Страны и народы Востока

Выпуск XXX

Страны и народы Востока. Вып. XXX

Памяти
Александра Леоновича Грюнберга
посвящается

ACADEMY OF SCIENCES OF RUSSIA
RUSSIAN GEOGRAPHICAL SOCIETY
ORIENTAL COMMISSION

COUNTRIES AND PEOPLES OF THE EAST

General editor
M. N. BOGOLYUBOV
Academician of the Academy of Sciences of Russia

Vol. XXX
CENTRAL ASIA. EASTERN HINDUKUSH

Edited by *V. V. Kushev, N. L. Luzhetskaia, Lutz Rzehak, I. M. Steblin-Kamensky*

ST. PETERSBURG FOR ORIENTAL STUDIES
1998

АКАДЕМИЯ НАУК РОССИИ
РУССКОЕ ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Под общей редакцией
академика Российской Академии наук
М. Н. БОГОЛЮБОВА

Вып. XXX

ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ. ВОСТОЧНЫЙ ГИНДУКУШ

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»
1998

Издание осуществлено при поддержке Федеральной программы интеграции высшей школы и фундаментальной науки по проекту «Индоевропейские языки Центральной Азии» (регистрационный номер 326.85) и гранта РФФИ «Ведущие научные школы России. Школа академика М. Н. Боголюбова: Сравнительно-историческое изучение восточных языков» (регистрационный номер 96-15-98587)

Ответственный редактор:
И. М. Стеблин-Каменский

Соредакторы:
Л. Жехак, В. В. Кушев, Н. Л. Лужецкая

Издательство выражает особую благодарность *Л. Жехаку* (Германия) за неоценимую помощь в подготовке книги к печати

Страны и народы Востока. Вып. XXX. Центральная Азия. Восточный Гиндукуш. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. — 400 с.

В сборник включены статьи коллег, друзей и учеников профессора А. Л. Грюнберга из разных стран. В них отражен широкий круг его иранистических и иных научных интересов, которые охватывают различные регионы Центральной Азии и Восточного Гиндукуша. Многие статьи впервые вводят в научный оборот полевые материалы, собранные их авторами, архивные документы, сведения исторических источников. Здесь представлены работы по кафирским языкам (кати и вайгали), а также по ваханскому, белуджскому и пашто, различным диалектам персидского языка. В сборнике рассматривается ряд проблем филологии, истории идеологических течений, духовной культуры народов Востока. Освещены разнообразные вопросы политической, этнической, социальной истории народов Восточного Гиндукуша, истории Афганского государства, изучения и публикации источников.

ISSN 0131-8934

© «Петербургское Востоковедение», 1998

АЛЕКСАНДР ЛЕОНОВИЧ ГРЮНБЕРГ-ЦВЕТИНОВИЧ

(1 МАРТА 1930—3 МАРТА 1995)

Йоман ҡадр-и ки цә диш —
д-әм дәнйо, д-әм дәнйо.
Бад-и мәрдан хъат цә кын —
йавъ хәто, йавъ хәто...

Цените друг друга —
в этом мире, в этом мире.
После смерти, хоть исцарапайся, —
все зря, все зря...

Ваханская песенка
(ср.: «Список...» № 32. С. 31, 39)

Иранистика, подобно иным гуманитарным наукам, знает немало примеров самоотверженного служения и замечательных свершений, творившихся преимущественно в тиши кабинетов и покоях библиотек, когда под шелест листов старинных фолиантов как бы в награду за подвижнические труды или же в результате мгновенных озарений перед проницательными взорами ученых открывались неведомые дали, разгадывались вековые тайны и прояснялось течение забытых событий. Но не только с письменными памятниками связана работа филолога и ираниста-языковеда, как и язык — не просто «средство общения», а прежде всего «работа духа» (Вильгельм фон Гумбольдт), «Духъ идѣже хощетъ, дышетъ...» (Иоанн III. 8).

Иранистам был знаком и свежий ветер высокогорий, и удушающий зной пустынь, изведали они и рискованные переходы по нависающим над пропастями карнизам, с которых срывались нагруженные экспедиционными материалами лошади [1]. Приходилось иранистам идти первопроходцами по непройденным путям [2].

Но есть в нашей науке два примера исключительных подвигов, когда ради достижения поставленной цели иранисты не только рисковали жизнью, но и, принимая на себя выполнение чужих обязанностей, отказывались от своего привычного облика, соглашались, ради науки, не быть собой.

Первый пример — это Анкетиль дю Перрон (1731—1805), завербовавшийся солдатом в полк Ост-Индской компании, чтобы до-

браться до Индии, проникнуть в общину парсов и привезти в Европу открытую им Авесту. Лишь спустя два десятилетия после того, как он скончался в нищете и безвестности на холодном и голодном парижском чердаке, его перевод был признан и одобрен ученым миром.

Второй — Александр Леонович Грюнберг, нанявшийся переводчиком к геологам, чтобы попасть в недоступные горные области Афганистана и записать неизвестные языки. Он опубликовал 6 (шесть!) грамматических описаний языков, основанных на собранных им редкостных материалах, — случай в индоевропеистике нашего века уникальный. И он тоже не был по достоинству оценен теми, кто считает, что запись бесписьменного языка или диалекта — это просто поставка материала, подсобная работёнка, нечто вспомогательное для чьих-то высокотеоретических штудий, которые будто бы и являются подлинной наукой...

Пусть меня упрекнут в том, что сравнение А. Л. Грюнберга с А. дю Перроном — преувеличение. Действительно, нельзя полностью поставить знак равенства между солдатской службой и обязанностями переводчика, текстом Авесты и записями современных языков и диалектов. Напомню, однако, что и переводчика воспринимали обычно как обслуживающий персонал, предназначенный таскать портфель за каким-нибудь чиновным хамом, который, не владея ни одним языком кроме партмата, помещал переводчика где-то между шофером и официантом. Что же касается текстов, то для некоторых языков Афганистана, о судьбе которых нам сейчас мало что известно, его записи остались единственным источником информации, то есть может быть, по сути дела, фиксацией умершего наречия. За последние десятилетия в Афганистане перебывали, наверно, сотни переводчиков, но никто не сделал того, что совершил А. Л. Грюнберг, причем в свободное от «основной работы» время.

С Александром Леоновичем меня связывает более четверти века дружбы и совместной работы в прямом смысле этого слова (не просто — соавторства). Мы вместе ездили в экспедиции, жили под одной крышей, число наших общих публикаций превышает два десятка (в том числе довольно объемистые монографии). Никогда и ни с кем, вероятно, не смогу я больше обсуждать то, что было предметом наших почти ежедневных разговоров, а порой и нещадных споров. Так и осталось нерешенным, какие же кавычки — «марровские» (‘), двойные (") или «елочки» (« ») — надо поставить в каком-то переводе. И всё же, несмотря на многолетнее тесное сотрудничество, я совсем не опасаюсь, что мне, как посетовал когда-то В. В. Бартольд в некрологе своему другу П. М. Мелиоранскому, «пришлось бы неизбежно говорить о самом себе...» (*Бартольд В. В.* Собр. соч. М., 1977. Т. 9. С. 588). Александр Леонович — необыкновенно яркая личность — успел сделать поразительно много: из шести упомянутых грамматических описаний индоевропейских языков — три (глангали, кати и мунджанский) впервые описаны им! А сколько было еще разных планов — новые тома в серии «Языки Восточного Гиндукуша», шугнанская и белуджские грамматики, словарь кати, ваханская азбука...

