительные процедуры начинали тотчас, как только тело выносили со двора, и продолжали в течение первых дней (времени пребывания души на земле). Поспешность эту объясняют бытующими народными представлениями о возможности возвращения умершего назад, что в свою очередь влечет за собой очередные несчастья «какби мурда дарав (тез) мерубан ки наёя». Также объясняют распространенный в прошлом, а ныне почти исчезнувший обычай, со словами «бало ба пасут — дьявол тебе вслед» бросание камня или выливание воды¹ вслед похоронной процессии. Действия эти совершали не родственники, а хозяйка каждого дома, мимо которого проносили покойника. И это похоже на то, что община в лице покойника изгоняла саму смерть, а родственники накладывала табу, так как они были в контакте с нею. Считается, что любые действия родственников умершего воспринимают как их радость, желание скорее от него избавиться и вследствие этого может ответить мстить, насылая болезни и смерть. Поэтому ритуальным очищением обычно занималась посторонняя дому женщина, та что в обряде искупления грехов забирала пшеницу. Наличие этой женщины, как и мужчины в обряде искупления грехов (стр. 91) людей, добровольно соглашавшихся принять на себя предполагаемую возможную кару, — своего рода «козлы отпущения» — в похоронной обрядности таджиков обязательно. Женщина, разложив и развесив во дворе вынесенные вещи, подметала везде, а мусор, собрав на веени, выносила на улицу и бросала, опять-таки, вслед уходящей похоронной процессии, или в стороне от дома, или в проточную воду, которую, как известно, считают смывающей, уносящей горе и тяжесть. Веени клали вдоль стены обязательно в горизонтальном положении, ставив вертикально опасно — можно, якобы вызвать смертность, что и делают обычно профессионалы-обывальщики на равнине, оставаясь без работы, глубоко веря в действенность метода². В материалах А. К. Писарчика есть запись, что у таджиков к веенку вообще опасное отношение, так как веени рассматривается как вечно кого-то «оплакивающий», вызывающий смерть, потому что он перевязан, «перепоясан», как человек в горе.

¹ Молодая семья (супруги и двое детей) не ужившись с родителями мужа, решила жить отдельно. Когда они выезжали со двора, мать проклиная их, вылила им вслед ведро воды. И здесь, как объясняли мои собеседники, действие совершалось целенаправленно — чтобы узаконяюще никогда не вернуться (1979, Куаиб, уроженцы Сарн-Хасора).

² Сообщение обывальщиков города Ура-Тюбе (1976, 1978 гг.).

В комнате, где лежало тело усопшего (об этом уже говорилось) клали, как его заменитель, камень «санги хурук» и называли это место «гузаргох» — «проход». В Тавиль-Даре клали каменный пест ступки (Рахимов, 1953, с. 115). Если умер старей, всеми уважаемый человек, имеющий большое потомство и вследствие этого воспринимавшийся окружающими как человек богатый «бодавлат», то стремились (прежде чем положить камень) посадить ребенка, чтобы ему передалось долголетие и благодать (баракат) умершего. Здесь, как и на месте обмывания, первые три дня зажигают самодельные свечи, а в Дарвазе горит еще и масляный светильник (Писарчик, 1976, с. 158). По сведениям информаторов, делалось это для духа покойного, чтобы осветить ему путь домой или, как пишет М. Рахимов, «чтобы они светили покойнику на том свете» (Рахимов, 1953, с. 115). В небольшой посуде возжигают благовоние «испанд», «хазор испанд» (рута), которая помимо приятного запаха, согласно народным верованиям, имеет свойство отгонять злых духов, нечисть как чистое священное растение. В Вандже его окружают невесту (Кисляков, 1953, сч 308), а в Вахно руту «привешивают на шею лошади» в качестве оберега от глаза (Андреев, 1899, с. 590). Г. П. Снесарев называет испанд «общепринятым средством охраны от враждебных сил» (Снесарев, 1969, с. 39). Согласно К. А. Иностранцеву, пишет он, «по древнеперсидским верованиям рута считалась одним из древнейших и священнейших созданий» (Снесарев, 1969, с. 39). Рута, как символ чистоты и невинности, применяется в обрядовой практике и у населения, находящегося далеко за пределами исследуемого района, что говорит о распространенности культа этого растения (Курочкин, 1982, с. 146).

Вещи, в том числе туфочки и покрывало с погребальных носилок, возвращенные с кладбища, оставляли во дворе на ночь, чтобы они очистились под лучами небесных светил — звезд, луны. Иногда говорят, что вещи должны висеть до появления семи звезд (это бармади хафт ситорах, подразумеваемая Большая и Малую медведицу). Каждый участник похорон подобным образом очищал у себя во дворе полученную им ткань хайрот. Представление об очищающих свойствах небесных светил имеет широкое распространение в Средней Азии как у таджиков, так и у других народов региона. В Зеравшане палас, подушку, халат покойника, а также же дверь, на которой его обмывали, выносили на крышу дома и оставляли до появления первой звезды или до утра (Троицкая, 1971, с. 142). В Нур-Ата на три ночи во дворе оставляли вышивку с погребальных носилок (Писарчик, 1976, с. 182). На юге Киргизии все вещи, бывшие в употреблении во время похорон, раскладывали по верху юрты, а на севере — таким же образом расстилали вещи, полученные как вознаграждение (Баялзева,

ма «хонахалокмын», одежды «сняхшувон», людей «саршувон», котла «дегхалокмын».

Очистительные процедуры начинали тотчас, как только тело выносили со двора, и продолжали в течение первых дней (времени пребывания души на земле). Поспешность эту объясняют бытующими народными представлениями о возможности возвращения умершего назад, что в свою очередь влечет за собой очередные несчастья «якиби мурда дарав (тез) мерубан хи наён». Также объясняют распространенный в прошлом, а ныне почти исчезнувший обычай, со словами «бало ба пасут — дьявол тебе вслед» бросание камня или выливание воды¹ вслед похоронной процессии. Действия эти совершали не родственники, а хозяйка каждого дома, мимо которого проносили покойника. И это похоже на то, что община в лице покойника изгоняла саму смерть, а не родственников накладывала табу, так как они были в контакте с нею. Считается, что любые действия родственников умершего воспринимают как их радость, желание скорее от него избавиться и вследствие этого может ответно мстить, насылая болезни и смерть. Поэтому ритуальным очищением обычно занималась посторонняя дому женщина, та что в обряде искупления грехов забирала пшеницу. Наличие этой женщины, как и мужчины в обряде искупления грехов (стр. 91), людей, добровольно согласившихся принять на себя предполагаемую возможную кару, — своего рода «козлы отпущения» — в похоронной обрядности таджиков обязательно. Женщина, разложив и развесив во дворе все вынесенные вещи, подметала везде, а мусор, собрав на веник, выносила на улицу и бросала, опять-таки, вслед уходящей похоронной процессии, или в стороне от дома, или в проточную воду, которую, как известно, считают смывающей, уносящей горе и тяжесть. Веник клали вдоль стены обязательно в горизонтальном положении, ставив вертикально опасно — можно, якобы, вызвать смертность, что и делают обычно профессионалы-обмывальщики на равнине, оставаясь без работы, глубоко веря в действительность метода². В материалах А. К. Писарчика есть запись, что у таджиков к венику вообще оспаловое отношение, так как веник рассматривается как вечно кого-то «оплакивающий», вызывающий смерть, потому что он перевязан, «перепоясан», как человек в горе.

¹ Молодая семья (супруги и двое детей) не ужившись с родителями мужа, решила жить отдельно. Когда они выезжали со двора, мать прокладывая их, вылила им вслед ведро воды. И здесь, как объясняли мои собеседники, действие совершалось целенаправленно — чтобы уезжающие никогда не вернулись (1979, Куляб, уроженцы Сарг-Хасора).

² Сообщение обмывальщиков города Ура-Тюбе (1976, 1978 гг.).

В комнате, где лежало тело усопшего (об этом уже говорилось) клали, как его заменитель, камень «саинг хууук» и называли это место «гузаргох» — «проход». В Тавиль-Даре клали каменный мост ступки (Рахимов, 1953, с. 115). Если умер старей, всеми уважаемый человек, имеющий большое потомство и вследствие этого воспринимавшийся окружающими как человек богатый «бодавлат», то стремились (прежде чем положить камень) посадить ребенка, чтобы ему перелазилось долголетие и благодать (баракат) умершего. Здесь, как и на месте обмывания, первые три дня зажигают самодельные свечи, а в Дарвазе горит еще и масляный светильник (Писарчик, 1976, с. 158). По сведениям информаторов, делалось это для духа покойного, чтобы осветить ему путь домой или, как пишет М. Рахимов, «чтобы они светили покойнику на том свете» (Рахимов, 1953, с. 115). В небольшой посуде возжигают благовоние «испанд», «хазор испанд» (рута), которая помимо приятного запаха, согласно народным верованиям, имеет свойство отгонять злых духов, нечисть как чистое священное растение. В Вандже ею окуривают невесту (Кисляков, 1953, сч 308), а в Вахлю руту «привешивают на шею лошади» в качестве оберега от глаза (Андреев, 1899, с. 590). Г. П. Снесарев называет испанд «общеприятным средством охраны от враждебных сил» (Снесарев, 1969, с. 39). Согласно К. А. Иностранцеву, пишет он, «по древнеиранским верованиям рута считалась одним из древнейших и священнейших созданий» (Снесарев, 1969, с. 39). Рута, как символ чистоты и невинности, применяется в обрядовой практике и у населения, находящегося далеко за пределами исследуемого района, что говорит о распространенности культа этого растения (Курочкин, 1982, с. 146).

Вещи, в том числе туфлячки и покрывало с погребальных носилок, возвращенные с кладбища, оставляли во дворе на ночь, чтобы они очистились под лучами небесных светил — звезд, луны. Иногда говорят, что вещи должны висеть до появления семи звезд (то бармади хафт ситора), подразумеваемая Большая и Малую медведицу. Каждый участник похорон подобным образом очищал у себя во дворе полученную им ткань хайрот. Представление об очищающих свойствах небесных светил имеет широкое распространение в Средней Азии как у таджиков, так и у других народов региона. В Зеравшане палас, подушку, халат покойника, а также же дверь, на которой его обмывали, выносили на крышу дома и оставляли до появления первой звезды или до утра (Троицкая, 1971, с. 142). В Нур-Ата на три ночи во дворе оставляли вышивку с погребальных носилок (Писарчик, 1976, с. 182). На юге Киргизии все вещи, бывшие в употреблении во время похорон, раскладывали по верху юрты, а на севере — таким же образом расстилали вещи, полученные как вознаграждение (Баялиева,

1972, с. 35). В Хорезме одеяло, используемое для переноса тела, кладут на крышу дома на одну ночь. Во всем этом, отмечает Г. П. Снесарев, проявляется идея зороастрийской традиции о сакральной нечистоте трупа и всего, что с ним соприкасается. «Согласно зороастрийскому ритуалу, одежду, оскверненную соприкосновением с **трупом**, надо было выставлять на окне под очищающие лучи солнца» (Снесарев, 1969, с. 135) (выделено Н. Б.). Известный исследователь зороастризма Мэри Бойс пишет: «Ведчайшая же скверна заключалась в мертвых телах праведных людей, потому что для подавления добра нужна концентрация злых сил, и они продолжали собираться вокруг трупа после смерти. С момента смерти с мертвецом обращались, как с чем-то высшей степени заразным. К нему приближались лишь профессиональные могильщики и носильщики трупов» (Бойс, 1987, с. 57). В этой связи нелишне повторить, что материалы по похоронам в исследуемой территории показали всю сложность и взаимосвязанность народных верований, в том числе и о первопричине ритуальной нечистоты всего окружающего. Это тождественность души и крови, ее наличие в доме в течение определенного срока и вытекающие отсюда обряды и представления. Но вместе с тем труп — оболочка не вызывает опасений приведенных выше названными авторами и поэтому нет профессионалов-обмывальщиков, могильщиков; у тела в любое время дня и ночи находятся родственники, чтобы воспрепятствовать появлению дьявола — шайтана. Таким образом налицо пережитки домусульманских древних местных верований и зороастризма, сохранившиеся не в чистом виде, а как их симбиоз, что нашло отражение и в последующих обрядах очищения.

На второй день после похорон устраивают большую стирку «сиёхшувон» (букв. «черная стирка») и мытье головы «саршувон». Стирку начинают с одежды и постельных принадлежностей покойного, затем членов семьи и родственников, которые эти три дня находятся в доме умершего. Чаще стирают не всю одежду, а лишь головной платок у женщин и носовой — у мужчин, что указывает на символический, ритуальный характер обряда. Вероятно, в далеком прошлом по традиции следовало всю носильную одежду всех присутствующих (при смерти и похоронах) родственников, стирать как и одежду умершего. На символическость обряда указывает и тот факт, что вода, употребляемая для стирки и мытья головы, как и в обряде обмывания покойника, чуть теплая, и огонь разжигается под котлом тремя пучками сучьев и сломы. Тем не менее водному очищению придается огромное значение, о чем говорит один из многочисленных примеров: женщина, у которой умерла трехлетняя дочь, не была ввучена в дом соседями. Хозяин дома встретил ее у ворот своего двора слова-

ми: «Почему ты с черной головой (понимается немой) пришла к моим детям — барон чи сари сняхкати омади болои сари бачахум?» В этот день, как и в день похорон, односельчанам запрещается стирать, чтобы не накликать беду. Существует такое поверье — на том свете всевышний спрашивает умершего: кто следующий? — и, мстя, он называет имя того, кто стирал. Только в случае, если между домами соседней и ушедшей протекает вода (арык, канава, ручеек), стирать разрешалось — в силу вступает очищающее свойство воды, с чем, как выясняется, не в силах бороться и сверхъестественные силы.

Кульминационным моментом в обрядах ритуального очищения является третий день — день очищения котла «дегхалджини». Готовят жидкие блюда «оши сиёх», «атолан сиёх», «умоч», «далда». Первые три представляют своего рода суп на мучной основе (типа болтушки, жидкого киселя), заправленный зеленью, зимой — сушеной, заготавливаемой в больших количествах весной и хранимой в мешках (Дарваз, Каратегин, Дашти-Джум, Шурабад, Сари-Чашма, Ховалинг, Балджжан, Кангурт). Для Хуфа употребление зелени для жидкого блюда не отмечено. Это ирисоподобные травы «сиёхалаф, монл (модел), укроподобные — шиник, сузанак, маталук, санил, ров, чукури (ревень). Латинские названия некоторых из них (модел, ров, чукури) определены и опубликованы (Таджик Каратегина и Дарваза, 1970, с. 233; Мухиддинов, 1983, с. 419 — 422). Само название блюда говорит, что еда траурная «сиёх» (черная) и вареная, жидкая, так как первоначальное значение слова «ош» определяется этими свойствами (Таджикско-русский словарь, 1954, с. 184; Таджик Каратегина и Дарваза, 1970, с. 250).

Следующее поминальное блюдо, называемое «далда», готовится из дробленой пшеницы и также заправляется зеленью. У горных таджиков Южного Таджикистана, как и Ягноба, более употребительны термины «далда», «далья», но наряду с ним существуют и другие: «бодж» в Припамире, «гандумчуш», «гандумбодж», «гандумкуча» в Дарвазе и Каратегине, Файзабаде, Нурске, Даггаре и литературная форма «кашк». Любопытные сведения, связанные с термином «далда», приводит М. С. Андреев (Андреев, 1970, с. 157). Ручная мельница, на которой дробили пшеницу в Ягнобе, также называлось «далда», что делает объяснимым происхождение названия блюда, а в Вахане и Ишкашме, как и в Дарвазе, называлась она дос-дос (Андреев, 1958, с. 91).

Кроме того, в исследуемом районе в прошлом повсеместно жарили на масле блины «сыстак», «чалпак» и называли обряд «бу дохта» — пустить запах, имеется в виду запах масла, который считается пищей духов, а душа умершего, как говорилось, три дня находится в доме и ее следует кормить. Полевые мате-

риалы показывают, что в северной, юго-восточной части Кулябской области (кишлаки Дашти-Джума, Шурабад, Сари-Чашми, Давлатбада, Муминабада, Сари-Хасора, Ховалинга), в Дарвазе, Вахро (и уроженцы названных мест, проживающие в Кулябской и Кургантобинской областях) жарили блины первые три дня после похорон и относили их в мечеть, выполнявшую и функции мужского общинного дома, или выносили на улицу, чтобы каждый проходящий мог съесть и помянуть. В кишлаке Иол (Дашти-Джумекый район), в нижнем его квартале «пузи дех», растет чинара, рядом находится большой, по форме ближе к квадрату камень, который местные жители называют «калами». На него кладут свои приношения, в том числе и блины. Также блины выносили в Рушане¹. В настоящее время во многих местах, блины подают приходившим с соборезнованиями в дом умершего. В Дангаре, Кангурте (Кулябская область) на третий день после похорон готовят семь блинов для двух-трех старых мужчин, а таджики Дахана-Кинка (Кургантобинская область) в этот же день готовят девять блинов. Возникает естественный вопрос: не было ли это нарушением запрета на приготовление еды в доме умершего? Нет. И вот почему. Запрет распространялся на приготовление повседневной пищи адрэвтушумом, на котел (дег), в котором грели воду для обмывания и для его очищения требовался обряд «дег-халолкыни». Блины же выполняли функцию ритуального блюда (пищи духов), приготавливаемого к определенным событиям — похороны, календарные праздники. И наконец, в прошлом их жарили не в котлах, а на тонкой каменной плите «това», «товасанг». В самом начале нашего столетия М. С. Андреев посвятив этому вопросу специальную статью «Блины в припамирских странах», а позже зафиксировал их бытование у не отмеченных ранее таджиков Хуфа (Андреев, 1905; 1953; с. 201). Ингредиенты блинов — мука, молоко и масло. «Роль сковороды играет большой плоский и тонкий камень. Раскаливши этот камень на огне, льют на него масло и потом тесто, почерпнув последнее ложкой. Когда испечется одна сторона, блин берут и переворачивают на другую. Получается род нашего блина, также имеющий ритуальное значение поминок по покойнику» (Андреев, 1905). М. Рахимов пишет, что в Муминабаде, Сари-Хасоре, Ховалинге (Кулябская область) блины жарили на третий день после похорон, а на шестой — готовили далду (Рахимов, 1953, с. 125). Но следует учесть, что жители названных мест несколько раз в предвоенные и послевоенные годы переселялись в низинные хлопководческие районы. Из них многие, прожив какое-то время, возвращались на преж-

¹ Сообщение Шодмоновой З., уроженки Рушана, проживающей в г. Душанбе.

ние места обитания с багажом заимствований во всех сферах быта. Поэтому мои собеседники неоднократно подчеркивали, что в доперселенческое время были лишь обряды очищения котла, т. е. поминовение первых трех дней. Возвратившиеся переселенцы принесли с собой новшества — поминки шестого или седьмого дня — далта.

В этот же день делали жертвоприношение «спроливали кровь — хун баровардан, хун кардан» (Писарчик, 1953, с. 157) (особенно по старым людям). И тогда могли готовить дробленую швицу с жертвенным мясом, как в Припамирье, или мясной бульон. Имущий мог зарезать вола, менее имущий — овицу, козла или петуха. Сведений о том, что далду готовят с курным мясом, нет. Имеющиеся полевые материалы говорят о двойственном отношении к этой домашней птице. Дурным предзнаменованием считали крик курицы. Старые люди, читающие намазы «ямозхон», и потомки представителей духовного сословия (эшоно, сандо) во всем Южном Таджикистане, начиная с Припамирья, не едят мясо и яйца любой домашней птицы — «ларанда», считая это грехом «уболь», иногда говорят, что она нечиста, но петуха все же бьют потому что он криком поднимает на молитву (Андреев, 1958, с. 149, 150). В то же время домашнюю птицу (петухов, курицу) использовали как жертвенное животное в обряде ритуального очищения третьего дня — Шугиан, Рушан (Андреев, 1953, с. 198; 1958, с. 309), Дарваз, Шурабад, Муминабад, Ховалинг. В Кабадлане и Шавртузе петух — жертвенное животное в обрядах «ашури», «бу нах — манах». В Вандже, зарезав петуха (куруш), «пустив кровь», могли вынести его и оставить за воротами двора, чтобы любой желающий забрал себе. Многие считают (Гарм, Файзабад, Нурек, Дангара, Яван) необходимым домашнюю птицу, употребляемую в пищу, предварительно подвергнуть очищению следующим образом: в течение трех дней не кормить и давать лишь пить. Затем зарезав, снять с нее шкуру вместе с перьями, вымыть и подвесить, чтобы с нее стекла вся «нечистая» вода и тушка обветрилась (обсохла). Таджики надеялись петуха сверхъестественной силой. Так, с ним связывают появление источника, расположенного в горах над кишлаком Зумчуруд (ущелье р. Варзоб). Согласно преданию, заночевавший в горах петух, проснувшись ночью, увидел, как из места будущего источника выплыл белый петух и белая змея, исчезающие через некоторое время там же. Наутро будто бы в том месте появилась вода, названная «оби рахмат» — «вода милосердия». К источнику, который действует только весной, должны подходить ритуально чистые люди, в противном случае он наказывает грешника параличом ног. По данным Н. А. Кислякова, таджики считают, что петуху свойственно чувствовать близость трупа и если

необходимо определить место погибшего при обвале человека, то его относили «на обвал в уверенность, что над тем местом, где засыпан человек, петух будет кричать» (Кисляков, 1953, с. 318). Для нас эта работа Н. А. Кислякова, обоснованная письменными источниками, работами предыдущих исследователей, таких как Г. В. Григорьев и М. С. Андреев (Андреев, 1918), важна и материалами, и выводами, к которым он пришел, исследуя орнаментальные свадбные занавески «рубанд» горных таджиков. Прежде всего ареал их распространения — кишлаки Лоджирк, Аргакун, Иштуно, Тавильдара, Сангвор (долина реки Хингоу — Вахон), Кеврон, Джорф, Калан-Хумб (Дарваз), Рохаря (Вандж), Тальбар (долина р. Яксу Кулябской области), Гарм (Каратегина), Калан Вомар (Рушан), Сипондж (Бартанг) и в долине Гунг (Шугнан) — практически большая часть, если не вся, исследуемой территории (Кисляков, 1953, с. 293). Более того, основное в орнаменте рубандов — изображение петуха, благодаря чему, по мнению автора, проявляется защитительная функция занавески: древнего населения Средней Азии и Ирана, у последователей Зороастра, петух считался «помощником светлого духа Сраоши, защищающим мир от демонов ночи, созданным для борьбы с демонами и колдунами». И еще одно поверье о петухе, приводимое автором из зороастрийской книги «Сад дер Буидехшин»: «Если в доме будет кричать курица или будет кричать не вовремя петух, не следует их убивать или считать это за плохое предзнаменование. Ибо они кричат потому, что в этом доме поселился демон, и курица или петух не имеют силы его изгнать из дома... В истинной вере сказано, что есть дружж, называемый сидж; в каждом доме, где имеется ребенок, он старается нанести вред. Необходимо держать кур и петуха, которые могли бы напасть на дружж и не пустить его в дом» (Кисляков, 1953, с. 313). У народов Гиндукуша как только человек скончается, семья тут же режет курицу, чтобы собравшиеся вокруг него духи могли выпить крови (Петтмар, 1986, с. 471). Защитительная функция петуха известна не только иранским народам. У восточных славян петуха использовали в роли «стронительной жертвы», так как «клическая сила» подступает к нему» (Вайбурич, 1983, с. 63). Подобные представления зафиксированы у более широкого круга индоевропейских народов, И. Мандельштамом в конце прошлого столетия (Мандельштам, 1882, с. 340). Думается, именно эти свойства определяли петуха как жертвенное животное, в частности в похоронах у горных таджиков Южного Таджикистана. Кровью петуха удаляли темные силы смерти, охраняя оставшихся сородичей.

Но наряду с домашней птицей говорилось о жертвенных животных — минеральных волах, овцах, козах. На исследуемой территории культ перечисленных животных был распространен повсеместно, о чем

свидетельствуют не только полевые материалы, но и публикации. Бык, корова как олицетворение достатка и благосостояния известно, по моим материалам, в Каратегине, Дарвазе, Кулябской области и у таджиков Байсунского района Узбекистана. Отправляя скот на продажу, выдирают шерстинки и оставляют в хлеву. В Ховандине отмечен способ лечения заболеваний, проходивших от испуга. Делают жертвенное угощение, и, зарезав корову, вынув сердце, трижды им стучат по груди больного. Быка, корову чаще, чем другие виды домашних животных приносят в жертву в описанном выше (стр. 41) обряде «хонталош» у ода смертельно больного человека. Участники похорон, возвращаясь к себе домой, прежде всего заглядывают в хлев, чтобы очиститься, как говорят информаторы, от темных сил смерти («сняжи», перенести возможные несчастья на скот «гому мол»). Обычай перенесения бед, несчастий на жертвенного быка отмечен и у таджиков Самарканда (Андреев, 1924, с. 135: 136). В Хуфе весной перед первой вспашкой для каждого пахотного животного несли большую дельскую, именуемую «бывчий язык» (Андреев, 1958, с. 60, 61). Во время свадьбы хозяйка, встречая скот невесты, приветствует корову, бросая ей между рогов умилостивительное «буви» — горсть муки и обкуривает курением из муки с коровым маслом. Перед тем как погнать скот в дом невесты, хозяин выдергивает несколько волосянок из хвоста и клок шерсти у овцы. Подойдя к увидимой корове, он также бросает между рогов немного муки в качестве умилостивительного приношения и говорит: «О корова, ты была чистым животным и уходишь по чистоте (по закону). Не насылай на нас никакого вреда, им (новым хозяевам) будь тоже чистым животным» (Андреев, 1953, с. 134). Корову режут лишь по старости, а павшую — оплакивают с причитаниями (Андреев, 1958, с. 318). Такое же обрядовое оплакивание отмечено в Матче, Ягнобе Е. М. Пенсеровой (Пенсерева, 1976, с. 14; Андреев, 1958, с. 134), а у таджиков кишлака Мачай Байсунского района — мною в 1978 году.

Овца не менее почитаема — считается райским животным, чистым и полезным. Записаны легенды припамирских таджиков, что овца спустилась к людям с небес (Андреев, 1958, с. 240). Человек, родившийся в год овцы, по представлениям всех таджиков, имеет больше шансов попасть в рай. После предания его земле, через некоторое время, можно якобы услышать как ведут допрос ангелы-опрашиватели Мункар и Накир. В Дарвазе, Дашти-Джуме, Шурабале, Сари-Хасоре к празднику Курбон посвящают и выкармливают специально выбранную белую, как в Хуфе (Андреев, 1953, с. 196), или белолобую овцу, за которой ведется отдельный уход. Перед тем как зарезать, ей делают ритуальное омовение, подводят сурьмой глаза. Кровь жертвенной овцы берут для лече-

ния болезней горла (тоса, хурусак), мясо идет на угощение, а телу, ножки и кости, завернув в ткань, закапывают. По данным Р. Абдулвахидова, узел с костями ритуального барана хранится в доме «на случай болезни членов семьи», когда отвар отдельных костей давали пить больному. Но не сказано, каких именно болезней (Абдулвахидов, 1987, с. 126). В Хуфе каждый присутствующий макает палец в кровь жертвенной овцы и делает себе на лбу знак, подобно индийскому «тиляку» (Андреев, 1953, с. 240). Учитывая бытующее у таджиков представление о крови как материальном воплощении души живого существа, с большей долей вероятности можно предположить, что поедаемая часть здоровой души — крови священного животного является фактором выздоровления больного и частичным возрождением самой души. Приведенные записи касаются не только таджиков Припамирья, Дарваза, северной и юго-восточной части Кулябской области, но и этнографической группы «роги», местом обитания которых был Шурабад, теперь же и Московский район. Е. М. Пещерева отметила обрядовое оплакивание с танцами по погибшей овце у таджиков Ягноба (Пещерева, 1959, с. 100). В Припамирье, Дарвазе, Каратегине, Кулябе, Файзабаде овца является «строительной» жертвой, о чем говорилось в начале работы. В народных верованиях, связанных с овцой, по мнению Б. А. Литвинского, «наиболее обаятельно выявляются тотемистические истоки» (Литвинский, 1981, с. 107).

Как говорилось, поминальным, жертвенным был и козел (коза), но особо почитаем — горный. Считают, что кусок съеденного мяса освобождает и очищает человека от сорокодневных грехов. У таджиков Хуфа бытует представление, согласно которому лишь безгрешный, чистый человек может ухаживать за ним, так как от прикосновения грешника, козел гибнет и тогда его, как и человека в подобной ситуации, называют мученик-шахид. В обрядовой практике, если в жертву приносят козла, то оговаривают, что он должен быть серой или, как говорят, — кабуд (голубой) масти. Причем, мясо съедается, а кости заворачиваются и закапываются на кладбище, как это отмечено в обряде «рух фарвардан» — «спускаться» (изгонять) злой дух, у таджиков Ховалинге, Бальджуана, Дангары, Кабадана. На праздники выпекались фигурки коз, овец, стены расписывались их изображениями. О культуре горного козла у таджиков написана работа Н. А. Кислякова (Кисляков, 1934). Все приведенные материалы указывают на исключительность перечисленных жертвенных животных, в представлениях горных таджиков, в силу чего они являются жертвоприношениями многих обрядов, в том числе поминальных, о чем речь еще пойдет. Следует сказать, что подобные верования известны и другим народам Средней Азии (Снесарев, 1960, с. 198; Баси-

дов, 1970, с. 121 — 123; Кармышева, 1986, с. 152; Ремпель, 1987, с. 22 — 29). Юго-восточной и Восточной Азии (Стратанович, 1970, с. 189 — 205).

Возвращаясь к приготовляемым блюдам третьего дня, отмечу, что помимо перечисленных, в традиционной кухне горных таджиков Южного Таджикистана блюда растительного характера, такие, как тыквенный, луковый, чечевичный супы, были наиболее распространенными, а сами продукты почитаемы. Считали их «бихишти» райскими — на чечевиче видели «святые письма» из-за того, что местные сорта ее имели рисунок⁴. Человек, съевший тыкву и умерший, по народным воззрениям, непременно попадал в рай. Из молочных блюд большой популярностью пользовался «кърут» — разведенное сухое кислое молоко (кърут) с добавлением топленого масла, лука и лепешек. Названные блюда также могли готовить в этот день как поминальные. Во время приготовления пищи соблюдали тишину, осторожность (не скребли, не стучали, не плескали водой), чтобы не потревожить умершего «смурда озор наба».

Рассмотрены основные поминальные блюда в обрядах очистительного характера, три из которых (чалпак, атола или отала, дазда) несут функции ритуальности и в других обрядовых функциях (Пещерева, 1947, с. 42 — 48). Еще раз возстановим последовательность этих трех дней. День похорон — обмыл труп, котел, в котором грели воду, оставляют перевернутым на земле, насыпав сверху для белизны немного муки. После выноса тела, немедленно начинают уборку дома, двора. На второй день ближайшие родственники устраивают стирку и мытье голов. На третий — с утра пекли лепешки, готовили небольшое количество болтушки (вода с мукой) для очищения котла и выливали в арык, затем уже готовили в количестве, необходимом 3 — 5 пожилым мужчинам. В Шутгане готовили «шир-фитир». Размолотые в горячем молоке тонкие, пресные лепешки заливали маслом (Андреев, 1953, с. 197 — 199). В Муминабаде, Ховалинге, Сари-Хасоре, Кулябе, Шурабаде, Сари-Чашме это могла быть и размолотая пшеница без мяса. Вечером этого дня проводили чтение молитвы и называли обряд «хатми санг», «хатми хоча». Участниками были десять пожилых мужчин. Между ними делили сто один камешек, которые с этой целью хранили в каждом доме. Девять человек получали по десять камешков, десятый — одиннадцать. Обращает на себя внимание одна деталь. Все камешки кремниевые — чакмоки (чакмок — огниво), что предполагает наличие огня, а представление

⁴ В Египте страстной четверг называли «чечевичным четвергом», ибо в этот день повсюду ели чечевичу. Чечевича была поминальным угощением (Адам Мей, 1966, с. 329).

об обязательности освещения могилы, места обмывания и дома умершего — доходящее у горных таджиков Южного Таджикистана (камень, костер на могильном холмике, зерна льна, лучина на месте обмывания и т. д.). Еще четче это проявляется в обряде «чирогнома» — посвящение светильнику (Хуф), «чирогравашакуни» — возжжение светильника, «даъвати фано» — призыв к вежности (Шугнан, Рушан) у припамирских таджиков. Вечером третьего дня специально к обряду режут барана, готовят «бодж» и затем долго читают молитву, сваяя фитиль. Практически обряд переходит на четвертый день (Андреев, 1953, с. 197 — 199). Учитель из Барганга говорил, что в прошлом жертвоприношение делал только к обряду «чирогнома», а поминки, кроме очистительных, были годовые, что светильник освещает путь умершему домой, и видит его (усопшего), входящим в дом хальфа. Об этом говорили и многочисленные мои собеседники, представители старшего поколения районов сплошной таджикской оседлости. Следует лишь подчеркнуть, что в Припамирье обряд жертвоприношения — зажжение светильника сохранился четко (Андреев, 1953, с. 195 — 197), а на остальной исследуемой территории — в стертых формах, что и привело к бытовому представлению о несоблюдении «шарт нест» жертвоприношения, так как все слилось с обрядами ритуального очищения котла.

Все эти дни в доме устраивали «бу» для духа умершего — жарили блины. Обычную еду в эти дни приносит соседи и называют ее «куни гам — хлеб печали». Строгой последовательности ритуалов каждого из трех дней не всегда придерживаются, особенно в предгорных районах. Иногда уже в день похорон устраивали стирку вещей умершего и даже мытье голов, но неизменно остается соблюдение строгой изоляции домашних умершего и приготовления ритуального блюда на третий день. Вряд ли можно говорить о неизменности компонентов, рецептов ритуальных блюд. Вероятно в далеком прошлом основой не только ритуальных блюд, но и повседневной пищи было собранное, но не обработанное зерно — пшеница. Затем появляются блюда из вторичного сырья — молотая пшеница, мука. Позже внутри этого небольшого ассортимента происходит дифференциация. Если М. С. Андреев пишет об одном виде блинов, употребляемых и в праздничных, и в поминальных трапезах, то уже внешние исследователи, подобно этнографу Л. Бахтоваршоевой³, говорят о двух видах блинов: праздничных и поминальных, называемых чаллак, которые готовят как «бу», «буй» и в Припамирье, и в Дарвазе, Даште-Джуме, Сари-Хасоре, Вандже, Вахио, Мумниябаде, Ховалинге,

³ Устное сообщение старшего преподавателя ДГПИ им. Шевченко Л. Бахтоваршоевой.

Дангаре, в Ягнобе (Андреев, 1970, с. 73), и у таджиков на равнине — в Кабадиане, Шаартузе, Бухаре и Самарканде. Известность блинов как поминальной пищи породила и известную брань «чаллаки гармата хурам — съестъ мне по тебе горячие блины», впервые отмеченную М. С. Андреевым в 20-х годах в работе по этнологии Афганистана». Здесь же он пишет, что их изготовление на поминках было широко распространено среди таджиков Афганистана, так же, как Бухары, Туркестана (Андреев, 1927, с. 54). Трансформация, происходящая и в этой сфере человеческого бытия, объясняется, конечно же, диалектикой самой жизни, ростом благосостояния народа, когда появляется возможность дифференциации, что неизбежно в век технического прогресса. Кроме того, замена традиционных блюд из зерна, таких, как далда, вероятно, объясняется, с одной стороны, отсутствием пшеницы — в прошлом каждый сеял ее на собственном участке, собирал, молот, а теперь — покупая, готовая мука. С другой стороны — приспособлений типа ручной мельницы не сыскать, готовить же поминальную пищу можно только из дробленой пшеницы, так как в целом виде она «донае бешумор — бесчетное зерно» и, согласно народным верованиям, по аналогии может вызвать бесчетное количество смертей. Таким образом, жидкое мучное блюдо «ош», «отала», простое в изготовлении, вытеснило далду. По устному сообщению Л. Бахтоваршоевой, в Припамирье ритуальным блюдом считают только «бодж» — дробленую пшеницу с мясом жертвенного животного, а без него это далда, пища, приготавливаемая в будни. В то же время, как выяснилось из расспросов, во всех вышеперечисленных местах дробленую пшеницу без мяса или с ним готовили как ритуальную пищу в обрядах вызывания дождя «ашаглон» и Нового года Навруз, на чем более подробно останавливаться позже.

Прованализированные обряды ритуального очищения для прошлого времени по сути были единственными поминальными, что характерно для всех горных районов Южного Таджикистана. Следующее поминовение конкретного умершего, как и поминовение всех умерших предков, проводили, встречая календарные праздники. Таким образом, анализируя обряды ритуального очищения, мы в то же время рассмотрели традиционный поминальный цикл горных таджиков Южного Таджикистана, присущий прошлому времени. Свообразие обрядов проявляется и в том, что на территории исследования готовили растительные блюда; это особенность оседлого земледельческого народа. С большей долей вероятности можно утверждать, что у горных таджиков в прошлом устраивали жертвоприношение домашней птицей вечером третьего дня, но с течением времени эта традиция претерпела изменения и сохранилась более в народной памяти, чем в действительности.

Подтверждением этому служит и сообщение Наршахи М. Он пишет, что в Бухаре «внутри ворот продавцов соломы (их называли также «воротами Гурниана») был похоронен Сияуш». Бухарские маги с большим уважением относятся к этому месту; ежегодно в день Нового года, еще до восхода солнца, каждый мужчина, по обычаю, закалывает здесь в память Сияуша одного петуха» (Наршахи, 1897, с. 33). Предания говорят, что Сияуш был правителем огромной области, доходившей до пределов Памира. И каждый год в день весеннего равноденствия идут к его гробнице, недалеко от Хотана, и закалывают жертвенного петуха (Абаев, 1975, с. 278, 279).

Наблюдается большая близость обрядов очищения и первого поминаний умершего с аналогичными в зороастризме, где обряды первых трех дней также считались «жизненно важными и для того, чтобы защитить душу от злых сил, пока она покидает тело и для того, чтобы помочь ей достичь потустороннего мира. ... в течение трех дней семья должна была скорбеть и поститься, а священнослужитель — читать много молитв. Затем следовали кровавое жертвоприношение и ритуальное приношение огню (выделено Н. Б.). Мясо жертвы и одежду покойного освещали в третью ночь для того, чтобы душа могла отправиться в свое одинокое странствие на заре следующего дня смыв и одетой (Бойс, 1987, с. 21). Причем, как пишет Мэри Бойс, обряды освещения и поминаний первых трех дней были единственными, характерными для языческого периода зороастризма, тогда как в ортодоксальном зороастризме круг поминаний церемоний расширился. И еще. Выше рассмотренные животные являются культовыми и в зороастризме.

Обряды поминаний. Кроме обрядов ритуального очищения, которые, как говорилось, являются и обрядами поминаний у горных таджиков в Южном Таджикистане, в предгорьях, равнинных районах и некоторых горных кишлаках (Писарчик, 1976, с. 156 — 160) бытует и другой расширенный вариант поминательного цикла, наиболее известный в специальной литературе по народам Средней Азии (Троицкая, 1971, с. 242 — 243; Ершов, 1988, с. 52 — 54; Овезбердыев, 1962, с. 164 — 167; Есбергенев, 1963, с. 112 — 114; Снесарев, 1969, с. 121 — 123; Баялueva, 1972, с. 90 — 93; Симакон, 1979; Толеубаев, 1978, с. 137, 138, 143, 145; Кармышева, 1986, с. 139 — 171) и все более утверждающийся на исследуемой территории. Этот вариант поминок соблюдается таджиками, живущими на протяжении столетий в одних кишлаках с тюркоязычным населением (кишлаки Туту, Теболой, Сарымбу-

док, Турком, Пушинг и т. д. — Кулябская область; Колхозабад, Яван, Кабаднан, Шааргуз — Кургантюбинская область); переселенцами из Ферганы, Намангана, Северного Таджикистана; этногруппами, такими, как тюрк, локай, семиз, кесамир, калуг, хазора, белуджи и т. д. Некоторые его моменты под влиянием окружающей среды, воспринимаются и переселенцами горных районов Южного Таджикистана.