В пятницу, 3 марта 1995 г., в годовщину кончины великого Георга Моргенстиерне (1892—1978), в квартире на Петроградской будильник звонил утром напрасно. Александра Леоновича уже нельзя было разбудить, лекции в Университете не состоялись. Так неожиданно и безвременно оборвалась жизнь человека, благодаря трудам которого индоевропеистика обогатилась бесценными сведениями о языках, известных ранее лишь по своим названиям.

Родился Александр Леонович 1 марта 1930 г. в Ленинграде в семье потомственной дворянки сербского происхождения Нины Алексеевны Цветинович (отец ее, Алексей Дмитриевич, был двоюродным братом известного писателя Н. Г. Гарина-Михайловского [3]) и выходца из местечка Улла на севере Белоруссии (между Полоцком и Витебском) — Леона Борисовича Грюнберга (по семейным преданиям, первоначально возможно Горенбурга).

Леон Борисович (25.1.1883—25.2.1938) смолоду участвовал в революционном движении, эмигрировал, странствовал по Европе (Франция, Германия, Швейцария) и вернулся в Россию после февральской революции. За границей ему удалось получить образование, он хорошо знал европейские языки. В Красной Армии Л. Б. Грюнберг служил в армейском политпросвете, а впоследствии — по культурным и литературным ведомствам, редактором издательства «Прибой», начальником театрального отделения Петрограда [4], заведовал обллитом, занимался литературным трудом, в 30-х гг. возглавил секцию переводчиков Союза писателей.

По воспоминаниям старшего сына, Алексея, отец был убежденным коммунистом, на день рождения подарил ему книгу «Сталин о Ленине» [5]. Уже в 70-е гг. младший, Александр, говорил мне, каких мук стоило ему понимание сущности сталинизма.

Л. Б. Грюнберг состоял архивариусом Наркоминдела, был вызван в Москву, на обратном пути в поезде простудился, тяжело заболел и 25-го февраля 1938 г. скончался от двустороннего крупозного воспаления легких в возрасте 55 лет. Старшему сыну мать потом рассказывала, как через несколько дней после похорон за отцом ночью пришли. «Старший группы был очень удивлен сообщением о его смерти, ознакомился со свидетельством о ней, сказал: „Ну что ж, вам повезло“, — и „гости“ удалились» [6].

На самом деле так ли уж «повезло» Нине Алексеевне, оставшейся одной (родители и близкие родные давно эмигрировали, и следы их затерялись) с двумя мальчиками (8 и 12 лет), — неизвестно, но бесспорным подтверждением того, что партработник Леон Грюнберг, несмотря на фатальный год своей кончины, не разделял участи жертв «большого террора», является посвящение на выпущенном Н. А. Цветинович в 1939 г. сборнике переводов турецких сказок: «Светлой памяти безвременно погибшего друга, мужа моего Леона Борисовича Грюнберг, неизменно помогавшего и руководившего всеми моими работами, посвящается мой первый большой труд» [7]. После смерти мужа, в силу сложившихся обстоятельств, книга эта осталась единственным большим трудом Нины Алексеевны.

Н. А. Цветинович (4.2.1895—23.7.1978) была гораздо младше мужа, но побывала уже на фронте сестрой милосердия. Повстречались они, когда Л. Б. Грюнберга, как это тогда практиковалось, «подселили» в их большую квартиру, «уплотнив» буржуйскую семью (глава ее, А. Д. Цветинович, был адвокатом). У молодой Нины Алексеевны вились по спине две густые черные косы, перед которыми не смог устоять, несмотря на весь свой европейский опыт, просвещенный комиссар. Позже, когда родители с братьями и сестрами разъехались в эмиграцию, молодые переехали в коммуналку в конце 3-й линии Васильевского острова, где и прошли детские и юношеские годы Александра Леоновича.

До рождения сыновей Нина Алексеевна успела окончить турецкое отделение существовавшего в то время Института живых восточных языков, занялась переводами с турецкого, сербского, чешского, болгарского. Цитированный сборник её переводов турецких сказок вышел под редакцией видного тюрколога, члена-корреспондента Академии наук Н. К. Дмитриева (1898—1954), который высоко ценил знания и дарования Нины Алексеевны и старался ей помочь все последующие годы.

Воспитывавшая двух мальчиков, Нина Алексеевна вынуждена была зарабатывать поденным литературным трудом. Она подрабатывала редактором в издательствах, в эвакуации служила корректором в газете «Краснокамский рабочий», после войны недолго преподавала на воссозданном Восточном факультете. В основном она зарабатывала переводами с самых разных языков, стала членом Союза писателей по секции переводчиков, но крупных изданий уже не затевала. Ее сборник турецких сказок, «отличающийся, — как говорится в предисловии от издательства, — тщательностью подготовки и продуманностью принципов перевода», стал образцовым для серии «Сказки и мифы народов Востока», в которой вышли потом и две книги Александра Леоновича [31, 43] *.

Военное и послевоенное детство Александра было скудным и полуголодным, матери приходилось на всём экономить. Старший сын, Алексей, после войны в Ленинград не вернулся, жил на Украине, в Калининграде, Самаре. Окончив школу с золотой медалью, Александр, видимо по совету друзей и знакомых матери, поступил в 1947 г. на кафедру иранской филологии Восточного факультета. Почему не на тюркскую? Сам он объяснял этот выбор в разное время по-разному. С одной стороны, традиции нашей университетской иранистики казались более прочными, с другой — тюркологи, как занимающиеся более поздними пришельцами на культурно-историческую арену, испытывают перед иранистами некоторый комплекс (разумеется, отнюдь не «неполноценности», а, так сказать, излишней «злободневности»). Короче говоря, это была судьба.

Уже в студенческие годы Александр Грюнберг обратил на себя внимание профессоров и преподавателей своими необыкновенными языковыми способностями и прирожденным талантом к научной работе. Выделяться же ему было среди кого. Исключителен состав группы, в

---

* Здесь и далее см.: Список опубликованных работ А. Л. Грюнберга.

которой учился А. Л., и весь выпуск 1952 г.: из пяти выпускников четверо стали докторами наук (Гульрух Сабировна Алибекова, Руслан Лазаревич Цаболов[8], Юсиф Юсифов[9] и сам А. Л.), а пятая, Нина Петровна Рычкова, защитила кандидатскую диссертацию по таджикской литературе в 1955 г.[10] Этот период в истории кафедры иранской филологии можно без преувеличения назвать «звездным» — многие из тех, кто учились на кафедре одним-двумя годами ранее, стали известными учеными-иранистами: доктора наук Рустам Алиев (1929—1995), Магомет Измайлович Исаев, Маргарита (Сэда) Борисовна Руденко (1928—1977)[11], Татьяна Николаевна Пахалина (1928—1995), Владимир Васильевич Кушев, Наталия Николаевна Туманович, Лидия Петровна Сечкина, кандидаты наук Галина Павловна Михалевич, Фаня Давыдовна Люшкевич и Лидия Павловна Смирнова (1927—1992). Курсом младше учились такие известные иранисты и талантливейшие люди, как Олег Федорович Акимушкин, Юрий Ефимович Борщевский (1924—1984)[12], Сергей Николаевич Соколов (1923—1985), Петр Афанасьевич Грязневич[13], Владимир Александрович Капранов, Лариса Николаевна и Владимир Павлович (1930—1987) Демидчики, Анатолий Алексеевич Иванов — со всеми ними и многими другими однокашниками по факультету Александра Леоновича связывали крепкая дружба, совместные летние путешествия на байдарках и вообще близкие отношения.