Отмечают первый, третий, седьмой, двадцатый, сороковой день со дня смерти, полугодие и годовщину. Предваряя дальнейшее изложение, оговорю, что в 1977 году, занимаясь сбором дополнительного материала по Каратегину, на вопрос о поминках первого дня неизменно получала однозначный ответ — в прошлом их не совершали, стали спорадически отмечать с 50-х годов текущего столетия, но только по старым людям и только те из имущих семей, что относят себя к потомкам духовного сословия (ишан, санид). Широкие же слои народных масс осуждали или не одобряли нововведения, считая это отходом от традиций, принятых ворм, грехом — убол.

Поминки первого дня называются «сартахтаги», «оши сари тахта» букв. «еда у обмывальной доски», «оши рухсат» — «разрешительная еда» (имется в виду дать покойнику разрешение уйти в мир иной). По сведениям А. К. Писарчик, в Каратегине поминки называются еще и «иртиши», «искот», «саршубеи» (Писарчик, 1976, с. 156). Такое многообразие терминов относительно поминок первого дня, а главное — их неидентифицированность (по сути каждое из четырех перечисленных названий обозначают определенный момент обрядов искупления грехов и ритуального очищения) подтверждает лишний раз факт недавнего появления этого обычая в Каратегине.

По народным представлениям, готовить «полезно», «хорошо» до выноса тела, чтобы пришедшие на панихиду поели, так как это путешествие еда (путевой запас) умершего, которую он уносит с собой — «тушан мирдара хубай ки пеш аз бурдануш бъкини, одамго омада бъхъран». «Туша», или, как говорят в Яване, «тушан охират — запас вечности» должна идти вперед него и «раскрывать» (устранять) трудности на пути — «тушан мурда, пешаки мерава, мушкилиша меканоя». «Как можно без путевого запаса отправлять покойника — чи хел бе туша рава?» — с удивлением вопрошали мои собеседники, тюрки Бальджуана. Случается, что женщины приступают к еде, как только тело вынесет со двора, а мужчины едят по возвращении с кладбища, прочитав молитву-фотику до и после трапезы. В Кабадиане и жежинцам, и мужчинам еду подают по возвращении с кладбища. Вообще споров и порою полярных мнений о необходимости проведения поминок первого дня много. Иногда они проливают свет, казалось бы, на давно известные исти-

ны, как это произошло в семье, где жена пригрозила мужу, что если на ее похороны не справят по ней «сартахтаги», то она похоронит его за собой, скрестив для этого ноги в могиле. Спор мгновенно высветил общее и различные традиционных обычаев и представлений таджиков и таджикостанских белуджей, имеющих настолько тесные и давние контакты, что далеко не всегда удается выявить какие-либо их локальные особенности. Отличительное — это традиционность поминок первого дня у белуджей, подкрепляющиеся и материалами по белуджам Туркмени. Э. Г. Гафферберг сообщает, что, как и другие народы Средней Азии, белуджи отмечают 3, 5, 40-й день со дня смерти и годовщину (Гафферберг, 1975, с. 235); следовательно, поминки первого дня нет. Но ниже она пишет: «... в день похорон возле могилы расстилают скатерть (парзонга), на которой раскладывают куски тонких лепешек (ававш) с завернутым в них мясом ... еда покойнику в дорогу. Позднее эту пищу обычно забирают мудлы или старики» (Гафферберг, 1975, с. 239). Следовательно, в день похорон устраивали жертвоприношение, пекли лепешки, так как у народов Средней Азии, исповедующих ислам, не зафиксирован обычай использования покупного мяса в поминальном цикле первого года со дня смерти. Общее — это представление о скрещенных ногах покойника в могиле, как причине вызывания смерти, о чем говорилось выше. Таким образом, поминки совершаются не как простое «насыщение усопшего, а охватывают более широкий круг народных верований, связанных с представлениями о трудностях перехода в потусторонний мир, когда пища, съедаемая людьми в бременном мире, способствует решению препятствий, служит как бы платой за благополучие умершего.

В поминках «сартахтаги» помимо семьи, съедающих родственники участвуют все жители кишлака и мужчины, приглашенные на «джанозу» — панихиду из близлежащих кишлаков «шарик». Приготовлениями занимаются в основном посторонние мужчины или дальние родичи, но никогда — женщины (последнее разрешается только печь лепешки в доме по соседству). Устраивают места для приезжающих, собирают посуду (большие блюда — табаки, чайники, пиалы), узкие стеганые тюфячки — курпача, паласы и кошмы. Для приготовления горячего блюда используют мясо жертвенного животного. Считают, что для поминок, особенно первых и годовых, как и для общественных трапез, устраиваемых вскладчину, следует резать корову или быка, а для прижизненных поминок и в дни религиозных праздников — барана. Таджики режут животное за пределами двора умершего (можно у соседей), а этногруппы (калуги, тюрки, локай, семиз, кешмир) и таджики — потомки смешанных браков — во дворе. Тот, кто режет, забирает себе голову и шею животного. Готовят мя-

ной бульон без овощных добавок. Бытует запрет на приготовление поминальной пищи с рисом и лапшой, так как в народе сильна вера, что подобным можно вызвать подобное. Объясняя, говорит — у лапши «длинный хвост», а крупа многочисленна, следовательно и смерть может быть длинной и многочисленной. В Кабдидане, кроме горячего, готовят чагалдак (кусочки пресного теста, жаренные в масле, наподобие оладий), орзук (кусочки сдобного теста, жаренные в масле), как и тюрки Балхджуана, готовят халву, но не жидкую, а твердую, чтобы можно было разделить ее на куски — бурда. Готова, разливая и раскладывая пищу, во время мытья посуды соблюдают большую осторожность, тишину, чтобы не вспугнуть душу. Огонь зажигают связкой дров, не ломая и разбирая ее, а целиком. Воду осторожно выливают в зрык или под зеленое дерево. Все перечисленные меры предосторожности соблюдаются и в последующие поминальные дни, особенно когда готовят ритуальную оталу (старается ложкой не скрести по дну и стенкам котла).

Безродным умершим поминки справляет сельская община. Собирают деньги, продукты — все распределяют по хозяйствам. Одни пекут лепешки, другие готовят, затем приготовленное сносят в мечеть, где пришедшие на джанозу люди едят. Там где нет мечети, собираются в доме уважаемого человека.

Поминальная еда по старому человеку съедается всеми и вся в надежде через нее получить благополучие и долголетие умершего. Иное отношение к пище, если умерший молод. Еду считают предостойной, опасной, несущей в себе злую силу могущую повредить живым, в особенности молодым. Людям преклонного возраста она безопасна, так как они (как говорилось ранее и будет еще сказано) относятся к разряду старейшин, приравняемых к здравствующим предкам. Говорят, что мясо по молодому умершему пахнет кровью «бун хун мекына гушт». В разговорной речи эта фраза несет несколько иную смысловую нагрузку, чем просто «мясо пахнет кровью». Имеется в виду, что пахнет кровью рано умершего. Согласно бытующим народным верованиям, как уже говорилось, кровь — это душа, следовательно, не могут есть кровь-душу молодого, безвременно умершего человека.

Последующие три дня после похорон, как и в горной части, в предгорьях и долинах Южного Таджикистана проводят обряд ритуального очищения дома, людей, котла и поминания, о чем подробно говорилось выше. Поэтому перейдем к рассмотрению следующих поминок «хафт», «хафтум» (семь, седьмой), которые отмечают на шестой день со дня смерти. В отличие от обрядов третьего дня, на них через специального посыльного приглашают мужчин соседних селений. Из женщин чаще присутствуют толь-

ко родственники покойного. В этот же день семья одаривает обывальщиков. Поминки седьмого дня в настоящее время отмечаются и некоторыми группами таджиков-переселенцев горных районов Таджикистана, жителями районных центров, городов. Садует оговориться, что переселенцы живущие компактно своими прежними кишлаками, придерживаются старых традиций, как это наблюдалось в Вахском, Колхозабадском, Шаартузском районах Кургантюбинской области, в Московском, Пархарском, Восейском — Кулябской области. И, наоборот — малочисленные группы из нескольких семей, в иной этнической среде быстрее воспринимали не свойственные им обычаи и обряды. В зависимости от возможностей семьи на поминках седьмого дня резали баранину или козла, готовили сул-шурпо, лепки лепешки. В Кабадлане, Шаартузе как и в день похорон, в больших количествах жарили чагалад, орук, халву. В скатерте-сурфе, где замешивалось тесто, оставляют закуску до следующей поминальной трапезы и так каждый раз до совершения последних поминок, после чего сурфо очищают и оставляют пустой, ничего поминального не пекут.

Затем отмечают поминки двадцатого дня, называемые в г. Кулябе, в районном центре Восе, как и в Кабадлане, Шаартузе, Колхозабаде, «бист», «бистшиканон». Особенности названных поминок заключается в том что на всей остальной, большей части исследуемой территории, как и в Нуруке (Хамиджанова, 1968), Самарканде (Писарчик, 1976, с. 158), Фергане (Кармишева, 1986, с. 153), их отмечают через 18 дней и называют обряд «чильшикан — ломане сороковни». В Файзабаде в ходу ругани, «чильшикан — желание смерти — чильшиканта хурум — «есть твоё ломане сороковни», что говорит о наличии этих поминок там. Как и на поминки третьего дня, готовят мучной кисель «отала», «отали чильшикан». В Кабадлане, Шаартузе жарят еще 20 блинов «супак», «сузма» и устраивают прочтение корана «хатми куръон». Приглашают несколько человек старшего возраста, пользующихся всеобщим уважением.

Спустя два дня после проведения «чильшикан» устраивают сороковни «чилум», «чил», в отдельности считая за сутки день и ночь. Там же, где проводили «бистшиканон — ломане двадцатого дня», сороковни отмечают на 36-й, 37-й день со дня смерти. В приготовлении пищи на сороковни наблюдается определенная последовательность. Вначале, с оговоренными предосторожностями, готовят одну-две чашки отали, которую съедает двое-трое старых людей, а затем варят шурпо с мясом жертвенного животного, пекут лепешки для большого количества приглашенных. А. К. Писарчик отметила приготовление сладкого киселя (халва) в кишлаках Нушор и Халкарв (Писарчик, 1976 с. 158). Поминкам сорокового дня придают большое значение. В части

дола солила в течение 40 дней после похорон не пьют воду, так как считают, что на том свете идет распределение воды и умершему не хватит ее. Так же, как и оседлые узбеки Ферганы (Кармишева, 1986, с. 153), горные таджики считают, что к этому сроку покойник сильно распухает, может лопнуть и только проведение сороковни способствует опаданию воздуха, как говорят, «дамша» рост мекына — переводит дух, выдыхает». Памятью народных представления, где говорится что душе на пути к месту вечного упокоения приходится преодолевать всевозможные водные препятствия или, наоборот, пустыню «дашти маргелон», иной, можно предполагать, что именно к сороковникам этот путь завершается и упокий успокаивается — «переводит дух», а родственники верят, что исчезла для него опасность лопнуть.

Человек за свою жизнь, от рождения и до смерти, не проходит этапы сорокодней — при рождении, на свадьбе и похоронах. «Наступление сорокового дня, — пишет М. С. Андреев, — для новорожденного имеет большое значение. По истечении сорока дней «рухи хайвони» т. е. животный дух, который составлял до этого душу ребенка, удаляется, и на месте его появляется человеческая душа — рухи инсон» (Андреев, 1953, с. 73). Сороковники новорожденного отмечают приготовлением специального ритуального мучного блюда «умоч», идентичного описанному выше поминальному оталу. Общеизвестно, что по народным представлениям, до наступления сороковни, ребенка и его мать подстерегают всевозможные опасности в лице злых духов — сияхи, алмасты и т. д. Видимо, и после смерти «человеческая душа» покидает тело в те сроки, в какие вселялась — сорок дней, и срок этот также опасен для усопшего и его родни. Только по истечении сорока дней тело начинает разлагаться, как говорят «растворяться» — «ов меша» (об мешава).

Внимание многих исследователей было обращено к проблеме генезиса поминок и сороковни, в частности, их соответствия, параллелизма с периодами сорокодней в жизни каждого человека с момента его рождения или внутриутробного периода развития плода (Толеубаев, 1978, с. 145; Чамыр, 1985, с. 69 — 76). А. Толеубаев считает не случайным совпадение этапов формирования человека в чреве матери и поминальных трапез, видит в них «глубокую логическую связь, вытекающую из анимистических представлений далеких предков (Толеубаев 1978, с. 145). При этом он подвергает сомнению тезис, выдвинутый предыдущим исследователем Х. Есбергеновым о том, что «после смерти человеческая душа его снова перерождается и проходит все этапы роста и развития, какие проходит человек рождаясь на свет, и с этими этапами развития в другом мире, связаны поминальные даты» (Толеубаев, 1978, с. 143). Основывает свои сомнения А. Толеу-

баев, тем, что, придерживаясь подобной точки зрения, следовало бы по умершим детям также устраивать поминки, так как они тоже перерождаются. Но, материалы настоящей работы и имеющиеся публикации показывают, что перерождались, становились духами-покровителями только «зрелые» души, прожившие полную земную жизнь (к этому еще вернемся), а не души безвремено умерших, самоубийц и детей, и все это подтверждает правильность положения, выдвинутого каракалпакским исследователем.

Кроме того, в Кулябской и Кургантюбинской областях у перечисленных выше этногрупп в семьях, где имеются двое-трое взрослых сыновей, проводят и проводят полугодовые поминки. Особенно строго придерживаются этого турки. Обычно расходы по поминкам первого дня берет на себя старший сын, а полугодовые — младший. По масштабам и расходам поминки эти равнозначны и проводятся в доме, где умер человек.

Следующее поминовение умершего «сари сол» (начало года) отмечается всеми и по всей территории Южного Таджикистана при встрече нового года — Навруз, который приходится на день весеннего равноденствия — 21 — 22 марта. Во всей горной части поминовение это носит общинный характер, так как еду готовят сообща из совместных продуктов. В кишлаках имеются специальные очаги «почки навурузи», где готовят только в этот день. Очагов бывает нечетное количество (3—5). Расположены они недалеко от кладбища, рядом с площадкой, где читают джакозу, чтобы, согласно народным верованиям, предки все видели и радовались — «арвохо шод шава». В старину обязательно готовили далда из отала, но в современном обряде часто ограничиваются супом из мяса жертвенной коровы, купленной у одного из сельчан в складчину. Помимо общей трапезы, каждая семья, где в текущем году была потеря, делает «буй» — жарят хворост — ораук, слоеные лепешки — калама, горячую еду. Единственное, что считается запретным для такой семьи, это приготовление традиционного весеннего блюда из пророщенной пшеницы — саманак, так как бытует мнение, что пшеница не прорастет, станет красного цвета и это якобы кровь — душа умершего. В Кабадиане, Шаартузе дух умершего «ба хаки мурда» готовят молочную, рисовую кашу «ширбиринч», довольно крутую, так чтобы можно было делать на куски присутствующим. В общественной трапезе участвует много народа, и иногда, как доводилось видеть в Кулябской области, организаторы (мужчины) выходят на дорогу, угощая лавачи прохожих и проезжающих. В прошлом «сари соли» были завершающим в поминальном цикле таджиков, как в долиночной так и в горной части Южного Таджикистана. Теперь же в долиночных районах отмечают годовщину «сол» со дня смерти. Чтобы

не повторяться, остановлюсь лишь на тех моментах, о которых еще не говорилось, так как в основном годовщину отмечают так же, как и полугодие. В этот день собирается много людей. Женщины могут придти с дастарханом, который теперь уже не возвращается пустым, а кладут лепешку. Помимо этого по окончании трапезы, каждой женщине на голову кладут зеленый листик, травку, а плечи посыпают немного мукой, чтобы она ушла без черноты, тяжести «сней нараве». В Кабадиане и Шаартузе, как говорилось, в тесто для лепешек в последний раз без остатка используют закваску — хамиртуруш. Скатерть — сурфу одна из пожилых женщин, сложив, кладет себе на голову, затем читает молитву с благопожеланиями семье умершего и присутствующим.

В поминальный цикл входят и угощения духу покойника, устраиваемые в течение года, в ночь под пятницу «чумъаги», а в некоторых местах (Дангара, Яван, Шаартуз, Кабадиан) и в ночь под понедельник «душамбегй». Здесь важно не столько угощение, сколько свет, который обязательно должен быть зажжен, и запах масла. В некоторых местах на равнине прочитывают хоран. Пятница считается хорошим, счастливым «саид» днем, когда души предков навещают свои семьи, радуются, если их поминуют, и огорченными, «охромевшими» (шал) возвращаются к себе, если о них не помнят, следовательно, не готовят.

Поминуют умерших и в дни религиозных праздников. Но особые черты, характерных той или иной группе населения, нет. Все довольно-таки унифицировано. За десять дней до наступления праздника «Крамазан», «курбан» режут животное — «пускают кровь». Период этот называют «даха» и именно он посвящается умершим, так как кроме пролития крови жарят и пекут — «пускают запах масла» (пища духов), о чем уже не раз говорилось. Информаторы оговаривают, что отмечая Курбан большую часть савоба получает себе и немного духам предков. Поминание в месяце Рамазан, Раджаб, как и в тяжелом месяце (по народным представлениям) Сифар, савоб полностью идет духам предков. Эти поминовения настолько важны, что даже самый немущий может отметить «пролитие кровей», надрезав себе палец.

Подводя итог сбора полного поминального цикла, повторю, что он распространен на большей части территории Кулябской области — юго-западные районы, включая г. Нурек, г. Куляб и прилегающие кишлаки, Балъджуан, Кангурт (кроме северных кишлаков), Дангара, многие районы Кургантюбинской области, некоторые кишлаки Каратегина. Во все поминальные дни обязательно и главным являлось приготовление ритуального блюда — бивала, чалпак или далда, что еще раз подтверждает высказанную мысль о том, что названные блюда растительного характера —

особенность оседло-земледельческого населения⁴ в отличие от кочевников-скотоводов, где главными были многочисленные жертвоприношения скотом. Основная часть всех поминков — забота о душе умершего, обеспечение ее всем необходимым для благополучного перехода и существования в потустороннем мире, что характерно языческому периоду мировоззрения всех народов. «Поминки устраивались для того, чтобы порадовать душу покойного, умиловать духов всех родов, а также ради спасения душ живущих. Поминая близких, каждый человек несет ответственность за набожность своей души» (Дорошенко, 1982, с. 58).

Прижизненные поминки. В Южном Таджикистане исследователями отмечен своеобразный обычай устройства прижизненных поминков, известный многим народам (Велецкая, 1978, с. 156—157); Назаров, 1980, с. 173). По данным М. Рахимова (Рахимов, 1953, с. 125) и А. К. Писарчик (Писарчик, 1976, с. 159, 192 прим. 176, 193 прим. 177, 178), поминки устраивают сами старые люди (Каратегин, Дарваз, Такоб, Шугнан) или дети старившимся родителями (Тавильдара, Каратегин, Дарваз); это воспринималось у одних людей как проявление «почета и уважения», а у других — как выражение недоверия (Писарчик, 1976, с. 159, 193). Прижизненным поминкам таджиков Шугнана, Рущана, Юшора посвящена специальная статья З. Юсуфбековой. Статья основана, как пишет автор, «главным образом на ранее неопубликованных материалах, извлеченных из архива И. И. Зарубина и дополненных полевыми материалами автора. В работе дается подробное описание обряда прижизненных поминков, устраиваемых в прошлом группой людей, достигших 40—50-летнего возраста. Воспринимались поминки, как «призыв к вечности». Считалось, что душа такого человека после смерти обязательно попадет в рай (Юсуфбекова, 1981, 1987, с. 182—190). Но, еще в конце прошлого века Г. А. Арандаренко описал прижизненные поминки Халифа Хасана, устроенные им самим за неделю до смерти. Все проходило, как на настоящих похоронах, с раздачей иртыша, который он посылал к миру Музаффар Хану в Гиссар через своего сына. Умер он в объявленный им день — понедел-

⁴ Что подтверждается и материалами по Ура-Тюбе. Здесь готовят поминальный плов и называют его «оши кавар», а кавар — это дикорастущее растение — «каперс». Суть прошлого, традиционно-поминального блюда сохранилась лишь в названии. Раньше таджиков Ура-Тюбе, как и горные таджиков Южного Таджикистана, готовили жидкое блюдо из кавар. И это предположение подтвердилось записями С. Айна, который отмечал, что блюдо из кавар готовилось только в Ура-Тюбе (С. Айна, 1976, с. 139).