Учителями Александра Леоновича в те годы были наши выдающиеся иранисты член-корреспондент А. А. Фрейман, профессора А. Н. Болдырев, М. Н. Боголюбов, А. Т. Тагирджанов, И. П. Петрушевский, А. З. Розенфельд, доцент Л. Т. Гюзальян. Вспоминал он об их лекциях и занятиях позже пусть и с некоторой иронической, с высоты собственного педагогического опыта, критикой, но всегда с неизменной благодарностью. Наших учителей действительно нельзя было упрекнуть ни в недобросовестном исполнении своих обязанностей, ни в равнодушии к своим питомцам.

Обычная работа по «Гулистану» Саади (текст по литографии, транскрипция и перевод с комментариями и определением метрики стихов), выполненная А. Л. Грюнбергом на 2-м курсе, столь безупречна (красивый почерк, безошибочная транскрипция и точный литературный перевод), что до сих пор, спустя более полувека, служит на кафедре эталонной. Литературный дар А. Л. проявился и позднее — в переводах стихов и прозы, редакторской работе, путевых дневниках. Посещал он и занятия турецким языком на кафедре тюркской филологии, что впоследствии очень пригодилось.

В 1952 г., после окончания Университета, сразу попасть на работу по специальности не удалось. Некоторое время А. Л. преподавал немецкий язык, подрабатывал переводами [1]. Осенью 1953 г. А. Л. поступил в аспирантуру Института языкознания, научным руководителем его стал крупнейший иранист, языковед и этнограф Иван Иванович Зарубин (1887—1964)[14]. А. Л. впоследствии вспоминал, что он был его последним учеником и, кажется из числа последних, единственным учеником мужского пола, потому что в то время Ивану Ивановичу доставалось руководить почему-то только представительницами преимущественно прекрасной половины, которых он часто доводил своим

желчным с ними обращением до слез. По рассказам А. Л., Иван Иванович в те годы проводил время за чтением книг своей богатейшей библиотеки и питьем «Цинандали». Окружающая жизнь, уродством которой он был давно травмирован, интересовала его мало. Он, должно быть, чудом уцелел, оставшись после февральской революции на Западном Памире представителем Временного правительства. За него якобы заступился возглавлявший какой-то отдел в Туркестанской ЧК А. В. Станишевский (Азиз Ниалло), поручившийся за Зарубина, сидевшего при царе в тюрьме (за участие в студенческих беспорядках). «Ни в коем случае не трогать!» — так велел Станишевский, по его собственным словам, кому следовало. И. И. Зарубин, как впрочем и все нормальные советские люди в то время, остерегался иностранцев, в его архиве (в «Архиве востоковедов» в СПбФ Института востоковедения РАН) хранятся письма зарубежных коллег, в том числе письма Георга Моргенстиерне. Норвежский ученый умоляет Зарубина откликнуться, сообщить, жив ли он. Иван Иванович показывал А. Л. иноземную корреспонденцию, язвительно замечая: «Они мне всё пишут и пишут, но я НИКОГДА не отвечаю...» Да и зачем было отвечать, разве что обвинят в шпионаже в пользу Мунджана?

Были у Зарубина и веские основания избегать участия в гремевших тогда дискуссиях. Поначалу он не был чужд историческому языкознанию и снабдил свой очерк о мунджанском языке этимологическими комментариями (К характеристике мунджанского языка // Иран. Т. 1. Л., 1927. С. 135 и сл.), которые Моргенстиерне подверг доброжелательной критике (NTS. Vol. III. 1929. P. 296—298). Есть у И. И. Зарубина и работа о языке бурушаски в связи с «учением» академика Н. Я. Марра, возлагавшего на этот загадочный язык большие надежды в плане подтверждения своих гипотез. После сталинского разоблачения «нового учения» и восстановления в правах сравнительно-исторического метода, И. И. Зарубин, по-видимому, просто демонстративно отвергал любой историзм в подходе к языку. Всех своих учениц он наставлял заниматься исключительно современностью, а этимологию всячески высмеивал. Достоверно известно, что Сергей Николаевич Соколов, еще будучи студентом, написал в качестве дипломной работы очерк белуджского языка, основанный на зарубинских текстах и включавший и историческую грамматику. Иван Иванович, руководитель дипломанта, одобрил первую, синхронную часть [15], а вторую, историческую, со словами: «А эту белиберду можно выбросить» — на глазах у изумленного пятикурсника бросил в печь (в те далекие времена в питерских квартирах еще топились печи).

В результате такого отношения у выучениц «зарубинской» школы сложился односторонний синхронный подход к изучению языков, исключавший и этимологию, и этнографию, для некоторых из них, как показало дальнейшее развитие нашей науки, оказавшийся непреодолимым. Наоборот, А. А. Фрейман и его ученики были склонны придавать бóльшее значение диахронии, ценили данные мертвых языков, а на занятия современными диалектами и говорами смотрели как на девические забавы, тем более что среди аспирантов А. А. Фреймана преобладали молодые люди — М. Н. Боголюбов, В. А. Лившиц, И. М. Оранский, а

Александр Леонович Грюнберг и Марьяна Михайловна Чумандрина (первая жена)

И. И. Зарубина окружали дамы — А. З. Розенфельд, В. С. Соколова, В. С. Расторгуева, Т. Н. Пахалина. Став уже зрелыми, самостоятельными исследователями, некоторые из них осознали всю уязвимость такого искусственного разделения (И. М. Оранский обратился к таджикской диалектологии, а В. С. Соколова вверглась в сравнительно-исторические пучины), но наверстать упущенное было уже не так легко.

Александр Леонович, постоянно возвращавшийся в наших разговорах к этой теме, хорошо сознавал недостатки своего образования в историческом плане. Он настаивал на необходимости гармоничного сочетания трех компонентов при изучении бесписьменных иранских языков: синхронии, этнографии и диахронии, но этот тройственный подход выработался не сразу, а после длительного опыта полевой работы.