Шарки Юсупов, историк, любезно сообщил, что, согласно письменным источникам, в Ура-Тюбе была масложобка по выработке масла из каперсов.

ьяк начала декабря 1865 года, в возрасте 163 лет (Арандаренко, 1889, с. 164—165).

По моим материалам, в районах Кулябской и Кургантюбинской областей, в Файзабаде, Душанбе еще и сегодня некоторые старые люди, независимо от пола, в возрасте от 60 до 70 лет (женщины иногда и раньше) при жизни справляют по себе поминки, причем весь ритуал проводят, как по действительно умершему. По словам информаторов из к. Иол (Кулябская область), каждый пожилой человек обязан проводить «худон дар хаки чош», букв. «поминки за душу». Согласно народным представлениям, все сделанное при жизни самим человеком (будь то заготовка савана, могила, как и устройство поминок при жизни) для совершающего дает большую благодать — «савоби калон», увеличивает вероятность попасть в рай, в мир предков. Такая душа, попав в рай, будет покровительствовать оставшимся на земле.

Справляют поминки первого дня, седьмого, сорокового и годовые. Так же режут жертвенное животное, так же раздается хайрот, милостыня (ткаи или деньги). Но чаще ограничиваются поминками седьмого или сорокового дня и годовыми. Одни информаторы объясняют это материальными возможностями умершего, другие резонно замечают, что «умерший», коль он считается мертвым, не может справиться по себе поминки 7, 40 и т. д. Как правило, эти доводы приводят таджики, выходящие района сплошной таджикской оседлости (северная, юго-восточная часть Кулябской области), а также Дарваза, Джиргаталя. По данным З. Юсуфбековой на Памире поминки при жизни отмечались одним днем, лишь один раз в году (1987, с. 182—190). В названных районах, как ранее говорилось, поминальный цикл и по действительно умершему также короток. Он состоит из поминков третьего дня (ритуальное очищение дома) и годовых. Поминок первого дня не было. Анализ материалов по поминальным обрядам показывает, что не только в названных районах, а и вообще у всех таджиков в прошлом не было поминков первого дня (Андреев, 1970, с. 142, 143; Троицкая, 1971, с. 242) и существовал запрет (соблюдаемый и поныне) готовить в доме умершего в течение трех дней после похорон (Рахимов, 1953, с. 124; Андреев, 1953, с. 192; 1970, с. 142; Троицкая, 1971, с. 242). Думается, что сокращенный вариант прижизненных поминков и вытекает из этой древней традиции таджиков.

Отметивший по себе поминки приравняется к умершим — «ба катори мурдахо», букв. «наряду с умершими». Приобретенный к своему предку «арвохо», он становится (по мнению окружающих) «живым арвохом». Поэтому его присутствие желательно во всех общественных мероприятиях «маъраха». Вместе с тем, присутствуя, он не должен есть даже поминальной пищи: «ведь человек уже считается как бы умершим, как же он может есть поминаль-

ную пищу?» — объяснение приводимое А. К. Писарчик для «Такоб (Писарчик, 1976, с. 192), обычно и для других мест. Человек, совершивший прижизненные поминки, пользуется авторитетом, уважением людей. К его словам прислушиваются, его надеются сверхъестественной силой. Например считают, что дыхание такого человека чистое, хорошее — «дами хуб, тоза», способно не только облегчить страдания больного, но и излечить.

Как видно из изложенного, совершившего поминки при жизни наделяют положительными качествами. Он занимает почетное положение в обществе и в потустороннем мире. Но, несмотря на эти привилегии, как уже было отмечено, не все старые люди стремятся справиться по себе поминки. Информаторы объясняют это ограничениями, которые следует соблюдать отмечаемому поминки. По сути дела, человек должен отказываться от всех земных радостей, довольствоваться малым (хлеб, вода), стараться жить замкнуто «тан чодар» — «за занавесью». Нарушение перечисленных ограничений может вызвать насмешки окружающих и якобы возмездие всевышнего. Среди информаторов были и такие, кто не одобрял, осуждал устройство поминок при жизни, говорили, что люди совершают грех «убол», заваливая на себя непосильные обязательства, приравнивая себя к умершим. Невозможно, говорили они, вести замкнутый образ жизни. Приведенные ограничения показывают, что совершивший обряд поминок при жизни, исключался из общества живых и переходил как бы в потусторонний мир.

Чтобы объяснить генезис обряда поминок при жизни, необходимо рассмотреть и обряд «тун пайгамбар» (Шаартуз, Яван, к. Мачай Байсугоно района), «оши пайгамбар» (Шаартуз, Кабадиан), «ош додани худ», «туй додани худ» (Куляб, Яван), «пайгамбарош» (Бухара, Пенджикент, Ленинабад), «синни пайгамбар» (Самарканд) — торжество по поводу достижения возраста, в котором умер пророк Мухаммед — 63 года. Ксгати, термин «син» в таджикско-русском словаре толкуется не только как возраст, но и как цифровое обозначение — 60 (таджикско-русский словарь, 1954, с. 358).

По народным представлениям, смерть человека в возрасте пророка не должна вызывать особых сожалений, так как это естественное завершение земной жизни. Сверх этого возраста идут «лишние» годы. Видимо, поэтому очень часто о старых людях в сердцах во время ссоры или в горе (особенно когда кто-то помоложе болеет в семье или умер), говорят «сархур» — букв. «съедающий голову». Так как считают, что старый человек свое отжил и вот теперь живет за счет других, что у этого старого душа еще крепка — чоныш сахт и всевышний никак не заберет.

Обряд достижения возраста пророка совершают как мужчины, так и женщины. Причем в отношении последних делают раз-

норечивые высказывания. Одни, в основном мужчины, считают, что женщины не должны устраивать торжества, так как пророк — мужчина. Другие же говорят, что женщина, достигшая определенного возраста и переставшая менструировать — «ритуально чистая», приравнивается к мужчине, а потому имеет право выполнять обряд. Но в одном все сходится — мужчины и женщины, отметившие «возраст пророка», не должны вести половой жизни, так как считаются «хальфа», в народном толковании «праведник», оказавшийся от плотских наслаждений. Если же обряд совершает только жена, то она обязана позволить мужу вновь жениться.

Как видим, и для отмечаемого торжество по поводу достижения возраста пророка, и для совершившего поминки при жизни, имеются ограничения — половое воздержание, стремление вести аскетическую жизнь. Отметивший переступает как бы предел жизни и продолжает ее в качестве праведника на земле.

При совершении обряда «возраст пророка» режут жертвенное животное, делают угощение для приглашенных. В заключение знающий молитву дает благословление «фотиha».

Часто тун пайгамбар, как и поминки при жизни, устраивают родителям дети. Они берут на себя приглашение гостей, расходы на угощение, делают родителям подарки «сару по» (букв. одеть с головы до ног — платок, платье, обувь). В Самарканде отмечен факт, когда в день обряда дети и ближайшие родственники падали матери головной убор «лачак», называя это действие «салабадон», «сала андохтан» — наделение чалмы (Сухарева, 1954, с. 324). Обычно салабадон устраивают женщине на празднестве по поводу обрезания первого внука «хатна туй». Известно, что обряд обрезания генетически относится к инициациям, которыми отмечают переход мальчика в юношескую возрастную группу (Сиссарев, 1971, с. 263 — 267). Во время «хатна туй» не только мальчик, но и бабушка переходит в очередной, вероятно, последний возрастной класс, что и отмечается наделением головного убора лачак. По моим материалам 1976, 1978 годов, лачак, как элемент повседневной одежды пожилой женщины XIX века (называвшийся в этом качестве «кулута»), в начале нашего столетия вышел из употребления и шьется теперь лишь в ритуальной одежде — саване (Бабаева, 1981, с. 10 — 11). В Самаркандской области, в верховьях Кашкадарьн «кулута» носили «только старухи, достигшие 63 лет, т. е. возраста пророка Мухаммеда» (Рассудова, 1970, с. 30).

К пережиточным возрастным инициациям женщины, вероятно, можно отнести и обряд, отмеченный в Исфаре, Аште и близлежащих кишлаках. Здесь старые женщины в первом месяце лунного календаря (Мухаррам), называемого в народе «мохи ашур —

месяц ашур⁶ (Март, 1970, с. 318), делают угощение для соседей по поводу шитья головного убора собственного савана, который шьет специалистка «кулутадзу». Весь ритуал кроя и шитья сопровождается соответствующими молитвами.

По народным представлениям, человек в течение жизни проходит несколько стадий развития. Мужчины: детство (бачаги), юность (наврасы, суламгаи), зрелость (марди), старость (пири). Женщины: детство (кудаки), девичество (духтаракй), молодуха (кинолагай, марчонй), зрелость (модарай), старость (пири). Возможно, у таджиков в последнюю возрастную группу мужчин входили 60-летние, а у женщин и более молодые.

Приведенные материалы показывают, что у таджиков, как и у многих других народов, сохранились пережитки половозрастного деления, характерные для древнего общества (Попов, 1934, с. 118, 119; Толстов, 1938, с. 72—81), и представления о пределе жизни.

В литературе о возрастных группах имеется ряд исследований (Шаревская, 1964, с. 211; Иорданский, 1982, с. 345—253; Исхаков, 1975, с. 129). Авторы отмечают, что человеческая жизнь группируется в 4—5 возрастных слоев. Переход из одной возрастной группы в другую отмечался специальными обрядами. «Каждая возрастная группа имела свои отличительные особенности, выражавшиеся в одежде, украшениях, прическах, в общественной жизни и в обязанностях, в нормах поведения», — пишет К. Л. Задыхина (Задыхина, 1951, с. 157—159). Г. П. Снесарев отмечает, что «мужские товарищества хорезмских узбеков делились на 5 групп и предельный возраст в старшей из них был 60 лет» (Снесарев, 1960, с. 140; 1962, с. 82; 1963, с. 155). Среднеазиатские евреи, согласно устному сообщению А. С. Давыдова, считают пределом человеческой жизни 70 лет.

О четырех возрастных группах древних персов, согласно данным, извлеченным австрийским ученым Г. Кенигом из Авесты и Ахеменидских надписей, пишет К. В. Тревер (Тревер, 1947, с. 73). В последнюю возрастную группу персов входили «huvowos» «старцы».

По данным Ю. А. Рапопорта, «60 лет и есть тот возраст, который называют, как правило, древние авторы, если они конкретизируют свои сведения о «пределе жизни» варварских племен (Рапопорт, 1971, с. 33).

Древние авторы пишут, что представление о пределе жизни было известно многим народам, в том числе народам Бактрии и

⁶ Ашур, согласно литературным данным, употребляется с XVII в. Происходит от араб. «ашара» — десять. Для шивитов ашур — святой 10-й день месяца мохаррам. «Иногда ашурой, — пишет автор, — называли весь процесс олакивания» (Март, 1970).

Согдianaм. Люди, достигшие предела жизни, умерщлялись и «такой (конец жизни) считается у них счастливейшим» (Древние авторы о Средней Азии, 1940, с. 141—145). Бактрийцы и согдийцы выбрасывали старых людей живыми на съедение собакам, которых специально держали для этих целей. Массажисты, исседоны доживших до старости людей убивали, а затем варили вместе с мясом убитого скота и съедали (Геродот, 1972, с. 79). Каспий, по сообщению Страбона, доживших до семидесяти лет морят голодом (Древние авторы о Средней Азии, 1940, с. 141—145). По свидетельству Геродота, индусское племя падеев убивали и съедали всякого захворавшего, чтобы мясо не испортилось, а старцев торжественно закалывают «и приносят в жертву божеству и так же съедают» (Геродот, 1972, с. 169, 170).

В законах Ману говорится, что состарившийся царь должен передать престол сыну, а сам пойти искать смерти (Штериберг, 1902, с. 403). Ахеменидский царь в 52 года сходил с престола и это была «смягченная форма ритуального убийства», пишет К. В. Тревер (Тревер, 1947, с. 74). И позднее, в письменных источниках средневековья (вплоть до XIX в.) имеются сведения о пережитках обычного убийства у восточных народов: тибетцы (Путешествие в восточные страны Вильгельма де Рубрука, 1911, с. 109), народы Сибири, Алтая, Казахстана, Монголии, Китая (Л. Зеленин, 1937, с. 47—77), у славян (Велецкая, 1978, с. 42—62). По бурятским преданиям, для 70-летнего старика устраивали пир, во время которого внук клал своему деду в рот кусок бараньего курдюка и заталкивал его длинной костью, отчего старик и умирал (Зеленин, 1937, с. 66). На островах Фиджи, во многих местах, писал Л. Я. Штериберг, невозможно встретить человека старше 40 лет, так как достигших этого возраста убивали (Штериберг, 1902, с. 403). Все эти данные говорят о том, что возраст ритуального умерщвления, по выражению Н. Н. Велецкой, «носил условный характер» (Велецкая, 1978, с. 60—62). Были иные признаки ритуального убийства. Рассмотрим их позже.

Источником данных о бытовании в прошлом обычая убийства старых людей является и фольклор. М. С. Андреев на основе преданий и легенд таджиков Хуфа, Шугиана, Самарканда, пришел к выводу, что «свойственный первобытным народам обычай убийства стариков существовал, по-видимому, не так давно еще в Хуфе, а также вообще в верховьях Пянджа, а, может быть, еще не в столь отдаленную эпоху и среди таджиков вообще» (Андреев, 1953, с. 209). И далее: «Может быть, именно остаток от этой эпохи сквозит в следующем коротком стихотворном отрывке, встреченном мною в Средней Азии: Зан ба хафтод равалду намирад, ту зану куш. Во табар куштани зан одати мардон бошад. Если жена дожила до семидесяти и не умерла, то ты ее бей и убей!

Убивать топором женщин — таков бывает обычай мужчин» (Андреев, 1953, с. 209).

Н. А. Кисляков дает большой сравнительный материал, охватывающий эстонцев, литовцев, шведов, ирландцев, русских, турок, индусов, китайцев, (Кисляков, 1970, с. 70 — 82). Он считает, что обычай убийства старых людей у таджиков существовал в отдаленном прошлом, когда еще не сложилась прочная хозяйственная жизнь и патриархальные отношения. В то же время он допускает возможность пережитков обычая не в столь отдаленные времена, объясняя это тяжелыми условиями жизни в горах (Кисляков, 1970, с. 82).

М. С. Андреев и Н. А. Кисляков основывают свои исследования на разборе известной легенды, имеющей много вариантов, суть которой сводится к следующему. Царь попадает в трудное положение. Выход находит человек, действовавший по совету своего старого отца, которого, согласно обычаю должен был убить, но, пожалев, сохранил. Об этом узнает царь и отменяет обычай убийства стариков. Миюю записаны два варианта этой легенды, не отмеченные в указанных работах. Причем, в основе первой из них лежит известная библейская притча об Иосифе, где он, истолковав фараону сон о сменах тощих и тучных коровах, как вознаграждение, получает «чрезвычайные полномочия» (Тайлор, 1989, с. 97, 511).

«Однажды царь увидел сон, в котором три тощие коровы съели трех упитанных. Наутро царь рассказал свой сон везириям и потребовал от них толкования. Но они не знали. Тогда сон рассказали приближенным. Среди них был «сарлашкар» — военачальник, который не знал загадки и огорченный (матьюс) пришел домой. Отец его, узнав, в чем дело, удивился незнанию везириям и сказал: Скажи царю, что ближайшие три года страна будет процветать, люди будут довольны и сыты, урожай большим. Надо делать запасы продуктов, наполнить хумы, стены обмазывать глиной, замешанной на зерне. Следующие три года на страну нападет мор и наступит голод. Люди будут убивать друг друга. Три упитанные коровы — три года процветания, три тощие коровы — три года мора и голода. Царь узнает, что сон растолковал отец, которого сын, вопреки бытовавшему обычаю, не убил, и, оценив мудрость стариков, приказывает отменить обычай.

В другом варианте легенды царь видит свет «рушиои» в воде и требует его достать. Сколько не пытаются люди взять свет, не могут. Тогда отец одного приближенного, знающий человек «олим» сказал, что у воды растет дерево, на нем свеча — «шамъ», отражение которой царь видит в воде. Но свечу нельзя будет взять, так как ее держит божественная птица «симург». Действительно, как только протягивали руку за свечой, птица взлета-

ла. Тогда решили срубить дерево, но как только топором касались его, дерево с корнями вырывалось из земли и тут же на глазах вырастало в другое место. Узнав об этом, «олим» сказал, что тот, кто срубил дерево, погибнет сам («око меша»), так как дерево, как и птица, святое. Царь, узнав, что все советы исходят от старца, приказывает отменить обычай убийства стариков.

Во всех легендах есть часть, где от лица рассказчика говорится, что в старину был обычай убивать своих старых родителей. Сынovie сажали стариков в корзину или просто на захоронках относили их далеко от села, где в специально отведенных местах должны были оставлять их умирать или убивать, сбрасывая их вместе с корзиной в пропасть. В Шугнане есть местность, называемая «Бобы-хор» (поедающее предков) (Андреев, 1953, с. 110). В дороге уставшие сыновья садятся отдохнуть на камень, и, здесь отец смеется. На вопрос «чему он смеется», старик отвечает: «Вспомнил, как я так же нес своего отца и также отдыхал на этом камне. И вас понесут ваши дети, а ваших детей — их дети». Жалко становится детям отца и они возвращают его домой и прячут. В варианте легенды, записанной в Кулябе, дети прячут сохраненного отца в сундуке и носят его с собой в военных походах.

В легендах, записанных в Кулябской и Кургантюбинской областях, привлекают внимание две характерные особенности. Вначале оговаривают, что события преданий происходили в давние времена «торикистон-темноты», т. е. до появления «света ислама — нури ислом», или в период царствования Искандара (Александра Македонского). Заключившая рассказ, замечает, что Искандар запретил убивать старых людей. При этом говорили известное двухстишие: «Бе пир нарави дар амон, гарчанд ки Искандари замони». Удивительно соответствие легенд с сообщениями древних авторов о том, что Александр Македонский, возмущенный варварским обычаем бактрийцев и согдийцев, «упразднил его (Древние авторы о Средней Азии, 1940, с. 144 — 145).

Следы обычая убийства старых людей нашли отражение и в фольклоре узбеков. Если старого человека попрекнут возрастом, то он спрашивает попрекнувшего: «Ты что? Мое мясо есть собираешься» (Тревер, 1947, с. 74).

Почему же древние убивали старых людей? Безусловно, как отметил еще Д. К. Зеленин, явление это стадильное, характерное для идеологии одной из стадий развития примитивного общества (Зеленин, 1937, с. 49). Согласно этой идеологии, душу или, по более раннему представлению, жизненную силу надо было уловить, пока она не ослабла, надо дать ей жить здоровой в загробном мире или поглотить, букв. съесть еще сильной и крепкой (Древние авторы о Средней Азии, 1940, с. 141 — 145). Важно было сохранить не только физические свойства индивида, но и мо-

рально-интеллектуальные» (Фрэзер, 1980, с. 300 — 308). Считалось, что в стареющем организме не только тело, но и дух становится большими, опасными для окружающих (Зеленин, 1937, с. 54; Шаревская, 1964, с. 113, 114). Именно в стремлении сохранить в полном расцвете сил дух сородича коренился обычай умерщвления (Зеленин, 1937, с. 56 — 57; Фрэзер, 1980, с. 300 — 308). Опасным считался и тот, кто умер своей смертью. Тем самым он приносил гибель и несчастье своим соотечественникам (Зеленин, 1937, с. 57; Шаревская, 1980, с. 113, 115). Ритуальное умерщвление совершали при появлении первых признаков старости — первый седой волос, выпавший зуб, слабая половая потенция и т. д. (Шаревская, 1964, с. 113 — 115; Фрэзер, 1980, с. 300 — 308). Вероятно, у женщин время ритуального умерщвления наступало, как только она теряла способность деторождения. Пережиток этого представления можно еще было наблюдать не так давно в сельской местности у таджиков. Как уже говорилось, женщина, ставшая ритуально чистой («банамоз»), признавалась праведнейшей хальфа.