Началось же с многомесячных поездок в Азербайджан для изучения татского языка, среди татов А. Л. Грюнберг провел август—ноябрь 1954 г. и июнь—декабрь 1955 г. В то время еврейско-татский как один из литературных языков Дагестана имел письменность, на нем издавались книги и периодика, а диалект татов-мусульман в Азербайджане (к которому близок диалект татов-христиан) оставался бесписьменным, о нем имелись, как писал А. Л., «лишь отрывочные сведения» [13, с. 3]. Для исследования были выбраны говоры североазербайджанских татов-мусульман. Во время пребывания среди татов А. Л. записал

большое количество текстов, составил на их основе грамматический очерк и обширный словарь. Все это позже, в начале 1963 г., было защищено в качестве кандидатской диссертации и издано в виде отдельной монографии [13], кроме словаря, который так и остался в рукописи. Был написан тогда и ряд статей, в том числе такая основополагающая статья, как «О месте татского среди иранских языков». В ней А. Л. сделал вывод, что татский язык «...следовало бы рассматривать... в качестве персидского диалекта...» [6, с. 114].

Это был первый самостоятельный опыт полевой работы; А. Л. добросовестно записывал тексты, провел и экспериментальное обследование фонетики, но в целом, как говорил позднее, татские штудии его не удовлетворили — язык был слишком близок персидскому, а потому малоинтересен. Он был сильно тюркизован, А. Л., кстати, овладел и азербайджанским языком, неплохо на нем изъяснялся, а о взаимоотношениях иранских и тюркских написал статью — «К вопросу о языковом взаимодействии» [7]. Быт татов был сильно модернизован, не вызывали у А. Л. симпатии и азербайджанские нравы. Его влекло что-то более «дикое» и недоступное. Такая возможность представилась вдруг летом 1958 г.

В 1958 г. по инициативе великого энтузиаста поисков реликтовых гуманоидов Б. Ф. Поршнева была снаряжена экспедиция на Памир для поисков «снежного человека» под эгидой Академии наук.

Начальником экспедиции назначили известного географа, путешественника и писателя К. В. Станюковича, а руководительницей фольклорно-диалектологического, или этнографического, отряда этой экспедиции (названной «Комплексной Памирской») стала Анна Зиновьевна Розенфельд, неутомимая исследовательница горных таджиков, преподававшая на Восточном факультете, хорошо знавшая и ценившая способности А. Л. Грюнберга еще по годам его учебы в Университете. Анна Зиновьевна предложила А. Л. срочно выучить киргизский язык (ведь один тюркский он уже знал), чтобы порасспрашивать киргизов на Восточном Памире, где шансы встретить загадочного примата, по мнению энтузиастов проблемы, были особенно велики. А. Л. принялся было за киргизский, но был внезапно призван на очередные военные сборы, где вместо заучивания киргизских парадигм пришлось прыгать с парашютом [16].

Освоить киргизский так и не удалось, но в экспедицию за «снежным человеком» А. Л. попасть успел. С киргизами, как он рассказывал, общались по-русски, а с населяющими долины Западного Памира памирцами — по-таджикски или по-персидски (что в применении к поискам «снежного человека» одно и то же). Большинство участников экспедиции относительно перспектив обнаружения гуманоида были заранее настроены скептически. Они использовали представившиеся возможности для изучения Памира и достигли в этом, как известно, больших успехов, вызывая постоянное недовольство Б. Ф. Поршнева: вместо того чтобы ловить «снежного человека», собирали гербарии, проводили орнитологические наблюдения и т. д., о чем подробно повествуется в обширной литературе, посвященной этой знаменитой экспедиции.

В отличие от своей учительницы, А. Л., как он сам говорил, не считал заранее, что все россказни о «снежном человеке» — полная чушь. Он добросовестно расспрашивал старожилов обо всех случаях встреч со всякой нечистой силой. Узнав же, что в одном из дальних селений хранится у кого-то «ноготь снежного человека» [17], А. Л. с одной столь же романтически настроенной спутницей покинул начальницу и поспешил за пресловутым ногтем. Анна Зиновьевна ужасно возмутилась, но потом, разумеется, простила доверчивого ученика, и оба они часто со смехом вспоминали об этом приключении. А. Л., впрочем, никогда не исключал возможности, что какое-то человекоподобное существо могло скрываться в неприступных кручах, он сам позже видел в снегу на склонах Южного Гиндукуша обезьян, забежавших из Индии. На тот момент этнографический отряд со всей непреложностью установил, что надежных очевидцев, воочию видевших «снежного человека», на Памире нет. Все передавали сведения со слов отсутствующих свидетелей: «Покойный брат умершей жены рассказывал, что наша ослепшая бабушка...» — и т. п., как об этом написала А. З. Розенфельд в статье «В связи с легендой о снежном человеке» (Советская этнография. 1959. № 4. С. 55—66), упоминающей и об участии в работе отряда А. Л. Грюнберга.

До тех пор Александру Леоновичу приходилось видеть только захудалые гребни Кавказа, и он был совершенно поражен и сиянием белоснежных памирских гигантов, и безжизненными плоскогорьями Восточного, и утопающими в зелени селениями Западного Памира. Но увидеть незабываемые памирские вершины пришлось лишь через пять лет и по ту сторону государственной границы и водораздельных хребтов, отделяющих притоки Пянджа от бассейна Инда.

Пока же, вернувшись с Памира, полный сил и самых смелых планов, достаточно опытный полевой исследователь отправился на иранскую границу в Туркмению. Об организации какой-либо экспедиции в Иран или в Афганистан, где прозябали в безвестности десятки языков и диалектов, известных разве что по названиям, разумеется, можно было лишь мечтать. А по нашу, бывшую российскую, а тогда еще советскую, сторону афгано-иранской границы предполагалось найти если и не целые компактные группы подлежащих этнолингвистическому обследованию носителей иранских языков и диалектов, то по крайней мере отдельные семьи переселенцев-эмигрантов из Афганистана и Ирана.

По дороге А. Л. заехал ненадолго к уже, как он вспоминал, поднадоевшим ему татам, где на протяжении месяца изучал говор сел. Халтан Конахкентского района, вносил дополнения в составленный ранее словарь к татским текстам. Затем из Баку пересек Каспийское море и прибыл в Туркмению. Эта поездка, по воспоминаниям А. Л., была особенно утомительной. С целью экспериментально-фонетических исследований приходилось таскать с собой тяжеленную по тем временам аппаратуру, которая к тому же в азиатской жаре неизменно отказывала. Огромный архив магнитофонных записей, сделанных А. Л. Грюнбергом в его бесчисленных экспедициях, сохранился,

но уже давно нуждается в перезаписи на более современной технике — в противном случае эти бесценные материалы погибнут безвозвратно.

В Туркмении были обследованы районы Серахса и Кушки, найдены представители ираноязычных племен теймури и джемшидов, уточнены места расселения белуджей и курдов. Обнаружив в Серахсе довольно многочисленную колонию переселенцев из Систана, А. Л. решил заняться их своеобразным персидским диалектом, тем более что среди них нашелся замечательный сказитель. Летом 1959 и 1960 гг. А. Л., опять нагрузившись громоздкими агрегатами для записи речи и тяжеленными батареями к ним, приезжал в Серахс.

Результатом этих посещений серахсских систанцев стала статья о диалекте [14] и несколько десятков больших круглых бобин с записями сказок, легенд и песен систанского фольклора, настолько примечательными, что, несмотря на все афганские впечатления, А. Л. непрестанно мечтал к ним вернуться и подготовить к изданию. Сделать это удалось спустя 15 лет. А. Л. вообще любил возвращаться к прежним начинаниям, старался сохранять все записи и заготовки (что в переездах с квартиры на квартиру нелегко), он повторял часто, что никакая работа не пропадает, со временем все пригождается, и делом доказывал, что он в этом утверждении, несомненно, прав. Так, спустя 25 лет, вернулся он и к туркменским белуджам.