Дж. Фрэзер приводит примеры того, как члены, стараясь сохранить для общества силу, лучшие качества умирающего вождя жреца, съедали пищу, вложенную ему в руку; ловили ртом последнее их дыхание и т. д. (Фрэзер, 1980, с. 303, 323). Аналогичные представления прослеживаются в обряде похорон старых людей и у таджиков. На похоронах старого человека собирается много народу. Похорны часто приравниваются к торжеству — «туку». Все охотно едят поминальную пищу на поминках старого человека: берут «хайрот» (милостыня, раздаваемая в виде денег из материала); водой, оставшейся от омывания, умываются, сажают детей на место, где лежал покойник, чтобы ему передало долголетие умершего. Иногда в случае, если не хватало материала, делили на куски одежду и буквально вырывали ее из рук. Хайрот берегли как «табарук» — «благословенное», так как считалось, что старые люди обладали божественной (сверхъестественной) силой, которая переносится на предметы и одежду его. Взятый хайрот, вместе с ним забирал как бы себе часть маны. По народным представлениям, со смертью старого человека может исчезнуть в доме благодать, благополучие, поскольку все это было благодаря умершему, он был носитель «бараката» и мог его забрать с собой. Во избежание этого делали следующее — брали соль, муку или тесто, клали в ладонь умершего, а затем хранили эти предметы «баракати даст» — «благодать руки» в ларе с мукой или на полке (Писарчук, 1976, с. 131 — 131). По народным представлениям, есть люди, которым вообще, независимо от их возраста, сопутствует счастье, удача — «файзу баракат». Они как бы рождены с этим свойством или духом. Аналогичные представления о

счастье, именуемые «фарн», даются в Авесте и поздних зороастрийских текстах (Литвинский, 1968, с. 46 — 58). Там говорится, что «свой фарн есть не только у каждого человека, но и у каждого дома, селения, области и страны, как и у народа в целом» (Литвинский, 1968, с. 50). Б. А. Литвинский, рассмотревший представления о фарне в верованиях зороастрийцев, южных племен России и народов Средней Азии, считает, что представления о «благодати» у таджиков есть ничто иное, как «сохранившиеся переживания верований, связанных с фарном» (Литвинский, 1968, с. 108).

Ю. А. Рапопорт, исследуя древний обычай убийства стариков, пишет, что результат этого обряда не только сохранение «божественного духа», но и новое воплощение души убиваемого, его возрождение, что говорит и о тотемистическом характере древнего погребального обряда (Рапопорт, 1971, с. 26 — 27). Представления о реинкарнации души сохранились у многих народов мира (Демидов, 1962, с. 195; Шаревская, 1964, с. 60, 137, 150, 205; Шишло, 1975, с. 248 — 260). Согласно им, души умерших переселяются в новорожденных, животных, птиц, деревья, камни и т. д. Реликты тотемистических представлений сохранились в народных верованиях и у таджиков. Например, если умершего оставляют на ночь в доме, то в его изголовье ставят блюдо с мукой. Считается, что к утру на блюде должны появиться следы какой-либо птицы «паранда» или животных. Желательным, как предвещающее хорошее, были следы птиц или бабочек. Вероятно, по следам определяли, в кого переселилась душа умершего, которая, согласно народным верованиям, в течение трех дней находится в доме. В исследуемом районе, как было сказано ранее, воплощением душ умерших считают бабочку «парована», «паровник». Ее никогда не убивают и если она залетает в дом, то осторожно ловят и смазывают ее крылья топленным маслом, называя это «арвоха сер кардан» — «кормление души».

Таким образом, обычай убийства старых людей коренился в глубокой вере, что это необходимо как для убиваемого, так и для остающихся на земле членов общины. Он признавался «гуманным» актом, так как сохранял (и это было главное) душу-покровительницу. Только у убитого человека душа пребывала в вечности с душами ранее «обожествленных» предков. Вследствие этих представлений некогда и бытовал обряд убийства стариков, и, как пережиток этого обряда, до нас дошли прижитенные поминки. Прижитенными поминками старые люди как бы отмечали завершение земной жизни, переход в мир предков. Взаем своей души стали отправлять душу жертвенного животного. Отметившие поминки становились «живыми умершими» — «ба катори мурдахо». Вероятно, в пору бытования обычая убийства старых лю-

дей, обряды сопутствовали определенным ритуалам. Возможно, обряд совершался не над одним человеком, а над группой людей, достигших предела жизни, в какое-то определенное время года. На это указывает и бытовавшая у припамирских таджиков еще в начале века коллективная форма обряда прижизненных поминок, очень хорошо и подробно описанная З. Юсуфбековой в указанной статье.

Многочисленные данные, приводимые Д. К. Зелениным, Л. Я. Штернбергом и другими авторами, легенды и предания, дошедшие до наших дней, говорят о том, что основными исполнителями обряда убийства старых людей, как и обряда прижизненных поминок, были их дети и ближайшие родственники.

Безусловно, изживание обычая происходило не одновременно по всей земле и было связано не только с возможным запретом определенного лица, а происходило вследствие изменений взглядов человека на старость и старых людей. «Только когда развивается сознание цены мудрости и опытности, долгая жизнь стариков считается желательной» (Кисляков, 1973). Трудно определить, какой исторический отрезок времени длился процесс изживания обычая убийства старых людей. Приведенные выше материалы показали, что еще в XIX в. он бывал в отдельных местах (Малороссия, Монголия, о. Фиджи, народы Севера). Возможно, что к приходу ислама в одних местах был еще жив обычай, в других его пережиток — поминки при жизни. Ислам, борющийся против языческих обрядов, не мог примириться со «сверхъестественностью» простого смертного и внес свои коррективы — считать пределом человеческой жизни возраст, в котором умер пророк Мухаммад. Как думается, по этой причине и появился обряд «туя пайгамбарӣ» — торжество по поводу достижения 63 лет. Так стали сосуществовать эти два обряда, фактически две стороны одной медали. Отметим, что горные таджики южных районов больше проводят прижизненные поминки — «хайру худон», «ошу ов», «мазрака», а равнинные таджики торжество — «пайгамбароши».

Итак, поминки при жизни — не только символическое «кормление старика» (Литвинский, 1972, с. 113), а пережиток древнего доисламского обычая убийства старых людей.

Траур. Траур (от немец. Trauern — горевать, оплакивать) — «форма внешнего выражения горести, вызванной утратой близкого человека» (Штернберг, 1937, с. 204). Это определение суть траурных обычаев. Внешнее выражение горя подразделяется поведению, действия (оплакивание, внешний вид, одежда, прическа) ближайшего окружения умершего с момента наступления смерти до момента снятия траура и соответственно состоит из нескольких этапов. Обряд оплакивания (т. е. поведение и действие) выше описан, проанализирован, остается рассмотреть внешний вид родствен-

ников покойного (т. е. одежду, прическу). В этнографической литературе сведения о траурной одежде таджиков Южного Таджикистана имеются. Еще в начале нашего века А. А. Семенов писал о бытовании белых траурных платьев в Дарвазе (Семенов, 1903, с. 95 — 96). А. К. Писарчик, отмечая, что более дальние родственники носят белые одежды, пишет о преобладании синих, голубых и черных тонов в траурных платьях женщин Каратегина и Дарваза. Далее она приводит материалы И. Мухиддинова о том, что в Дарвазе «существует обычай дарить близкой родственнице умершего матерю на траурные платья, обычно белую в не крупный синий или голубой узор» (Писарчик, 1976, с. 161 — 162). «Несмотря на то, что мы не наблюдали в этих районах (Каратегин, Дарваз, Куляб — Н. Б.) ношения траурных платьев особого цвета, однако нам иногда называли цвета траурного платья синий, как и в северных районах Таджикистана, иногда и белый», — отмечает исследователь одежды З. А. Широкова (Широкова, 1976, с. 139). Но она приходит к заключению, что в Дарвазе, Каратегине и Кулябе траурная одежда отсутствует, а «траур выражается, по существу, в снятии украшений и подвесных кос, а также в отказе от косметики» (Широкова, 1976, с. 139). М. Рахимов пишет, что женщины Куляба на третий день после похорон надевали синие и темные одежды» (Рахимов, 1953, с. 125). Приведенные разноречивые сведения послужили толчком для более углубленного изучения траура таджиков Южного Таджикистана в местах их прежнего и нынешнего обитания. Впервые траурную одежду горных таджиков я наблюдала во время индивидуальной поездки в 1974 г. в кишлаке Иол (юго-восток Кулябской области). Хозяйка дома 35-летняя женщина (любившая одеваться красиво и нарядно), идя на поминки, надела белое туникообразное платье в мелкий узор из хлопчатобумажной ткани и большой белый марлевый платок, специально хранившиеся в сундуке. Вызвало удивление не только ее необычная одежда, но и ее желанные вести с собой на поминки постороннего человека (обычно в гости мы ходили вместе). При этом женщина сослалась на мой неподобающий случаю костюм — красное шелковое платье. Дальнейшие специальные исследования показали, что не только в кишлаке Иол, но и во многих других кишлаках Дашти-Джума, Шубабада, Давлятобада, Муминабада, Сари-Хасора, Ховалинга, Сальджуана — районах сплошного расселения таджиков в Кулябской области (Писарчик и Кармышева, 1953, с. 76 — 77). Западной Памира, Дарваза, Каратегина, местностей, прилегающих к Рабабаду, Нуруху, Явану, а также в кишлаках Дахана-Кижка и Дарангона — сохранились или традиции ношения белой траурной одежды, или воспоминания о ее былом бытовании. По словам 82-летней Бегиматовой Робиямох, из упомянутого кишлака

Нол, в прошлом белое карбосовое платье имела каждая женщина. Не только ближайшие родственники умершего (умершей) должны были надеть белые платья в день похороно, но и специальные плакальщицы — «нолакьюно», «хайдарегхон» (Рахимов, 1953, с. 112; Писарчик, 1976, с. 126, 127) и односельчанки. Женщины семьи умершего обязаны были надеть белые платья до прихода погосторонних, иначе окружающие осуждали их. Если же, к примеру, в вдовы платья не было, то ближайшая ее родственница приносила свое (кишлаки Дарвиза, Дашти-Джума, Сарн-Хасора, Шурабада, Давлятобада). Женщины-памирки (кроме Вахана и Ишкашима), по сообщению этнографа Л. Бахтоваршоевой (шугнанки) и З. Шодмановой (рушанки), обязательно имели белое карбосовое платье, которое при необходимости надевали как траурные. В полевых дневниках А. К. Писарчик за 1948 г. по Ховалатину имеются сведения о 27-летней рисовальщице, носившей «большую частью белое платье» (Писарчик, 1948, с. 86), так как у нее умерло трое детей. И известная современная таджикская поэтесса Г. Сафиева, уроженка кишлака Яхя Гармского района, в поэме «Мотамн сафед — Белый траур» запечатлела традицию горняков таджиков надевать белую траурную одежду.

«Бо рамзи пинхону дён
 Бо рамзи дунё боумед
 Дар рузи тори мотамаш
 Пунда сар то по сафед»
 (Сафиева, 1985, с. 82—83).

*На представленье траура в жизни»

В моем краю он получил правду
 В свой самый черный день
 была сегодня
 Вся в белом безутешная вдова
 (Сафиева, 1984, с. 263)

Одним из свидетельств бытовавшая исследуемого обычая с давних времен является средневековая миниатюра дарвазского списка поэмы «Осуф и Зулейха», где овдовевшая Зулейха изображена в «сером платье» с распущенными волосами (Исмаилов, 1982, с. 79).

По сведениям переселенцев из Сарн-Хасора, живущих в кишлаке Кайнар Восебского района, Муминабада; в кишлаке Курбан-Шалт названного района, Гармской группы кишлаков, в Кабадианском и Шаартузском районах, Вилсуфа, Кули-Суфиева в Колхозабадском районе, Харангона и Файзабада, а Душабаде в настоящее время так строго обычая не придерживаются. Белые ситневые платья надевают на третий или седьмой день после похороно, и шьет их ближайшая родственница, не живущая в доме умершего. Причем платье молодых женщин и девушек — своего меного покрою, но, отдавая дань традиции, и в эти платья втачивают небольшие ластовицы — элементы традицион-

ного туникообразного платья, так как платье без ластовицы приравнивается к одежде мертвого — савану. Влияние окружающей среды бывает настолько сильно, что переселенцы и помня о былых традициях, но в то же время боясь осуждения людей, их не соблюдают. Но случается и обратное — когда переселенцы-горцы оказывают огромное влияние на равнинное население, как это случилось во многих районах Курган-Тюбинской области. Так в Кабадианском и Шаартузском районах пожилые женщины (коренные жители, называющие себя русским словом «местные», а переселенцы гор — таджиками) возмущались, что таджики, переселившиеся из кишлака Шумлак (Гармский район), из кишлаков Дарвиза (Колхозабадский район) носят белые траурные платья и осуждают «местных» за синий цвет траурной одежды. «Наш траур в сердце, а не в одежде — говорят «местные», но тем не менее идут на компромисс: молодым шьют белые (светлые) платья, пожилым — синие как это было принято когда-то или остаются в повседневной одежде. Таджики и арабы колхоза им. Тельмана (Кабадианский район), кишлака Саят (Шаартузский район) также считают траурным белое в мелкий рисунок платья. Ответ арабов следует расценивать как результат влияния горных таджиков, так как у среднеазиатских арабов традиционная траурная одежда синего или черного цвета (Исмаилов, 1979, с. 233—236). В большинстве своем горные таджики предгорий и долины Южного Таджикистана сознательно избегают синей или черной одежды, они, как бы оправдываясь, говорят, что носить ее большой грех — убул.

За пределами исследуемого района белая траурная одежда отмечена у таджиков г. Бухары (Люшквич, 1980, с. 212), Соха (Ферганская долина). По материалам А. К. Писарчик, в прошлом сохцы траурные платья делали только из белого карбоса. В 20-х годах текущего столетия, с появлением фабричных тканей стали носить траурные платья синих и зеленых цветов, хотя и позже желательными считались белые карбосовые. Если кто-нибудь имел со старых времен белое платье, то носил его с гордостью. Этнограф Бердыев М. сообщил мне, что у туркмен Чарджоу траурная одежда белая, в отличие от жителей других районов Туркмении.

Белая траурная одежда или белый цвет, как ритуальный, отмечен у разных народов мира (Формы погребения у современных и древних народов Восточной России, 1892, с. 80—92; Садакова, 1983, с. 72; Почагина, 1986, с. 112, 114; Тэрнер, 1983, с. 89). Корейцы Казахстана (выходцы из северной Кореи) считают белый цвет сакральным и траурным (Цой, 1983, с. 96—102). В XIX в. белый траур встречался и в Западной Грузии. Платье шили из грубой льняной ткани (Волкова, Джавахашвили, 1982, с. 140).

По описанию А. Е. Снесарева, в Индии вдова брахмана снимает тали (брачное ожерелье) на десятый день по смерти мужа, при этом она должна обрить себе голову и носить затем белое платье (Снесарев, 1981, с. 203). У древних иранцев отличительное во внешнем облике, и в повседневности и в трауре, была белая одежда (Бойс, 1987, с. 83, 200, 201, 203). Суть религии древних иранцев (зороастризма) — известное противопоставление добра и зла, светлых и темных сил. В мифах зороастрийцев божество солнца Митра ездит по небу на белых конях. В виде великолепного белого жеребца божество Тиштрия приближается к берегу моря, где встречается демона засухи — другого черного, уродливого жеребца, которого побеждает, вступив с ним в борьбу (Кисляков, 1973, с. 181—191; Бойс 1987 с.83, 200, 201, 203). «Белый цвет — по Тэрриеру — смысляет состояние ритуальной смерти, т. е. преодолевается некоторое «лиминальное» состояние между двумя периодами активной социальной жизни» (Тэрриер, 1983, с. 89). Таким образом, траурная белая одежда горных таджиков является отражением древних доисламских представлений. Белый цвет одежды отвращает силы смерти.

Белая одежда у горных таджиков Южного Таджикистана выполняет не только функцию ритуальной траурной одежды. Она обязательный компонент современного свадебного костюма невесты (Сухарева, 1940, с. 174; Кисляков, 1958; Нурджанов, 1976, с. 46; Широкова, 1976, с. 129, 131, 133; Лобачева, 1981, с. 40), а также повседневная одежда пожилых женщин, что отмечено в другими исследователями по Средней Азии (Бижжанова, 1979, с. 135; Сухарева, 1982, с. 25; Лобачева, 1984, с. 20). Старые женщины, обладательницы ситцевых платьев, неоднократно подчеркивали, что в их возрасте белые платья носят по двум причинам — как траур людей, переживших смерть многих своих близких, особенно смерть взрослых детей, и как достижения возраста пророка — 63 лет. В прошлом же, как выше было сказано, в Южном Таджикистане белые платья из карбоса носили все женщины. Наличие определенной закономерности смены функции белой одежды — из будничной в ритуальную (свадебную, траурную) и одежду старых людей. Аналогичная смена функции одежды на примере среднеазиатского туникобразного женского халата муниск рассмотрена многими исследователями Средней Азии (Широкова, 1976, с. 75, 76; Сухарева, 1979, с. 90; Лобачева, 1984, с. 20; Бижжанова, 1979, с. 138—240).

Несомненно, что закономерность изменений функции одежды вытекает из эволюции тканей, одежды, что убедительно рассмотрено на примере женского каракалпакского костюма Н. П. Лобачева (Лобачева, 1984, с. 14—18). Исследователь пишет об изначальности белого цвета традиционной одежды, прослеживает

«процесс замены белых тканей народной одежды цветными, сначала пестрыми, потом фабричными». Далее автор приводит данные средневековых источников, археологию о существовании одежды белого цвета у народов Средней Азии. Это раннесредневековые китайские хроники Вейши и Суйшу, «История Бухары» Наршахи (X в.), труд китайского путешественника XIII в. Чан-Чуня, скульптурные изображения и живопись археологического памятника III в. Топрак-кала (Лобачева, 1984, с. 20). В более позднем источнике имеются сведения, касающиеся непосредственно исследуемого района. Д. А. Логофет пишет, что население горных стран бассейна Аму-Дары носило белую одежду (Логофет, 1913, с. 43—47). Все это свидетельствует, что ритуальная белая одежда горных таджиков вытекает из традиции ношения белой одежды, которая как и у каракалпакцев сменялась вначале пестрыми хлопчатобумажными тканями кустарного производства — калама (Таджики Каратегина и Дарваза, 1966, с. 225), а затем уже фабричными тканями.

Приведенные материалы дают основание полагать, что ответы таджикцев предгорий и долины Южного Таджикистана об отсутствии определенного цвета в траурной одежде (называют белый и синий) (Широкова, 1976, с. 139), как было выше сказано, результат их взаимовлияния с таджиками-переселенцами из Ферганской долины, в том числе из Северного Таджикистана и другими этническими группами — узбеки, арабы, белуджи и т. д. Процесс этот, как говорилось, проходит посеместно. Думаю именно поэтому М. С. Андреев и А. А. Половцев в дореволюционный период отметили на Памире темный траур (синий, зеленый) только в Ишкашские и Вахане (Андреев, Половцев, 1911, с. 17—19), а Л. Ф. Моногарова в 80-е годы пишет уже о бытовании темных траурных платьев и в Рушане (Моногарова, 1983, с. 157, 169). В этой связи хотелось бы привести высказывание пожилой рушанки З. Шодмановой о том, что желание быть «как все» руководит теми, кто говорит о темных траурных платьях на Западном Памире, в частности в Рушане, что не соответствует действительности. По ее словам там также, как и по всему югу, если не надевают светлого, традиционного платья, то остаются в повседневном, только не броских расцветок. Говоря о темном трауре таджикцев Вахана и Ишкашима собеседница подчеркивала, что согласно легендам, в этих «местах, в далеком прошлом, жили сиях-пуши». Замечу, что в начале нашего столетия А. В. Станшевский записал предания о сияхпушах и их столице около Ямчуна. О их поражении с воньством святейшего Али зятя Мухаммеда, и не приняты ислама, о вынужденном их уходе «через Муидсан на южные склоны Гиндукуша в страну Катвар» (Абаева, 1975, с. 270). Возможно, что и сохранились традиции далеких предков

«сняхнушей», но тем не менее смею предполагать, что темный траур объясняется реальным влиянием соседних киргизов, а не только ролью мифических предков. Известно, что траур у киргизов многоцветен и зависит от возраста умершего. Платья носят черного, синего, зеленого цветов, а головные платки — белые, черные и красивые (Диваев, 1897, с. 181 — 187; Баялиева, 1972, с. 69). Причем красивыми платками покрываются младшие братья и сыновья умершего (Баялиева, 1972, с. 69). Кроме того, принято выставлять в знак траура у юрты покойного флаг: красный молодому умершему, черный — средних лет, белый — старому или пожилому (Баялиева, 1972, с. 70; Симakov, 1984, с. 141). Полевые материалы, собранные мною в 1977 гг., показывают, что в кышлаках со смешанным киргизо-таджикским населением (Джиргатали, Кошой) также выставляют траурный флаг — ялам (литер. форма — алам) только не у дома, а на могильном холмике. Для молодых белого и синего цветов, для молодых — красного. На могилках молодых можно видеть яламом привешанные к шесту вышитые красные мешочки для зеркала «быхахтага». В Каратегине зафиксированы платочки, сшитые из кусочков материи — нымолaki кырама, нымолaki сари хода (Писарчук, 1976, с. 152). А. А. Семенов также писал о красном цвете траура в Каратегине (Семенов, 1903, с. 96), Б. Х. Кармышева по Фергане (Кармышева, 1986, с. 148, 175).