В туркменских пустынях мечта о снежных пиках и неведомых языках в заброшенных ущельях за непроходимыми перевалами не покидала Александра Леоновича и неожиданно стала реальностью. Благодаря какому-то неизъяснимому стечению обстоятельств, ему, беспартийцу, с подозрительной двойной фамилией, удалось попасть переводчиком к геологам, проводившим по заданию Министерства горных дел и промышленности Афганистана изыскательские работы в самых настоящих горах. Судьба на этот раз оказалась благосклонной к тому, кто слишком этого желал.

В Афганистане А. Л. собирался заняться в первую очередь восточноиранскими языками — памирскими и мунджанским, известным по скудным материалам, но попал в область распространения других индоиранских языков — кафирских, или нуристанских, составляющих, по мнению некоторых, особую группу, промежуточную между иранскими (ираноарийскими) и индоарийскими.

Первые шаги переводчика в незнакомой стране были нелегки. «Тарджуман-сахиб» ('господин переводчик') Александр Грюнберг испытал сперва некоторые трудности, ведь на кафедре иранской филологии Восточного факультета всегда обращалось внимание не на технику синхронного перевода и глупейшую сиюминутную лексику (в отличие от московских учебных заведений, издающих даже учебники «языка» дари), а на классический персидский, на «Гулистан» и «Шахнаме». Диалектами Тегерана, Душанбе, Кабула и Рашны нашим выпускникам полагается овладевать уже на месте в течение двух-трех недель.

Когда ломалась какая-нибудь деталь машины, то все попытки перевести ее название на кабульский жаргон с целью заказать соответствующую запчасть заканчивались тем, что негодную железяку приходилось тащить к афганским сотрудникам с вопросом: «Вы это как на-

зываете?» В ответ же (привожу в упрощенной передаче) слышалось: «Мо и-ра галуфка блук мигуйим»[18], — и все прояснялось.

Со временем А. Л. Грюнберг стал, по отзывам многих, лучшим нашим переводчиком тех лет в Кабуле, его привлекали потом для самых ответственных переговоров, а соперничали с ним лишь В. В. Кушев и другой воспитанник нашей кафедры, ныне тоже, увы, покойный Алексей Михалёв (ум. 1995). Но А. Л., кроме дари, владел еще и пашто, да и влекли его не паркеты и фуршеты дипломатических встреч и правительственных приемов, а теснины Восточного Гиндукуша.

Перечислять все маршруты, пройденные А. Л. Грюнбергом в составе геологических партий по Нуристану и Афганскому Бадахшану, нет необходимости, так как он сам их описал и составил подробные карты [20, 21, 22, 24, 39, 40, 42, 63]. Стоит лишь напомнить отдельные обстоятельства, которые, в силу разных причин, не были упомянуты им самим и потому могут забыться.

В некоторых местностях А. Л. Грюнберг оказался первым из европейцев, во всяком случае, первым лингвистом или вторым после англичанина Джорджа Робертсона, которому одному удалось побывать у язычников-кафиров до завоевания страны афганцами и насильственного обращения населения в ислам, после чего и было прежнее название «Кафиристан», т. е. 'страна неверных', заменено на бессмысленное «Нуристан» — 'страна света' (подразумевается «свет» ислама).

Попав в Нуристан, А. Л. без боязни, используя свои способности к языкам, принялся за эти, чрезвычайно сложные и сильно отличные от иранских, незнакомые наречия. С геологами у А. Л. установились самые дружественные отношения, он часто вспоминал о многокилометровых переходах по высокогорным кручам. Он отправлялся с геологами в маршруты, собирал образцы, мыл породу и вообще выполнял не только свои переводческие обязанности. Пришлось и петь под гитару, что в молодости А. Л. делал охотно. Зато и начальники партий шли навстречу просьбам симпатичного переводчика — нанимали именно тех рабочих, носильщиков, которых он рекомендовал (они же, в силу своей языковой принадлежности, служили ему информаторами), не препятствовали его занятиям, что в тогдашних условиях было немаловажно. Но если в поле всё складывалось относительно благоприятно, то этого нельзя было сказать о периодах вынужденного пребывания в Кабуле. В атмосфере подозрительности и доносительства, царившей в коллективе советских специалистов и в посольстве, характерной для большинства советских зарубежных миссий, члены которых смотрели на свое временное пребывание за границей как на один из немногих предоставляемых властями способов обогащения, жить было тошно. Надо было демонстрировать свою лояльность режиму и благодарность родине — особенно беспартийному интеллигенту с полуеврейской фамилией, и А. Л. рассказывал мне потом об анекдотической тупости сановных дипломатов, а в моменты откровенности — и о практиковавшихся вербовках, подсидках и иных провокациях. К счастью, большую часть времени он проводил не в Кабуле, а в поле, точнее — в любимых горах.

В течение полевых сезонов 1963 и 1964 гг. А. Л. имел возможность изучать все кафирские языки — кати, вамаи, прасун и вайгали, а

из дардских — земиаки и глангали. В сезоны 1965—1967 гг. в составе геологических партий А. Л. работал в Афганском Бадахшане и собрал материалы по ваханскому, мунджанскому, шугнанскому и сангличскому языкам. Весной и осенью 1968 г. он сумел наладить сбор информации по языку кати в Кабуле, что было невероятно трудно: поиски информаторов и необходимость им платить (из собственного кармана конечно), подозрительность и советского начальства, и афганских властей — всё это страшно усложняло работу, недаром же, как уже было сказано, десятки, а может быть и сотни переводчиков (включая «природных ориенталистов» [19]) перебывали в Афганистане и до и после советской оккупации, но новых языков не записал никто.

В полевых условиях все было гораздо проще, хотя заниматься приходилось и утром, и по вечерам, после тяжелого маршрута, невзирая на усталость. В дневнике А. Л. читаем: «...утром, после того как геологи расходились на маршруты, а обед было еще рано готовить, он (мунджанец Хоки, нанятый помощником повара. — *И. С.-К.*) приходил ко мне в палатку, и я учился у него мунджанскому языку...» [63, с. 150—151]. И далее о трудностях горных переходов: «...Опять трогаемся в путь... Во рту пересохло, горький вкус. Ноги болят и отказываются идти. Я отстаю. Карим уступает мне лошадь, и некоторое время я еду верхом. Ноги отдыхают, но хочется пить, а воды нет. Через полчаса я опять уступаю лошадь Кариму. У него вид совершенно измученный, он даже не может говорить...» [63, с. 161]. Тогда А. Л. Грюнберг на свой страх и риск предпринял путешествие в Мунджан, пройдя по пути, по которому с 1924 г. после Н. И. Вавилова и Д. Д. Букинича не проходил ни один европейский ученый. Записывая у Хоки рассказы о Мунджане, А. Л. хотел увидеть его своими глазами, и это, наконец, сбылось...