О влиянии киргизов, проявляющемся в различных областях материальной и духовной культуры населения Западного Pamира и Каратегина писали многие авторы (Андреев, 1958, с. 233, 234; Кисляков, 1954, с. 35; Неменова, 1966, с. 52 — 58; Моногарова, 1975, с. 184; Эдельман, 1975, с. 41, 53). Е. М. Пешерева записала предание, что раньше в Каратегине имелось киргизское население и к «памятникам, относящимся к пребыванию киргизов в этих местах, относятся небольшие курганы — киргизские могилы» (Пешерева, 1947, с. 41). М. С. Андреев приводит предание о предках хуфцев из Сарыкола, о монголах (мугул) или киргизах, которые жили когда-то в верхней части Хуфской долины, предание о правителе «Нуширване», который был китаецом («хятаби») (Андреев, 1953, с. 15 — 20). «...намирец, чаще сгунианец долины Шахдари, верховьев Гунта, бартангец или ваханец, дружка с кем-либо из киргизов. Они ездили друг к другу в гости и обменивались товарами своего хозяйства: изделия киргизов — уздечки, сбрую, подседельники, конские плетни, вьючные сумы, кошмы памирцы приобретали в обмен на зерно, шерстяную ткань для халатов, деревянную утварь, джуробы и прочее. Кошмовальцы памирцы научились у киргизов, у них же была заимствована порода курдючных овец» — читаем у Л. Ф. Моногаровой (Моногарова, 1975, с. 184), Р. Л. Неменова пишет, что «взаимное влия-

ние обоих народов ярко отражается в быту, постройке и убранстве жилища, хозяйственной «деятельности и киргизов и таджиков» (Неменова, 1966, с. 69).

Продолжительность ношения траурных платяев, как и период траура в прошлом и теперь, зависела от степени близости человека к покойнику. Ближайшие родственники усопшего — жена, сестра, дети — соблюдают траур до года. Траур матери по взрослым умершим детям, иногда продолжается до трех лет, а если она в пожилом возрасте, то до конца жизни. Дальние родственники считаются в трауре до совершения обряда очищения одежды, стирки одежды «сняхнувои», который, как говорилось, устраивают на третий день после похорон. Только после совершения обряда «сняхнувои» дальние родственники расходятся по домам. Более близкие остаются до поминки сорокового дня, но с этого момента им разрешается выходить со двора, встречаться (быть лицом к лицу) с посторонними, так как опасность, исходящая от них, сходит, поэтому их не сторонятся. Вероятно, в прошлом на этом еще траурные дермони закачивались. Во всяком случае для вдовы (вдовца). Указание на это находим в народных представлениях, согласно которым с момента наступления смерти одного из супругов брак считается расторгнутым. Поэтому не только вдовец, как пишет М. Рахимов (Рахимов, 1953, с. 126), но и вдова, как постороннее лицо, не должна смотреть в лицо умершему. Соблюдение траура вдовой в течение года и более явление последних десятилетий. Еще недавно, по сообщению информаторов, вдова была в трауре и не выходила замуж, только в пределах нормы установленной шариадом 4 месяца 10 дней, а то и меньше. Так как считалось, что женщина без мужа носительница греха, ей даже в лицо смотреть грех, не говоря об общении. М. С. Андреев по этому поводу писал: «Оставление без мужа женщины, способной к замужеству и деторождению, в древнем быту оседлого таджикского населения Средней Азии считалось совершенным недопустимым, непохвальным, и даже греховным явлением. Среди язгулемцев существует предание, что в старину, по окончании оплакивания, женщина в тот же день возвращалась в дом своих родителей и, переночевав там, тотчас же выдавалась замуж. Как бы то ни было, но даже в течение минувших ста лет мы наблюдаем ясный процесс удлинения срока между смертью мужа и обязательным новым замужеством» (Андреев, 1949, с. 9).

Такой непродолжительный срок траура существовал, в прошлом и сохранился лишь в памяти старых людей. В настоящее время, как выше сказано, период траура удлинился и сопровождается соблюдением ряда запретов и обичаев.

Во внешнем виде вдовы и родственниц, близких по крови умершему, допускается большая небрежность. Как только человек

умирает, они срывают с себя все украшения, распускают волосы и в таком виде находятся в течение первых трех дней — это признак глубокого траура. В повседневной жизни ходить с распущенными волосами запрещается. Но и потом женщины не делают сложных причесок с прищепками, а чуть свивают волосы в три пряди «себофук», что также считается траурной прической. Обычно говорят — год ходила непричесанной. О. А. Сухарева, рассматривая особенности женской и девичьей прически, приводит данные не только этнографии, но и археологии, письменных источников приходит к выводу, что траурную прическу следует рассматривать «как возвращение к древнейшей форме ношения волос» (Сухарева, 1954, с. 313 — 316).

Обращающий на себя момент траура — запрет ношения ювелирных украшений, которые обычно являются необходимым дополнением к костюму. Считается, что «ритуальную чистоту рук» — «халолы даст» придает кольцо. В прошлом еда, приготовленная женщиной, не имеющей на пальце кольца, признавалась ритуально нечистой. По наблюдениям Е. М. Пешеревой (Пешерева, 1959, с. 111 — 112), всякое кольцо рассматривалось как халолы даст, но считали, что особенно этим свойством обладают кольца с крестом на глазке, так как изображение косоного и прямого креста имело и охранное значение. Таким образом запрет ношения кольца также свидетельствует о силе и глубине траура.

Женщины в трауре не устраивали и не устраивают торжества, не посещают свадеб, не жуют серу, не едят традиционное лакомство — жареный горох с пшеницей, не высаживают на приусадебном участке зелени, глубоко веря, что она все равно не прорастет, не готовят новогоднего блюда из пророщенной пшеницы — саманак (литер. форма сумалак). Существует представление, что проросшая пшеница становится красной, как кровь, и это означает, что дух умершего требует крови (жертвы) «хун талаб мекына». Поэтому приносят в жертву духу летуха.

Повсеместно в период траура родственники приглашали или навещали вдову. И всякий раз они помогали продуктами, дарили отрез ткани на платье «куртан гам» — «платье печали», называя это «поднятием траура» — «вазо бирдоштан». Смысловая нагрузка здесь иная — принятие родственниками на себя части горя, соучастие в горе, матерьяльная помощь.

С устройством годовых поминок завершается траур. В этот день ближайшая родственница вдовы «хеши дустдор» (букв. любящая родственница) снимает с нее траурное платье и надевает повседневное или новое, принесенное с собой. Она же вдевает ей в уши серьги, повязывает на шею ожерелье, надевает на палец кольцо, на голову кладет зеленый лист. Всем присутствующим женщинам также кладут на голову зеленый листик, который каждая

из них сбрасывает энергично тряхнув головой, так как брать его в руки нельзя. Чем быстрее упадет лист, тем лучше для его обладателя. По народным представлениям зеленый лист символ продолжения жизни, благопожелание. Но с другой стороны, как выяснилось, брать его в руки опасаются. Вероятно, в представлениях народа «зеленый», «живой» лист впитал в себя «траурную черноту» (сияхи) и тем опасен.

Таким образом, рассматривая траур и связанные с ним обычаи и представления у горных таджиков Южного Таджикистана в динамике, нам удалось выявить его древние формы. Именно «в глубине гор — как писал М. С. Андреев — законсервированы наиболее типичные и приближающиеся к древним формам обычая древнего оседлого иранского населения, которые изменяются или сглаживаются в равнинах» (Андреев, 1949, с. 11). Представленные материалы достаточно убедительно показали, что траурная одежда, как и традиционные формы одежды в целом, отражают и этническую принадлежность народа (Маслова, Станюкенич, 1975, с. 206).

Подведем некоторые краткие общие итоги проделанной работы, так как анализ и подробные выводы по конкретным явлениям и обрядам даны в каждом разделе исследования. Таким образом, на материалах погребальной обрядности горных таджиков Южного Таджикистана рассмотрены пережитки древних верований и населения одной из крупных историко-культурных областей, имеваемой в средневековье Тохаристаном, а на начало XX столетия — Восточной Бухарой. Именно у горных таджиков, основных населения исследуемой территории, в силу своей изолированности, из-за труднодоступности горных районов, сохранились древние традиции. Изложенные материалы, как новые так и ранее описанные, рассмотренные под углом зрения реконструкции погребального обряда его сопоставления с верованиями и обрядами других народов выявили: 1) насыщенность похоронно-поминального цикла горных таджиков Южного Таджикистана рудиментами доисламских верований и их синкретичность. Значительная их часть генетически восходит к зороастризму или более ранним пластам индоиранских верований. Присущий зороастризму дуализм, противопоставление светлых сил темным — добра злу является определяющим моментом исключительно всех обрядов похорон и поминок. Это злые и добрые духи, демонологические образы, верования о смерти и душе (преодоление душой водных и иных препятствий), одухотворение сил природы (культ огня, земли, дерева и камня), представления связанные с животным миром (культ лошади, овцы, козы, быка), культ предков и умерших, ритуалы очищения и траур. Некоторые представления и обряды стабильны, характерны не только таджикам, но и многим народам мира (представления о естественной и неестественной смерти, пережитки убения старых людей, возрастные классы, одухотворение природы, растительного мира и т. д.). Впервые проведенный всесторонний анализ верований цикла похорон по новому осветил многие известные факты, выявил новые ранее не описанные: демон в образе ветра «шамол» или войско демонов «лашкар», прежде отмеченный лишь у равнинных таджиков Самарканда. Демонологические образы, сны как причины и предвестники смерти. Представление дерево — «живое существо», что нашло отражение в обрядах наказания детской люльки «обвиваемой» в смерти ребенка или посвящения плодового дерева умершему. Представления о естественной и неестественной смерти; множественность души и ее тождественность с кровью. Обычай класть сердолик под язык умершему и комплекс верований, связанных с камнем и загробным путешествием умершего. Импитация свадьбы в похоронах молодых умерших и доисламские формы

оплакивания — над заменителем умершего, оплакивание с конем и верования, связанные с культом коня у горных таджиков, — отождествление человека с конем, самостязания и похоронные плачи, танцы. По новому трактуется и образ «козла отпущения» в обряде искупления грехов. Выявлены два варианта обывания у таджиков — шиитский, суннитский. Даны карты ареалов и рисунки архаичных форм головных уборов савана и могил. Выявлена генетическая связь между подземными скелетами и родовыми кладбищами. Даны типы погребальных носилок как в районе исследования так и за пределами, а также народные верования, связанные с ними и землей. По новому трактуется весь поминальный цикл. Выделена ритуальная пища и ее древние традиционные формы, характерные оседло-земледельческому народу. В этой связи рассмотрен культ животных и связанные с ними верования. Новое освещение получил обряд прижизненных поминок и траур горных таджиков Южного Таджикистана.

2. Синкретичность обрядности и связанных с ней верований, обусловлена переплетением традиций, относящихся и к разным этапам развития религиозных воззрений и к разным этническим средам. Смешению культурных традиций, сложившихся в разных регионах способствовало и географическое положение исследуемой территории, которая являлась пограничной зоной между Западом и Востоком (Литвинский, 1964, с. 157; Беленицкий, 1964, с. 188). Вывод этот подтверждают материалы монографий, в частности, данные по традиционной траурной одежде. Белая траурная одежда характерная для горных таджиков бытует и сегодня во многих странах Востока — Индии, Японии, Китае, Корее, Лаосе, Таиланде. На Западе от исследуемой территории более распространены темные цвета траура. Хотя и здесь, как на территории Советской Средней Азии (Бухара, Сох, Чарджоу) и Кавказа (Западная Грузия), так и в зарубежных странах (Марроко) сохранилась, видимо, с очей давних времен традиция ношения траурной белой одежды или память о ее былом бытовании.

В прошлом исследуемая территория входила в различные государственные объединения. В древности она называлась Бактрией (затем Тохаристан), которая в Кушанский период «превратилась в огромную среднеазиатскоиндийскую империю» (Ставицкий, 1964, с. 169). Археологические материалы, открытие буддийских монастырей средневекового Тохаристана говорят о том, что распространение буддизма шло вплоть «до периода исламизации арабами — VII—VIII века» (Беленицкий, 1964, с. 188 — 198).

С распространением ислама на исследуемой территории, как и в некоторых странах Ближнего Востока, в Индии, Иране, Афганистане утвердился шиизм и разновидность этого толка исмаилизм (Абаева, 1975; Грюнебаум, 1988; Логофет, 1913; Массэ, 1982;

Неменова, 1966; Петрушевский, 1966). Пережитки этих верований нашли отражение в работе. Это сохранившиеся предания об Али, роши-мазары, обряды, надгробные камни в виде раскрытой тарелки, названные его именем и т. д.

3. Материалы сравнительного анализа свидетельствуют об общности духовной культуры горных таджиков Южного Таджикистана, которая со всей полнотой отражена в погребальном обряде. Признаками определяющими общность тех или иных обычаев, помимо верований стали материалы обрядов оплакивания, обмытия, саваля, могил и траура. Важнейший показатель общности духовной культуры горных таджиков — общинный характер похорон, например, отсутствие профессионалов обмывальщиков и могильщиков. Общность эта обусловлена единством этнического происхождения и сходством этнографических условий (Юсуфбекова, 1987, с. 203).

Проведенное исследование показывает как живучесть древних религиозных представлений, так и их трансформацию в результате влияния различных этнических групп и народов, проживающих в Южном Таджикистане. Этому способствовало и способствует быстрое развитие производственных сил, меньшая изолированность горных кишлаков вследствие «улучшения» путей сообщения, оседания кочевников и урбанизации населения о чем писал еще в 30-х годах нашего столетия В. В. Гинзбург (Гинзбург, 1937, с. 168).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаева Т. Г. Исследования А. В. Станисшевского (Алиха Ниялло о Парсе) // Страны и народы Востока — М.: Наука, 1975 — Вып. XVI, — С. 262—291.
2. Абдувахидов Р. Некоторые архаические представления, связанные с домашними животными у таджиков (тезисы докладов) // Республика научно-практической конференции молодых ученых и специалистов, посвященная 60-летию образования Ленинского комсомола Тадж. ССР, Душанбе, 1985 г. — С. 28—29.
3. Абдувахидов Р. Некоторые архаические представления, связанные с домашними животными у таджиков Кулябской области // Актуальные вопросы гуманитарных наук на современном этапе (философия, история, право). — Душанбе, 1987. — С. 130—135.
4. Амонов Р. Этнолетие дахнакни ахалин Кулоб. — Сталинобод, 1956. — 40 с.
5. Андреев М. С. Вакзе. Туркестанские ведомости, 1899. — № 93. — С. 590.
6. Андреев М. С. Блины и приамурские страшилки. Туркестанские ведомости, 1905. — № 32.
7. Андреев М. С. и Половцев А. А. Материалы по этнографии иранских земель Средней Азии, Шиханши и Вахан. — Сборник Музея антропологии и этнографии. — СПб, 1911. — Вып. IX—41 с. в 6 вкл.
8. Андреев М. С. Вещие сны, несколько примет и детская игра «Сорока-ворона» среди некоторых народов, главным образом Средней Азии // Известия Главного Среднеазиатского Музея. — Ташкент, 1923. — Вып. 2. — С. 3—34.
9. Андреев М. С. Краткие сведения об этнографической экспедиции, предпринятой летом 1924 года к горным таджикам Матчи, Каратегина, Гиссарского края и Ягноба. — ИТОРГО. — Ташкент, 1924. — Т. 17. — С. 217—218.
10. Андреев М. С. Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 г. — ИТГО. — Ташкент, 1924. — Т. XVII. — С. 71—140.
11. Андреев М. С. Краткий отчет по экспедиции в Таджикистан в 1925 году, посланной Обществом для изучения Таджикистана и Среднеазиатским комитетом по охране памятников природы, старины и искусства. — «По Таджикистану», вып. 1. — Ташкент, 1927. — 26 с., вкл. вкл.
12. Андреев М. С. По этнологии Афганистана, Долина Панджшир. (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 году). — Ташкент, 1927. — 161 с., 10 л. вкл. вкл.
13. Андреев М. С. Чальтаны в среднеазиатских верованиях // В. В. Бартольд. — Ташкент, 1927. — С. 334—338.
14. Андреев М. С. Из материалов по мифологии таджиков // По Таджикистану. — Ташкент, 1927. — С. 60—76.
15. Андреев М. С. По этнографии таджиков // Таджикистан (общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами). — Ташкент, 1925. — Кн. I. — С. 151—177, с. приложением карты.
16. Андреев М. С. Орнамент горных таджиков верховьев Аму-Дарьи и киргизов Памира // Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. — Ташкент, 1928. — 41 с., 3 л. вкл. иллюстр. и 39 иллюстр. в тексте.
17. Андреев М. С. Посадка летом 1928 г. в Касанский район (север Ферганы) // Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. — Ташкент, 1929. — Т. 1. — С. 109—128, 2 л. вкл. иллюстр.
18. Андреев М. С. К характеристике древних таджикских семейных отношений. ТФАН, Сталинабад, 1949. — № 15. — С. 3—19.
19. Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Изд. АН Тадж. ССР, Сталинабад, 1953. — Вып. I. — 250 с.
20. Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Изд. АН Тадж. ССР, 1958. — Вып. 2. — 521 с.