Задание добыть, во что бы то ни стало, мунджанские материалы дала А. Л. Грюнбергу его, после кончины И. И. Зарубина, руководительница и непосредственная начальница Валентина Степановна Соколова (24.02.1916—07.09.1993). Преданная ученица И. И. Зарубина, она успешно, став самым молодым доктором среди иранистов, занималась синхронной фонетикой, публиковала памирские тексты, записывавшиеся преимущественно в Сталинабаде, потом обратилась к сравнительно-историческому языкознанию. Завершив книгу о генетических связях язгулямского языка и шугнано-рушанской группы (в тесном родстве которых сомнений и не было), В. С. Соколова вознамерилась приложить к своим выкладкам еще и мунджанские материалы. В успехе язгулямо-шугнано-мунджанских реконструкций В. С. ничуть не сомневалась уже хотя бы потому, что впервые ввела бы в научный оборот достоверные мунджанские материалы, доставленные А. Л. Грюнбергом. По ее просьбе, как послушный и исполнительный ученик, А. Л. передавал В. С. Соколовой все записанные мунджанские тексты «сразу по мере их записи» [20].

Возникла парадоксальная ситуация — А. Л. в поте лица добывал мунджанские материалы и пересылал их В. С. Соколовой, а она из этих еще необработанных и даже толком не переведенных текстов выуживала подходящую для ее сугубо историко-этимологических «целей»

информацию. Порочность такой методики в полной мере стала ясна по возвращении А. Л. из Афганистана в 1968 г. Большой нервотрепки стоило ему доказать Валентине Степановне и институтскому начальству, что публикация мунджанских материалов должна начаться с синхронного описания языка, текстов и словаря, а не с избирательных исторических умозаключений, да еще и опирающихся на первоначальные, не прошедшие окончательной проверки записи. А. Л. Грюнберг доказывал, что неизвестный бесписьменный язык нельзя изучать ради каких-то «разных целей», например, фиксировать только слова, занятные с точки зрения этимологии (как это делали предшествующие исследователи, в том числе и Георг Моргенстиерне). Ошибки будут неизбежны. При изучении бесписьменного языка основой для всех последующих этапов должен явиться обширный корпус текстов в фонологической записи. Будучи сам по себе, в сущности, результатом, только текст и служит основой для всех последующих как синхронных, так и диахронических исследований. Текст имеет абсолютную ценность. Исходя из текстов, можно подвергать проверке выводы самого фиксатора относительно фонетической и морфологической структуры описываемого языка или диалекта. Только тексты и могут подвергаться разнообразным типологическим и сравнительно-историческим штудиям. Поэтому в публикациях А. Л. Грюнберга тексты занимают почетное первое место, а «исследования» помещаются в конце работы (Вопросы языкознания. 1974. № 3. С. 150б).

Тогда же было сформулировано и первостепенное значение текстов на этнографические и бытовые темы для более полной фиксации языковых данных, и именно с этой целью совершена поездка в Мунджан.

Вернемся к дневнику А. Л.: «Мунджан сверху так неописуемо прекрасен, что никак не верится, что эти нищие и больные люди, которых мы видели на руднике и которые нас сопровождают, живут здесь. Кажется, и жизнь должна быть здесь фантастически прекрасной...» [63, с. 162]. В этих заметках литературное дарование А. Л. проявилось в полной мере: «...Солнце только появляется из-за гор, запирающих сверху ущелье Сари-Санг. Лучи его уже видны, и верх скал на противоположном берегу светится розовым светом. Я сижу в маленьком садике возле дома. Журчит вода в ручейке. Прохладно. Мне грустно: ведь завтра я ухожу отсюда навсегда» [63, с. 169].

Вскоре после возвращения из Афганистана А. Л. пережил страшную личную трагедию — в августе 1968 г. внезапно умирает горячо любимая жена. Он сумел преодолеть отчаяние, в кратчайшие сроки подготовил к печати книгу о мунджанском языке — первую в серии «Языки Восточного Гиндукуша» [22]. Книга посвящена «Светлой памяти Марианны» (она была филологом-русистом).

Именно в этом, тяжелейшем для А. Л. году и началось наше с ним сотрудничество — работа над второй книгой серии — «Ваханский язык», многократно переделывавшейся и увидевшей свет лишь в 1976 г., после поездки в Вахан и добавления новых материалов, записывавшихся совместно. Мунджанские разыскания В. С. Соколовой вышли в 1973 г., А. Л. разрешено было напечатать к ним дополнение в «Приложении» [23]. В. С. в первой части «Приложения» сама попыта-

лась разъяснить «замеченные расхождения в фонологической записи между словарем Грюнберга и данной книгой» [23, с. 242]. К сожалению, наша критическая рецензия на «данную книгу», написанная тогда же, осталась неопубликованной. В то время печатать отрицательные рецензии в советских изданиях было принято только в «погромных» целях. Не удалось напечатать и нашу критическую рецензию о книге «Ваханский язык» Т. Н. Пахалиной [21].

Ранней весной 1972 г. состоялась поездка в Вахан, приуроченная к празднованию Ноуруза, а вернувшись, А. Л. занялся подготовкой докторской диссертации, которую и защитил успешно в Ленинградском институте языкознания в декабре 1973 г. Оппонентами выступили М. Н. Боголюбов, В. А. Лившиц и И. М. Оранский, а внешний отзыв представил Отдел языков Института востоковедения в Москве.

Февраль 1975 г. мы провели в Серахсе, записывая систанский фольклор у незаурядного сказителя Исмаила Ярмамедова, давнего знакомого А. Л. по пребыванию в Туркмении в 60-е гг., несколько дней подряд без умолку наговаривавшего на магнитофон свои сказки. Домашние его, в течение многих лет предпочитавшие просиживать вечера у телевизора, искренне восторгались необыкновенным талантом старика. Младшие в семье даже и не подозревали, что их дедушка, как они потом единодушно утверждали, «в сто раз интереснее телевизора» (даже иранского — в те годы в Туркмении вдоль иранской границы с помощью специальных приспособлений ухитрялись ловить иранские программы, до исламской революции более разнообразные, чем в наши дни).

Многонациональное население Серахса — туркмены, персы, русские, немцы [22] — жили тогда очень дружно: немцы чинили крыши, машины и телевизоры, туркмены пасли скот, готовили бешбармак и сидели в райкомах, персы возделывали землю, и все почитали местную святыню — большой мавзолей Серахс-баба на городище Старого Серахса. Много тогда было съедено кур и индюшек, причем в одном из заздравных тостов местный учитель сравнивал Александра Леоновича с Миклухо-Маклаем, а своих односельчан с папуасами. А. Л. читал стихи, рассказывал об Афганистане, вызывая всеобщее восхищение своим неподражаемым произношением, и был, как всегда, «душою общества».

На обратном пути заехали в Йолотань к белуджам. А. Л. возобновил старые и завел новые знакомства, а в последние годы усиленно занимался белуджским языком и фольклором. Белуджеведение, развивающаяся отрасль иранистики, возродилось именно благодаря стараниям А. Л. Грюнберга.

Возвращались через Ташкент, где навестили Андрея Владимировича Станишевского (Азиза Ниалло), много рассказывавшего о своих приключениях на Памире в послереволюционные годы. В результате этой поездки появился сборник переводов систанских сказок и легенд и ряд статей [30, 33, 43, 45, 67].

Путешествовать и работать в поле с А. Л. было истинным удовольствием, он обладал даром располагать к себе самых нелюдимых собеседников и обычно просто «влюблял» в себя тех, с кем приходилось общаться. На Памире ему дали имя «Искандархон», на которое он охотно отзывался и действительно был неотразимым Искандаром.

С 1973 г., преподавая на Восточном факультете, А. Л. не только поставил на должный уровень изучение всех афгановедческих дисциплин и вообще, по сути дела, возродил петербургскую афганистику, но также внес совершенно особый стиль в отношения между Учителем и учениками. Студенты тянулись к нему, ходили домой за советами и книгами, выпускники приезжали издалека для бесед и наставлений. А. Л. был неповторимым мастером «кухонных» собеседований, приня-

Туркмения. Серахс. А. Л. Грюнберг. 1975 г.

тых у его поколения, когда именно «на кухнях» решались все проблемы окружающей жизни, в том числе, разумеется, и востоковедные.

Иногда А. Л. вслух говорил, что служит поставщиком новых материалов для кабинетных языковедов, но это было типичное, так сказать, «пачегордостное» самоуничижение. Во-первых, как уже было сказано, он лучше всех понимал, что текст, записанный на бесписьменном языке, — это самый что ни на есть результат исследования, причем гораздо более ценный, чем любые теоретические рассуждения: синхронные, типологические, сравнительные и т. п. От способностей и умения того, кто фиксирует текст, зависят все последующие этапы изучения.

Во-вторых, в созданных им описаниях языков А. Л. открыл так много нового, что высказанные им идеи, несомненно, еще долго будут влиять на развитие нашей науки. К числу наиболее блистательных следует отнести интерпретацию фонетических систем бесписьменных иранских языков, бытующих в условиях активного двуязычия, как систем гетерогенных, т. е. состоящих из двух или нескольких взаимодействующих подсистем — исконных и заимствованных слов. Высказанная впервые для мунджанского языка [22, с. 398], схема эта была потом блестяще подтверждена на ваханском материале [32, с. 547] и применена даже к письменному афганскому, подвергающемуся сильному влиянию персидского [53, с. 12]. Неоспоримым достижением является и открытие падежей в ваханском языке, и описание средств пространственной ориентации в языке кати. О предложенной А. Л. классификации имен в афганском языке В. В. Кушев в рецензии на эту книгу высказывается как об «идеальной» (*Кушев В. В.* НАА. 1988. № 4. С. 197).

А. Л. прекрасно понимал, в чем заключен его талант — в изумительной способности постигать **живую** языковую стихию. Он охотнее поэтому общался с носителями языка, чем с учебниками и грамматиками. Но это не был талант полиглота, которые, как правило, малоспособны к научному осмыслению языковой действительности и вообще к творчеству[23]. Он быстро проникался сегодняшним состоянием языка, феноменально усваивая его строй и звучание, — то, что лингвистика делит на языковые уровни: фонетический, фонемный, морфемный и т. д., — но не для бездумного воспроизведения, как заурядные полиглоты, а для уяснения и систематизации. Напротив, исторические реконструкции занимали его мало, и для своих очерков по афганскому и мунджанскому языкам в «Основах иранского языкознания», где потребовались исторические экскурсы, он привлек Д. И. Эдельман [51] и меня [52]. Более того, он вообще издевался над народившейся среди столичных иранистов претенциозной модой во что бы то ни стало «украшать» описательные работы диахроническими изысками. А. Л. счел это следствием неправомерного отношения к чисто синхронным описаниям как к чему-то второразрядному. Как будто с цитатами из древних языков описание современного становилось значимее! От этого страдало как описательное, так и историческое исследование. «Упускался из виду тот очевидный факт, что историческое изучение будет тем полнее и глубже, чем полнее и глубже проведено синхронное описание языка. Для иранских же языков и диалектов, многие из которых описаны еще далеко не достаточно, либо вообще толком не описаны, углубленное внимание к синхронии особенно важно. Хорошо выполненное синхронное исследование гораздо ценнее, чем эклектическое соединение поверхностной описательности с тривиальными историческими параллелями. Нет никакой необходимости ни в том, чтобы исследователь объединял в одном лице и специалиста по синхронии, и по истории языка, ни в том, чтобы соединять эти разные аспекты исследования под одной обложкой...»[24]

С 1987 г. А. Л. Грюнберг оказывал помощь Афганской Академии наук в создании новых письменностей для бесписьменных языков. Им были созданы проекты алфавитов для языков белуджского, кафир-

ских, памирских, пашаи — причем все на языке дари[25]. В 1991—1992 гг. А. Л. провел в Кабуле три месяца и покинул его незадолго до штурма города оппозиционными войсками. Всё, что происходило в этой несчастной стране, народ которой он полюбил после многих лет работы там, чрезвычайно его волновало. Приезжавшие и жившие у нас афганцы неизменно навещали его, он руководил их работой, оппонировал афганским диссертациям. Безуспешно пытался он как-то повлиять на советскую и российскую политику в Афганистане, писал письма, записки в разные инстанции, выступал, доказывал, убеждал [55, 60, 61...]. Как русскому интеллигенту, ему казалось, что наше востоковедение — это один из факторов русской культуры, способный влиять на принятие политических решений где-то там, наверху. Переведя еще на 2-м курсе в «Гулистане» мудрые слова Саади, что «править — не дело для разумных», он, как шестидесятник, всё же до конца жизни продолжал питать иллюзии относительно возможности исправить что-то своим активным вмешательством, наивно полагая, что сановников и чиновников может интересовать что-либо, кроме их постов и чинов. Свой гражданский темперамент он проявлял в появившихся в последние годы интервью в газетах, в выступлениях по радио и телевидению, писал о необходимости возрождения петербургской науки [65], ввязывался в бесплодные дискуссии по национальным вопросам [62, 64].

Особенно отвратительна была Александру Леоновичу любая халтура на столь любимом им иранистическом поприще. Беспощадно старался он уязвить «супротивников», не жалея для этого ни сил, ни времени: сочинял разгромные отзывы, писал рецензии и письма. Опубликована была лишь отрицательная рецензия на бездарный и совершенно непрофессионально изданный в Германии именитым «рассказоведом» Сидором Левиным сборник якобы памирских сказок [66]. Неодобрительные отклики на книги и уничтожающие отзывы о докторских диссертациях Ираиды Смирновой, Исмоила Рахимова и других затерялись в редакциях журналов, в издательствах, в ученых советах и бесподобном ВАКе.

А. Л. гордился уровнем петербургского востоковедения и делал всё, что в его силах, для поддержания высокой репутации нашей востоковедной школы. По его инициативе организовался Семинар петербургских афганистов, регулярно собирающийся на научные заседания.