21. Андреев М. С. Экспедиция в Ягноб 1927 года под руководством М. С. Андреева. Бюллетень САГУ, 1928. — № 17.
22. Андреев М. С. Материалы по этнографии Ягноба. — Душанбе: Дониш, 1970. 191 с. текста и 30 с. илл.
23. Арналарджо Г. А. Досуги в Туркестане 1874—1889. С. — Петербург, 1889. — 666 с.
24. Аргынбаев Х. А. О некоторых пережиточных формах брака у казахов. // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. — М., 1978. С. 94—105.
25. Асланов М. Г. Афганские народные поверья о растениях. (Алхимический куест и др.). — М., 1964. — С. 2—3.
26. Бабаева Н. С. Бахтуршиоева Л. Саван // Костюм народов Средней Азии. — М.: Наука, 1979. — С. 127—133.
27. Бабаева Н. С. О формах поглы у некоторых этнических групп Кулябской области // История и этнография народов Средней Азии. — Душанбе: 1981. — С. 123—129.
28. Бабаева, Н. Некоторые новые сведения о головных уборах саван. // Республиканская научно-теоретическая конференция молодых ученых и специалистов Тадж. ССР, посвященная XXVI съезду КПСС. — Душанбе: Дониш, 1982. — С. 10.
29. Бабаева Н. С. Даара — обряд выкупа грехов умершего (по материалам Кулябской области) // Этнография Таджикистана. — Душанбе: Дониш, 1985. — С. 58—64.
30. Бабурнах — Ташкент: Госиздат, 1948. — 528 с.
31. Бабурин А. К. Жилые в обрядах и представлениях восточных славян. — Л., 1983. 191 с.
32. Баранченко Н. Н. Довисламские верования и культы в исторических системах общественных отношений вайнахов: Дисс. на соиск. канд. ист. наук. — Грозный, 1985.
33. Басилов В. И. Культ святых в исламе. — М.: Наука, 1970. — 143 с.
34. Бажидов М. М. Ираны и обычаи курдов (Перевод, предисловие и примечания М. Б. Руденко). — М., 1963. 202 с.
35. Баялиева Т. Д. Довисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. — 168 с.
36. Беленцкий А. М. Хутталевская лошадь в легенде и историческом предании // СЗ. — 1948. — № 4. — С. 162—167.
37. Беленцкий А. М. Историко-географический очерк Хуттали с древнейших времен до X в. в а. — ТСТА. — Т. I. — МИА, № 15. — 1950 г. — С. 119.
38. Беленцкий А. М. Коль в культах и идеологических представлениях народов Средней Азии и евразийских степей в древности и раннем средневековье. Краткие сведения. — № 154. Ранние ковчиги. — М., 1978. — С. 31—38.
39. Беленцкий А. М. Вопросы идеологии и культа Согда по материалам индийских храмов // Живопись древнего Пинджикента. — М., 1954.
40. Беленцкий А. М. К истории культурных связей Средней Азии и Индии в раннее средневековье // Индия в древности. — М., 1964. — С. 188—198.
41. Бижанова М. А. Одежда узбеков Ташкента XIX-начала XX в. (Костюм народов Средней Азии). — М., 1979. — С. 133—151.
42. Бируни. Избранные произведения. — Ташкент, 1957. — Т. 1.
43. Бируни Н. Я. (Нахшб.) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. — М.; Л. — Т. 2. — 1950. — 336 с.
44. Бобринский А. А. Орнамент горных таджиков Дарваза (Нагорная Выхар). — М., 1900.
45. Бобринский А. А. Горцы верховьев Пинджа (ваханцы — шиханшамы). — М., 1908. — 150 с.
46. Богомолова К. А. Следы древнего культа воды у таджиков // Итоги отк. общ. наук АН Тадж. ССР. — Сталинабад, 1952. — Вып. 2. — С. 109—120.
47. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. — М.: Наука, 1987. — 302 с.
48. Бонч-Бруевич В. Д. В. И. Ленин об устном народном творчестве // СЗ. — 1954. — № 4.
49. Брискин А. Страна таджиков. — М.; Л., 1930. — 74 с.
50. Вардунян Г. Д. Культы дохристианских божеств у армян (Историко-этнографическое исследование): Дисс. на соиск. канд. ист. наук. — М., 1983.
51. Васильев Л. С. История религий. — М.: Высшая школа, 1988. — 414 с.
52. Васильев Г. П. Туркмены-нохурлы. Среднеазиатский этнографический сборник. // Тр. Института этнографии им. Н. И. Миклухо-Маклая. — Москва. Изд. АН СССР, 1954. — Новая серия. — Т. 21. — С. 82—216.
53. Великая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 1978. — 237 с.
54. Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н. Бытовая культура Грузии XIX—XX веков: традиции и инновации. — М., 1982. — 239 с.
55. Гаджиев Г. А. Довисламские верования и обряды легины (по материалам Самурской долины). — Махачкала, 1977.
56. Гаджиева С. Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX-начале XX в. — М., 1985. — 356 с.
57. Гафферберг Э. Г. Пережитки религиозных представлений у безудней домухаммеданские верования и обряды в Средней Азии. — М., 1975. — С. 224—247.
58. Геродот. История в девяти книгах. Пер. и прим. Г. А. Стратоновского. — Л., 1972.
59. Гинзбург В. В. Горные таджики. — М.; Л., 1937. // Тр. Ин-т археологии и этнографии. — Т. 16. — 475 с.
60. Гольдцир И. Культ святых в исламе. Мухаммеданские эскизы. — М., 1938. — 180 с.
61. Горбачев М. С. Политический доклад Центрального Комитета КПСС XXVII съезду Коммунистической партии Советского Союза, 15 февраля 1986 года. — М., 1986.
62. Гребенкин А. А. Заметки о Когистане. — М.: Наука, 1988.
63. Гродеков И. И. Киргизы и каракиргизы Сир-Дарьинской области. — Ташкент, 1889. — Т. 1.
64. Фон Гроссбаум Г. Э. Классический ислам. — М.: Наука, 1988. — 214 с.
65. Гриванев П. А. Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII): Очерк истории арабской культуры V—XV вв., 1982.
66. Давидович Е. А., Литвинский В. А. Археологический очерк Нефаринского района. — Сталинабад, 1955. — С. 51—62.
67. Давидов А. С. Жилые // Материальная культура таджиков Верховьев Зеравшана. — Душанбе: Дониш, 1973. — С. 73—138.
68. Дависюр О. А. Музыкальная культура таджиков Киратгина и Дарава. — Вып. 3. — Душанбе: Дониш, 1965. — С. 174—264.
69. Демидов С. М. К вопросу о некоторых пережитках домухаммеданских обрядов и верований юго-западных туркмен // Тр. АН Турки. ССР // Ист. истор. археологии и этнографии. — Т. 6. — Ашхабад, 1962. — С. 181—187.
70. Диваев А. А. Древне-киргизские похоронные обычаи. // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. — Т. 14. — В. 1—5. — Казань, 1897. — С. 181—187.
71. Диваев П. Приметы киргизов. — Ташкент, 1896. — С. 1—7 (отдельный этник).
72. Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. — М.: Наука, 1982. — 232 с.
73. Древинь авторитет О Средней Азии (VI в. до н. э. — III в. н. э.) // Христианство // Под ред. Л. В. Бажанова. — Ташкент, 1940. — 171 с.
74. Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинов как историко-этнографический источник. — Л.: Наука, 1975. — 162 с.
75. Ершов И. И. «Туи гулдору» у кыстакозских таджиков // Сб. ст. по исто-

- рии и филологии народов Средней Азии, посвященной 80-летию со дня рождения А. А. Семенова // *Тр. АН Тадж. ССР*, 1953. — Т. 17. — С. 87—97.
76. Ершов Н. Н. Пинда // *Таджикские Каратегина и Дарваз*. — Душанбе: Дошиш, 1970. — Вып. 2. — С. 258—272.
77. Ершов Н. Н. Каратаг и его ремесла (Историко-этнографический очерк). — Душанбе: Дошиш, 1984. — 120 с.
78. Ершов Н. Н. Похороны и поминки у таджиков Исфары. // *Сб. статей по этнографии Таджикистана*. — Душанбе: Дошиш, 1985. — С. 48—54.
79. Есбертенов Х. К вопросу об изжитии религиозных представлений и обрядов у каракалпачков (на материале погребальной обрядности): Дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. — М., 1963.
80. Задыхина К. А. Перехитки возрастных классов Средней Азии // *ПНЗ*. Новая серия. — Т. 14. — 1951. — С. 157—179.
81. Зайнов В. Н. Религия и обычаи горцев Западного Памира, Туркестанские ведомости. — № 89. 50. 91. — 1904.
82. Зарубин И. И. Религиозные и заметки по этнографии горных таджиков. Долина Баргата. — № 1. — 1917.
83. Зеленин Д. К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов. // *Памяты В. Г. Богородца*. — М.: Л., 1937. — С. 47—78.
84. Зеленин Д. Тотем-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. — М.: Л., 1937.
85. Нордский В. В. Хаос и гармония. — М.: Наука, 1982. — 341 с.
86. Петтмар К. Религия Гиндукуша. — М.: Наука, 1986. — 524 с.
87. Немчилов Н. Традиционная одежда арабов Кавказдарынской области Узб. ССР // *Восток народов Средней Азии*. — М.: Л., Наука, 1979. — С. 228—238.
88. Немчилов Э. М. Искусство оформления Среднеазиатской рукописной книги XVIII—XIX вв. — Ташкент: ФАН, 1982. — 150 с.
89. Исхаков Г. М. Этнографическое изучение уйгуров Восточного Туркестана русскими путешественниками второй половины XIX в. — Алма-Ата, 1976. — 135 с.
90. Калоев Б. А. Обряд посвящения козла у осетин // *Тр. VII МКЛАН*. — Т. 8. — 1970.
91. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. — М.: Наука. — 360 с.
92. Кармишева Б. Х. Узбек-локалы Южного Таджикистана // *Тр.* — Т. 28. — Сталинабад, 1954. — 166 с.
93. Кармишева Б. Х. Дисциплина экспедиции 1955 года. Архив отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН Тадж. ССР.
94. Кармишева Б. Х. Очерки этнической истории Южного Таджикистана и Узбекистана. — М., 1976. — 322 с.
95. Кармишева Б. Х. Архангельская символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии*. — М.: Наука, 1986. — С. 139—181.
96. Катонский В. В. Дохристианский погребальный культ чувашского населения. Дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. — Чебоксары, 1980.
97. Керимов Г. М. Шарият и его социальная сущность. — М., 1978. — 223 с.
98. Кисляков Н. А. Бурх — горный козел // *КСЭ*. — 1934. — № 1—2.
99. Кисляков Н. А. Следы вероятного коммунизма в Вахшо-Боло. — М., 1939.
100. Кисляков Н. А. Ягаудемзи. Изв. Весовозного географического общества. — Т. 80. — Вып. 4. — 1948.
101. Кисляков Н. А. Этнографическое изучение Таджикистана // *Тр. Тадж. ССР*. — Т. 29. — 1951.
102. Кисляков Н. А. Свадебные динетые знаменит таджиков // *Сб. Музея антропологии и этнографии*. — М.: Л., 1953. — Вып. 15. — С. 291—316.
103. Кисляков Н. А. Очерки по истории Каратегина. — Сталинабад, 1954. — 233 с.
104. Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков (по материалам конца XIX — начала XX в.). // *Тр. Ин-та этнографии АН СССР*. — Новая серия. — Т. 44. — 269 с. — М.: Л., 1959.
105. Кисляков Н. А. Некоторые материалы к вопросу об этногенезе Таджикинов // *Краткие сообщения Института этнографии АН СССР*. — М., 1960. — Вып. 80.
106. Кисляков Н. А. Таджики Каратегина в Дарваз. — Душанбе, 1966. — Ч. 1. — С. 9—46.
107. Кисляков Н. А. О древнем обычье в фольклоре // *Фольклор и этнография*. — Л., 1970. — С. 70—82.
108. Кисляков Н. А. Некоторые праисторические поверья и праздники в описаниях западноевропейских путешественников XVII в.: Сб. статей. Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. — М., 1973. — С. 181—191.
109. Кисляков Н. А. Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Кавказа (XIX — начало XX). — Л., 1977. — 131 с.
110. Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа козла у праиндоевропейских племен Средней Азии и других народов Старого света. // *Средняя Азия и древности в средневековье*. — М., 1977. — С. 28—52.
111. Кузьмина Е. Е. О некоторых археологических аспектах проблемы происхождения индоиранцев. Переднеазиатский сборник. Древняя и среднеазиатская история и филология. — М., 1986. — С. 169—228.
112. Курголю С. С. Семейная обрядность гатаузов в XIX — начале XX в. — Кашинев, 1980. — 138 с.
113. Курочкин А. В. Растительная символика календарной обрядности украинцев // *Обряды и обрядовый фольклор*. — М., 1982. — 138—163 с.
114. Ленин-Брюль Л. Первобитное мышление (Пер. с франц. под ред. проф. В. К. Николаевского и А. В. Кислякова). — Агест, 1930.
115. Липец П. С. Отражение погребального обряда у тюрко-монгольском мире // *Обряды и обрядовый фольклор*. — М.: Наука, 1982. — С. 212—236.
116. Липец П. С. Образы батыра и его козла в тюрко-монгольском эпосе. — М., 1984. — 264 с.
117. Липский В. И. Горная Бухара. Результаты трехлетних путешествий в Среднюю Азию в 1896, 1897 и 1899 году. Ч. 2. Гиссарская экспедиция, 1896. — С. — Петербург, Типо-литнография «Герольд», 1902.
118. Литвинский Б. А. Таджикистан и Индия (примеры древних связей и контактов) // *Индия в древности*. — М., 1964. — С. 143—165.
119. Литвинский Б. А. Кавказско-сарматский фари (К историко-культурным связям племен Южной России и Средней Азии). — Душанбе: Дошиш, 1968. — 119 с.
120. Литвинский Б. А. Древние ковчегники Крыши мира. — М.: Наука, 1972. — 267 с.
121. Литвинский Б. А. Курганы и курумы Западной Ферганы (Раскопки. Погребальный обряд в свете этнографии). — М.: Наука, 1972. — 258 с.
122. Литвинский Б. А. Памирская космология. Страны и народы Востока. — М.: Наука, 1915. — Вып. XVI. — С. 251—261.
123. Литвинский Б. А. Семантика древних верований и обрядов памирцев. *Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье*. — М.: Наука, 1981. — С. 90—121.
124. Литвинский Б. А. Погребальные сооружения и погребальная практика в Парфии // *Средняя Азия, Кавказ и Зарубежный Восток в древности*. — Москва, 1983. — С. 81—123.
125. Литвинский Б. А. Селов А. В. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. — М.: Наука, 1984. — 237 с.

126. Литвинский Б. А., Седов А. В. Теган-Шах. Культура и связь Кушанской Бактрии.— М.: Наука, 1983.— 238 с.
127. Лобачева Н. П. К истории сложения института свадебной обрядности (на примере комплексов свадебных обрядов и обрядов народов Средней Азии и Казахстана) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана.— М., 1978.— С. 144—179.
128. Лобачева Н. П. Свадебный обряд как историко-этнографический источник (на примере хорезмских узбеков) // СЭ.— № 2.— 1981.
129. Лобачева Н. П. Из истории каракалпакского женского костюма. (К проблемам историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана). // СЭ.— 1984.— № 4.
130. Логофет Д. Н. Кулябское бекство // Туркестанские ведомости № 111, 1905.
131. Логофет Д. Н. В горах и на равнинах Бухары (очерки Средней Азии).— С.— Петербург, 1913.
132. Лонгфелло Герри Уодсуорт. Песнь о Гайавате. Поэмы, Стихотворения.— Москва, 1987.— С. 15—220.
133. Лыкошин Н. Хороший тон на Востоке.— П-г., 1915.
134. Любкевич Ф. Д. Некоторые особенности этнического развития групп ираны в Узбекистане // Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана.— М., 1980.— С. 202—212.
135. Любкевич Ф. Д. Этнографическая группа ираны (Занятия и быт народов Средней Азии) Тр. Ин-та этнографии им. Миклухо-Маклая.— Т. ХСВП.— Л., 1971.— С. 36—71.
136. Маев Н. А. Очерки Бухарского ханства, Гиссарского края и горных бекств: Материалы для статистики Туркестанского края.— Т. 5.— СПб, 1879.
137. Маковский А. О. Авеста.— Баку, 1960.— 139 с.
138. Мадлинич Н. Г. Учебное пособие по географии Таджикистана.— Ташкент-Смарканд.— 1929.— 69 с.
139. Мандельштам И. Е. Опыт объяснения обрядов (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа.— Ч. I. Типология А. Е. Лямдау.— СПб, 1882.— 340 с.
140. Маретина С. А. О культуре камней у нага // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии.— М., 1970.— С. 175—188.
141. Матвеев С. М. Погребальные и номинальные обряды крещенных татар // Изв. общества археологии, истории и этнографии.— Казань, 1899.— Т. 15.— Вып. 1.— 2.— С. 243—258.
142. Материалы Пленума Центрального комитета КПСС, 27—28 января 1987 года.— Москва: Политиздат, 1987.
143. Материалы по районированию Средней Азии. Кн. 1: Территория и население Бухары и Хорезма.— Ч. 1.— Ташкент, 1926.
144. Мардובה А. Арханские обряды и верования Гиссарских таджиков. Похоронно-поминальный цикл: Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук.— Л.— 1989.
145. Марр С. М. Мохаррам (Шинские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов) // Сб. Музея антропологии и этнографии. XXVI. Традиционная культура народов Передней и Средней Азии.— Л.: Наука, 1970.— С. 313—366.
146. Маслова Г. С., Станкович Т. В. Отражение этнических процессов в материальной культуре народов СССР // Современные этнические процессы в СССР.— М., 1975.— 205—238.
147. Массэ А. Ислам.— М.: Наука, 1982.— 190 с.
148. Обряды и обрядовые игры адыгов.— Нальчик, 1979.
149. Мей А. Мусульманский ренессанс.— М., 1966.
150. Мешкери В. А. Терракоты и монументальное искусство Согды // Искусство таджикского народа.— Вып. 1.— Душанбе: Донш, 1979.
151. Мирович М. Демонологические рассказы киргизов. Занески императорского русского географического общества по отд. этнографии.— Т. 10.— Вып. 3.— СПб, 1888.— С. 7—15.
152. Моногорова Л. Ф. Материалы по этнографии изумрудцев // Среднеазиатский этнографический сборник.— Т. 2 «Труды ИЭ АН СССР».— Т. 17.— М., 1959.
153. Моногорова Л. Ф. Арханский элемент похоронного обряда памирских таджиков (ритуальный танец) // Полное исследование Института этнографии 1979 года.— М., 1983.— С. 155—164.
154. Моногорова Л. Ф. Этнический состав и этнические процессы в Горно-Бадахшанской автономной области Тадж. ССР. Страны и народы Востока.— Вып. 16.— М., 1975.— С. 174—191.
155. Морель М. Мурдашун // Ж. л. «Семь дней».— 1928.— С. 14.
156. Муллоқандом М. Археологические работы в долине реки Оби-Мазор // Археологические работы в Таджикистане.— Душанбе: Донш, 1988.— Вып. 21 (1981).— С. 404—413.
157. Муродов О. Древние обвалы мифологии у таджиков долины Зеравшана.— Душанбе: Донш, 1979.— С. 115.
158. Мухаддинов М. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX—начале XX в. (Историко-этнографический очерк).— Москва: Наука, 1975.— 27 с.
159. Мухаддинов И. Особенности традиционного земледельческого хозяйства памирских народностей в XIX—начале XX в.— Душанбе, 1984.— 194 с.
160. Мухаддинов И. Обычай и обряды, связанные со строительством у памирских народностей в XIX—начале XX в. // Этнография Таджикистана.— Душанбе: Донш, 1985.— С. 24—29.
161. Мухаддинов И. Съедобные дикорастущие растения Дарваза. Ботанический журнал.— М.: Л., 1963.— С. 419—422.
162. Мухитджанов Х. Ю. Терракоты Саксонахура как источник по истории и культуре Северной Бактрии. Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук, 1973.
163. Назаров Х. А. Современное этническое развитие среднеазиатских племён // Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана.— М., 1980.— С. 167—185.
164. Наливкин В. и Наливкина М. Очерк быта оседлого туземного населения Ферганы.— Казань, 1886.— 245 с.
165. Наршахи М. История Бухары.— Ташкент, 1897.
166. Немецова Р. Л. Население // Таджики Каратегина и Дарваза.— Вып. 1.— Душанбе: Донш, 1966.
167. Никитин В. Курды.— М., 1964.— 432 с., с карт.; 10 л. илл.
168. Нурджанов И. Х. Свадьба // Таджики Каратегина и Дарваза.— Душанбе, 1976.— Вып. 3.— С. 26—57.
169. Овезбердыев К. Материалы по этнографии Туркмен-сарыков Пендинского оазиса // Тр.— Т. 3.— Ашхабад, 1962.— С. 111—182.
170. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV вв.— М., 1966.
171. Пещерева Е. М. Праздник тюльпана (зола) в с. Исфара Кокандского уезда // В. В. Бартольд.— туркестанские друзья, ученики и почитатели.— Ташкент, 1927.
172. Пещерева Е. М. Молочное хозяйство горных таджиков и некоторые связанные с ним обряды // По Таджикистану.— Ташкент, 1927.— Вып. 1.— С. 42—59.
173. Пещерева Е. М. Поездка к горным таджикам: Краткие сообщения Института этнографии им. Миклухо-Маклая.— М.: Л., 1947.— С. 42—48.
174. Пещерева Е. М. Домашняя и семейная жизнь // Культура и быт таджикского колхозного крестьянства.— М.—Л., 1954, с. 191—193.

176. Пещерва Е. М. Гончарово хозяйство Средней Азии.— Тр. Института этнографии АН СССР, Новая серия. Т. 42 //М.—Л., 1959, с. 136.
176. Пещерва Е. М. Ягнобские этнографические материалы. Душанбе, 1976. 97 с.
177. Писарчик А. К. Кулябская этнографическая экспедиция. 1948.— Дневник маш. Архив сектора этнографии Института истории, археологии и этнографии АН Тадж. ССР.
178. Писарчик А. К. Кулябская этнографическая экспедиция. 1948. Изв. ТФАН.— № 15.— Сталинабад, 1949.
179. Писарчик А. К. Архив Института истории АН Тадж. ССР. Дневник К. Э. Э. 1949, маш. с. 85.
180. Писарчик А. К. Примечания и дополнения к кн. М. С. Андреева, Таджики долины Хуф.— Вып. 2.— 1958, с. 277—522.
181. Писарчик А. К. Жилище //Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 2.— 1970, с. 19—115.
182. Писарчик А. К. Смерть. Похороны. Таджики Каратегина и Дарваза.— Вып. 3.— 1976.— С. 118—164.
183. Писарчик А. К. Кармишва Б. Х. Опыт сплошного этнографического обследования Кублийской области. Изв. АН Тадж. ССР, 1953.— № 3.— С. 73—97.
184. Писарчик А. К. Народная архитектура Самарканда.— Душанбе: Донин, 1974. 141 с. в 51 ялостр.
185. Писарчик А. К. К вопросу о приамурско-кавказских параллелях //Памяти А. А. Семенова.— Душанбе: Донин, 1980.— С. 161—176.
186. Письма русского из Персии. Н. Т. Санкт-Петербург, 1844.
187. Поляков С. П. Этническая история Северо-Западной Турмении в средние века.—М., 1973.
188. Поляков С. П., Черемных А. И. Погребальные сооружения населения долины Зеравшана //Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.—М., 1975.— С. 261—280.
189. Попов А. А. Материалы по родовому строю долган. //СЭ.— 1934.— № 6.
190. Попов Н. С. Верования марийцев XIX — начала XX в. Дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук.—М., 1981.
191. Пропп В. Я. Фольклор и действительность.—М., 1970.— 324 с.
192. Путешествие в восточные страны Вильгельма де Рубрук. СПб., 1911.
193. Пьянкова Л. Т. Древние скотоводы Южного Таджикистана.— Душанбе: Донин, 1989.— 252 с.
194. Разилова Г. Р. Религиозно-бытовые пережитки у народов Дагестана и процесс их преодоления: Дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук.—Москва, 1978.
195. Раповорт Ю. А. Из истории религии Древнего Хорезма. М., 1971.— 126 с.
196. Рассудова Р. Я. Материалы по одежде таджиков верховьев Зеравшана //Традиционная культура народов Передней и Средней Азии.—Л., 1970.— С. 16—51.
197. Рахимов М. Обычай и обряды, связанные с похоронами у таджиков Кулябской области. Изв. АН Тадж. ССР, 1953.— № 3.— С. 107—130.
198. Рахимов М. Некоторые результаты работ во время Гармской этнографической экспедиции 1954 г. //Изв. АН Тадж. ССР.—№ 10—11.— Сталинабад, 1956.
199. Рахимов М. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу.— Сталинабад, 1957.
200. Рахимов М. Пережитки древних верований в современном быту таджиков Каратегина и Дарваза. Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии.—М.; Л., 1959.
201. Рахимов М. Зеравшанская этнографическая экспедиция 1958—1961 гг. //Изв. АН Тадж. ССР, № 1 (32).— Душанбе, 1963.— С. 62—64.
202. Ремпель Л. И. Далекое и близкое. Странный жили, строительного дела, ремесла и искусства старой Бухары. Бухарские записки.—Ташкент, 1982.
203. Ремпель Л. И. Цепь времен.—Ташкент, 1987.— 189 с.
204. Розенфельд А. З. О некоторых пережитках древних верований у приамурских народов //СЭ.— 1959.— № 4.
205. Розенфельд А. З. Намунахон фольклора Дарвоз.— Душанбе, 1962.
206. Розенфельд А. З. Свадебный фольклор приамурских таджиков //Фольклор и этнография.—Л., 1970.
207. Розенфельд А. З. «Говорил нога» — древний погребальный обряд на Вайдае (Тадж. ССР) и туранское рубан //Фольклор и этнография.—Л., 1974.— С. 251—259.
208. Рубонет ва сурӯдох халқи Бадахшон.— Душанбе, 1965.
209. Руденко М. Б. Курдская обрядовая поэзия.— М., 1982.— С. 151.
210. Сафиева Г. Зеркало дня.— М., 1984.
211. Сафиева Г. Ошан рӯз.— Душанбе, 1985.
212. Седозова О. А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный культ восточных и южных славян): Дисс. на соиск. учен. степ. канд. физик. наук.— Москва, 1983.
213. Седозова А. Н. Религиозные верования малых народов Бихара //Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии.— М., 1973.— С. 27—35.
214. Семенов А. А. Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза.— М., 1903.— 112 с.
215. Смильков Г. Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX — начале XX вв.: Автореф. Л., 1979.
216. Сказки и легенды Сийстана.— Москва, 1981.— 286 с.
217. Снесарев А. Е. Религия и обычая горцев Западного Памира //Туркестанские ведомости.— 1904.— № 91.
218. Снесарев А. Е. Этнографическая Индия.— М., 1981.
219. Снесарев Г. П. Мавзольная традиция и погребальном обряде Средней Азии.— М., 1960. //XXV Международный конгресс востоковедов (доклад делегатов СССР) (оттиск).— 10 с.
220. Снесарев Г. П. Материалы о переработанообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма.—МХЭ.—В. 4.—М., 1960.
221. Снесарев Г. П. О большинстве захоронениях у оседлого населения Средней Азии //КСИЭ.— № 33.— 1960.
222. Снесарев Г. П. Паши //СЭ.— № 5.— 1962.
223. Снесарев Г. П. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии //МХЭ.— Вып. 7.— М., 1963.
224. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов узбеков Хорезма.— М., 1969.— 336 с.
225. Снесарев Г. П. К вопросу о происхождении праздника суннатой в его среднеазиатском варианте //Среднеазиатск. этн. сборник «Занятия и быт народов Средней Азии». Тр. Ин-та этнографии им. Миндуско-Маклая.—Т. ХСУП.—Л., 1971.— С. 256—273.
226. Снесарев Г. П. Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия //Материалы Хорезмской экспедиции. Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г.—М., 1970.
227. Станиский Б. Я. К вопросу об идеологии домусульманского Сога //Сообщения республиканского историко-краеведческого Музея Тадж. ССР.— В. 1: Археология.— Сталинабад, 1952.— С. 35—59.
228. Станиский Б. Я. Средняя Азия, Индия, Рим (к вопросу о международных связях в кушанский период. — Индия в древности). — М., 1964.— С. 166—187.

229. Стеблин-Камский И. М. Повседневная и ритуальная ниша вахонцев // Страны и народы Востока. — В. 16. — М., 1975. — С. 192 — 209.
230. Стратанович Г. Г. Ритуальное убийство быка (по материалам обрядности народов Восточной и Юго-Восточной Азии) // Предания и мифология народов Восточной и Южной Азии. — М., 1970. — С. 189 — 205.
231. Стратанович Г. Г. Народные верования населения стран Индокитая: Дис. на соиск. доктор. ист. наук. — М., 1975.
232. Сухарева О. А. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии // СЭ. — 1940. — № 3.
233. Сухарева О. А. Перехитки анимизма у ранних таджиков // Тез. к дисс. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук (по специальности этнография). — Л., 1940.
234. Сухарева О. А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии, Среднеазиатский этнографический сборник. — М., 1954. Тр. Ин-та этнографии им. Миклухо-Маклая. Нов. серия. — Т. 21. — С. 299 — 353.
235. Сухарева О. А. К истории городов Бухарского ханства. — Ташкент, 1958.
236. Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. — Ташкент, 1960.
237. Сухарева О. А. Бухара XIX — начала XX в. — М., 1966.
238. Сухарева О. А. Перехитки демонологии и шаманства у ранних таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. — М., 1975. — С. 5 — 93.
239. Сухарева О. А. Опыт анализа покровов традиционной «туникообразной» среднеазиатской одежды и плане их истории и эволюции // Костюм народов Средней Азии. — М., 1979. — С. 77 — 103.
240. Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (второй половина XIX — начало XX вв.). — М., 1982. — С. 139.
241. Сырку П. Погребальные обряды и обряды румын Бессарабии. Живая старина. — В. 4. — Петроград, 1914. — С. 363 — 370.
242. Таджики Каратегина и Дарваза. — Вып. 1. — Душанбе, 1966. — С. 376.
243. Таджико-русский словарь. — М., 1954. — С. 789.
244. Таджинова З. М. Песенная культура таджиков (по материалам Зеравшанских искусствоведческих экспедиций 1958 — 1961 гг.). Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. — Л., 1977.
245. Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований и узбекско-карамутов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. — М., 1986. — С. 110 — 181.
246. Талор Э. В. Первобытная культура. — Москва, 1989. — С. 573.
247. Талоса Н. Ф. Погребальные и поминальные обряды осетин в XIX в. // СЭ. — № 1. — М., 1957. — С. 146 — 150.
248. Толубаев А. Перехитки доисламских верований и обрядов в семейной быту казахов конца XIX — начала XX в. (по материалам Восточного Казахстана). Рукопись канд. дисс. — М., 1978. — С. 171.
249. Тодасов С. П. К истории древнетюркской социальной терминологии // Вестник древней истории. — 1938. — № 1(2).
250. Тонихатов Н. Обычай и обряды, связанные с изготовлением погребальных носилок (тобу) в Нижнем Каратегине // Этнография Таджикистана. — Душанбе: Донги, 1985. — С. 64 — 68.
251. Треснер К. В. Древнерусский термин «ратля» (К вопросу о социально-возрастных группах) // Изв. АН СССР, СИФ. — Т. 4. — № 1. — М., 1947.
252. Троицкая А. Л. Женский янкр в старом Ташкенте // МАЭ. — Т. 7. — 1928. — С. 173 — 199.
253. Троицкая А. Л. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // СЭ. — 1935. — № 6.
254. Троицкая А. Л. Сагира в Ковкандском ханстве (XIX в.) // Сб. в честь академика Н. А. Орбеля «Исследования по истории культуры народов Востока». — М.: Л., 1960. — С. 278.
255. Троицкая А. Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана // Среднеазиатский этнограф. сб. // Тр. Ин-та этнографии им. Миклухо-Маклая. — Т. ХСУП. — Л., 1971. — С. 224 — 255.
256. Тэрнер В. Символ и ритуал. — М., 1988. — С. 277.
257. Федоров-Давыдов Г. А. Искусство ковчегов и Золотой орд. — М., 1976. С. 226.
258. Федченко А. П. Путешествие в Туркестан. — М., 1959.
259. Фирдоуси А. Шах-Наме. — М., 1980.
260. Формы погребения у современных и древних народов Восточной России // Изв. об-ва археологии, истории и этнографии. — Казань, 1892. — Т. 10. — Вып. 1. С. 80 — 92.
261. Фрезер Дж. Золотая ветвь. — М., 1980. — С. 702.
262. Хамиджанова М. А. Некоторые архaisкие погребальные обряды таджиков // Памяти А. А. Семенова. — Душанбе, 1980. — С. 287 — 293.
263. Хамиджанова М. А. Мужские джахры в похоронных обрядах таджиков Верхнего Зеравшана // Этнография Таджикистана. — Душанбе, 1985. — С. 54 — 58.
264. Харузина В. Этнография. — Вып. 1. — Изд. арх. об-ва. Курс лекций, 1909.
265. Хоросхин А. Сб. статей, касающихся до Туркестанского края. — СПб, 1876. — С. 503 — 504.
266. Цой В. С. Изучение семейной обрядности корейцев Казахстана // СЭ. — 1983. — № 2.
267. Чевыр Л. А. Три «ншла» у таджиков // Этнография Таджикистана. — Душанбе, 1985. — С. 69 — 76.
268. Чистяков В. А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причинах XIX — XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. — М., 1982.
269. Шанингов К. Узбекско-каралуки. — Ташкент, 1964.
270. Шаренкова Б. И. Старые и новые религии тропической и Южной Африки. — М., 1964. — С. 387.
271. Широкова З. А. Традиционная и современная одежда женщин Горного Таджикистана. — Душанбе, 1976. С. 204.
272. Шиншло Б. П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. — М., 1975. — С. 248 — 260.
273. Шиншлов А. Таджики. Этнографическое и антропологическое исследование. Ч. 1: Этнография. — Ташкент, 1910.
274. Штернберг Л. Я. Первобытная религия. — Л., 1936.
275. Штернберг Л. Я. Убийство детей и стариков у первобытных народов // Энциклопедический словарь, Брокгауз и Эфрон, 1902. — Т. 67.
276. Эдсман Л. И. Географические названия Памира // Страны и народы Востока. — Вып. XVI. — 1975.
277. Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. — М., 1965.
278. Юсупов Ш. Очерки истории Кулябского бекства в конце XIX и начале XX в. — ТИИ АН Тадж. ССР. — Т. 11, 1964.
279. Юсуфбекова З. Некоторые особенности шугнанийских погребальных обрядов. Краткое содержание докладов Среднеазиатско-кавказских чтений. — Т., 1981.
280. Юсуфбекова З. Помники при жизни в Шугнание // Полевые исследования Ин-та этнографии, 1983. — М., 1987. — С. 182 — 190.
281. Юсуфбекова З. Семья и семейный быт шугнанийцев (конец XIX — начало XX в.): Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. — Л., 1987.

282. Юсуфбекова З. Семья и семейный быт шутнацев (конец XIX — начало XX в.): Дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук, 1987.
283. Якубов Ю. Подземные склепы в Орджоникидзебаде // Изв. АН Тадж. ССР. — Душанбе: Донин, 1976. — № 1(83). — С. 17 — 23.
284. Якубов Ю. Кумед. Газета Муаллимон от 12 апреля 1983 г.
285. Кодиров Р. Фольклор марсиан тореволюционни тоҷикони Кашкадарьё. — Душанбе, 1963.
286. Masse Henri. Persian beliefs and customs. — New Haven, 1954.
287. Olufsen O. Through the unknown Pamirs // The second Danish Pamir Expedition. Vakhsh and Garan. — London, 1904.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Предпохоронные обычаи и обряды.	
Народные верования о причинах и предвестниках смерти	8
Представления о смерти и душе	18
Прощание с умирающим, подготовка тела	29
Оплакивание	33
Обряды раздела имущества наследства — тарак и искупления грехов — давра	50
Обмывание	59
Саван	66
Кладбище и погребальные сооружения	75
Погребальные носилки и управление дождем с помощью палок погребальных носилок	86
Вынос тела умершего и панихида — джаноза	92
Обряд предания покойника земле	95
Глава II. Древние верования в послепохоронных обрядах.	
Ритуальные обряды очищения	99
Обряды поминания	112
Прижизненные поминки	120
Траур	130
Заключение	140
Список использованной литературы	143
Приложение. Рисунки головных уборов савана, форм могил и 2 карты к этим материалам.	

*Печатается по постановлению
Научно-издательского Совета
АН Республики Таджикистан*

БАБАЕВА Навроста Самандаровна.

**Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана
в похоронно-поминальной обрядности**

(конец XIX — начало XX вв.)

Ответственный редактор: академик АН
Республики Таджикистан,
доктор историч. наук. Б. А. Литвинский

Редактор издательства — Карунова Л. Н.
Технический редактор — Петрова С. В.
Художник — Мищенко Г. А.

ИБ № 1979

Сдано в набор 2.XI.1992 г. Подписано в печать 19.VIII.93 г. Формат 60x84/16
Бумага тип. № 2. Гарнитура литерат. Печать высокая. Усл. печ. л. 9,06.
Усл. кр. отг. 9,18. Уч. изд. л. 9,9. Тираж 1000. Заказ 218. Цена договорная.

Издательство «Пониш» 734099. Душанбе, ул. Айни, 121, код. 2.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ФОРМЫ ГОЛОВНОГО УБОРА САВАНА У ТАДЖИКОВ

РИС.1 ПАМИР, ДАШТИ-ДУКУМ, ШИРОКАЯ

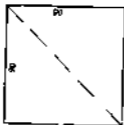


РИС.2 ДАХАНА - КНИК

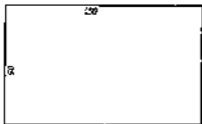


РИС.3 К ПУШКОВЫМ (ДАНГАРА)

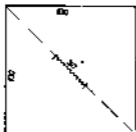


РИС. 4 КУЛИ-СУФИЕН

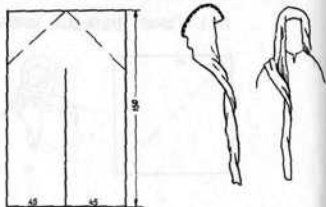


РИС. 5 ДЖЕРЛИ

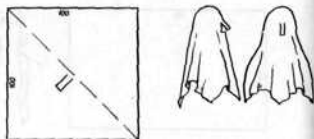


РИС. 6 БАЙСУН

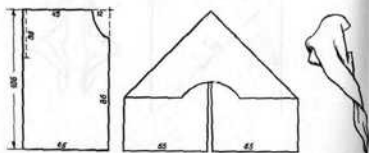


РИС. 7 К. КАМЫШ-КУРГАН, ПУНУК

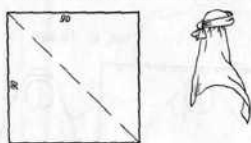


РИС. 8 УРА-ТЮБЕ

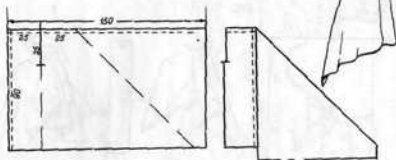
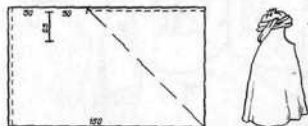
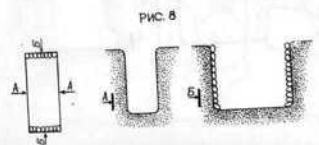
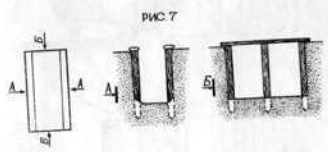
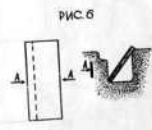
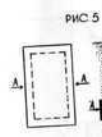
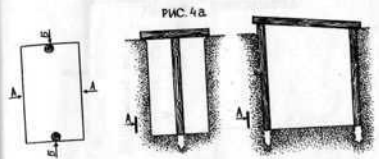
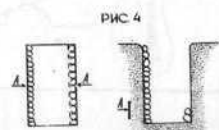
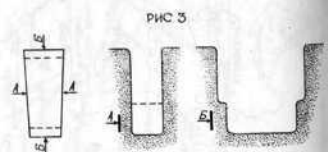
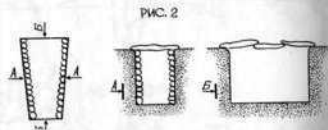
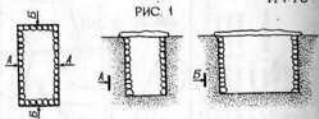


РИС. 9 УРА-ТЮБЕ



Однокамерные могилы

М 1:70



ПОГРЕВАТЕЛЬНЫЕ НОСИКИ



РИС. 1

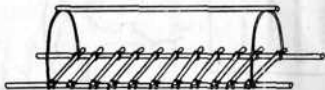


РИС. 2

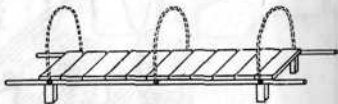


РИС. 3

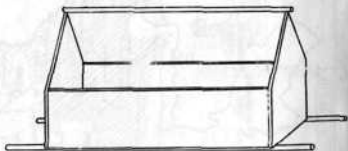
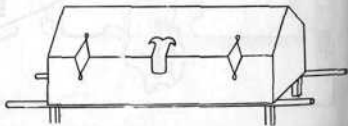


РИС. 4



ЖЕЛТЕНЕ ГОНДИЛНЕ УДОРСЕ САМАКЕ

- ⊖ - ПМС 1-2 ПРАТОК
- ⊞ - ПМС 3 ПРАТОК
- Δ - ПМС 4 КАРМОН
- ⊚ - ПМС 5 ПРАТОК Е ПЛЗРЕ ДОИ
- ⊗ - ПМС 6 КАРМОН
- ⊝ - ПМС 7 ПРАТОК С КАРМОН
- ⊞⊞ - ПМС 8 КАРМОН С КАРМОН
- ⊞⊚ - ПМС 9 КАРМОН С КАРМОН
- ⊞⊗ - ПМС 10 П КАРМОН С КАРМОН



 ВОЕННЫЕ ПОЛЯ

 АУТОНОМНЫЕ ПОЛЯ

 ГОРОДА - ПОДСОБНЫЕ ЦЕНТРЫ