В 1993 г., пережив сложнейшую операцию, А. Л. уехал на несколько месяцев в Германию, преподавал афганский язык в Гамбургском университете, где, как и на родине, его сразу же окружили заботой любящие студенты и почитатели. Лекции в Германии он читал, разумеется, по-немецки, как в Италии объяснялся по-итальянски, в Польше — по-польски, в Эстонии, где любил отдыхать летом, — по-эстонски. Собираясь навестить друзей и коллег в Англии и Франции, он, несомненно, легко заговорил бы по-английски и по-французски, — но, повторяю, совсем не потому, что был бес-смысленным полиглотом. Просто он не имел равных в овладении «духом» чужих языков, тем, что составляет сущность их «работы». Анализировать же эту *«работу духа»* было его истинным призванием, и иранистам необыкновенно повезло, что делал он это на арийском (индоиранском) материале. Вспо-

минаю об этих занятиях с ним, как о счастливейшем времени... К сожалению, в последние месяцы его жизни наше общение стало менее интенсивным — по моей вине. Деканские обязанности не позволяли чаще бывать в уютной квартире на Петроградской, где разгорались на кухне такие увлекательные дискуссии.

Замечу в заключение, что успехи как этнолингвистических исследований в поле, когда требовалось расположить к себе неподатливого информатора, так и научных выступлений и лекций в университете, да и вообще прелесть общения и бесед с Александром Леоновичем были обусловлены не только его исключительными интеллектуальными данными, но прямо-таки завораживающим тембром голоса и особыми обаятельными интонациями речи, так что слушать его, о чем бы и на каком бы языке он ни говорил, можно было без конца...

Три последние статьи А. Л. посвящены разбору кафирских записей из архива М. С. Андреева [72, 73, 74]. После А. Л. тоже остался ценнейший архив — магнитофонные ленты, которые пока еще хранят вместе с записями информаторов и его чудесный голос, ведь каждая начинается словами Александра Леоновича: такое-то число, такой-то месяц такого-то года; город, селение, летовка или просто местность такая-то; говорит такой-то... а далее идет уже то, что, если нет сделанной А. Л. тогда же письменной расшифровки, вряд ли будет когда-нибудь кому-либо понятно.

Прах Александра Леоновича Грюнберга покоится на кладбище в Комарово, но, кажется, это как раз тот случай, когда прав стих:

Баъд аз вафот турбати мо дар замин маҷуй,
Дар синаҳои мардуми ориф мазори мо-ст.

После смерти в земле не ищите мой прах,
Я покоюсь в меня полюбивших сердцах...

И. М. Стеблин-Каменский

Список опубликованных работ Александра Леоновича Грюнберга *

1954

1. [Перевод с таджикского] *Мирзоев А. М.* Сайидо Насафи и его место в истории таджикской литературы / Пер. с тадж. под ред. А. Н. Болдырева. Сталинабад: «Таджикгосиздат», 1954. 208 с. [В предисловии «От редакции» указано, что перевод выполнен А. Л. Грюнбергом за исключением «Введения» и «Приложения», переведенных Ю. П. Верховским.]

1955

2. Ормури // БСЭ. 2-е изд. М., 1955. Т. 31. С. 212б. [Без подписи.]
3. Парачи // Там же. Т. 32. С. 82б—83а. [Без подписи.]

---

* Составил И. М. Стеблин-Каменский.

1961

4. Дискуссия о морфологической структуре слова в языках различных типов (Ленинград, ноябрь—декабрь 1960 г.) // Изв. АН СССР. Отд-ние лит. и яз. 1961. Т. 20. Вып. 5. С. 452—455.

5. [Рецензия] // Русский язык в национальной школе. 1961. Рец. на кн.: *Азизов А.* Сопоставительная грамматика русского и узбекского языков. [Б. м., б. г.]

6. О месте татского среди иранских языков // Вопросы языкознания. 1961. № 1. С. 106—114.

7. К вопросу о языковом взаимодействии (На материале языка североазербайджанских татов) // Краткие сообщ. Ин-та народов Азии АН СССР. Т. 40. М., 1961. С. 11—23.

1962

8. Определительные конструкции в языке североазербайджанских татов // Науч. конф. по иранской филологии: Тез. докл. Л., 1962. С. 8—9.

9. Научная жизнь: Хроникальные заметки // Вопросы языкознания, 1962. № 4. С. 153—156. [О второй дискуссии, посвященной проблеме морфологической структуры слова.]

10. История изучения бесписьменных иранских языков // Очерки по истории изуч. иран. яз. М., 1962. С. 118—147 (совм. с В. С. Соколовой).

1963

11. Система глагола в татском языке // Иранский сб.: К семидесятипятилетию проф. И. И. Зарубина. М., 1963. С. 121—149.

12. Язык североазербайджанских татов: Автореф. ... дис. канд. фил. наук / Ленингр. гос. ун-т. Л., 1963. 20 с.

13. Язык североазербайджанских татов. Л., 1963. 212 с., 1 л. вкл.: карта-схема распространения татского языка.

14. Сеистанский диалект в Серахсе // Краткие сообщ. Ин-та народов Азии АН СССР. 67: Иранская филология. М., 1963. С. 76—86.

1966

15. Татский язык // Языки народов СССР. Т. 1: Индоевр. языки. М., 1966. С. 281—301.

1969

16. К изучению нуристанского фольклора // Иранская филология: Краткое излож. докл. науч. конф., посвящ. 60-летию проф. А. Н. Болдырева. М., 1969. С. 52—55.

1970

17. Новое о мунджанском языке // VI Всесоюз. науч. конф. по актуальным пробл. иран. филол.: Тез. докл.). Тбилиси, 1970. С. 43—44.

1971

18. Этнолингвистическая характеристика Восточного Гиндукуша // Ареальные исслед. в языкознании и этнографии: Тез. докл. и сообщ. Л., 1971. С. 54—55 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

19. К диалектологии дардских языков: (глангали и земиаки) // Индийская и иранская филол.: Вопр. диалектологии. М., 1971. С. 3—29.

20. Нуристан: Этнографические и лингвистические заметки // Страны и народы Востока. Вып. 10: Средняя и Центральная Азия. М., 1971. С. 264—287.

21. Опыт лингвистической карты Нуристана // Там же. С. 288—289 + вкл. [схема маршрутов автора].

1972

22. Языки Восточного Гиндукуша: Мунджанский язык. Тексты, словарь, грамматический очерк. Л., 1972. 474 с., 5 л. ил., карта.

Рец.: Вопросы языкознания. 1974. № 3. С. 150—153 (И. М. Стеблин-Каменский); Народы Азии и Африки. 1974. № 4. С. 191—193 (А. З. Розенфельд); Советская этнография. 1974. № 4. С. 182—183 (В. Н. Кисляков); Бадахшони Советй. 1973. 15 нояб. (Т. Бахтибеков); Archív Orientální. Vol. 43. 1975. P. 264 (P. V.).

1973

23. [Дополнение к № 22] Приложение II: *Соколова В. С.* Генетические отношения мунджанского языка и шугнано-язгулямской языковой группы. Л., 1973. С. 244—246.

24. Языки Восточного Гиндукуша: Исследования и материалы: Автореф. ... дис. д-ра фил. наук ЛО Ин-та языкознания АН СССР. Л., 1973. 40 с.

25. Бесписьменные индоевропейские языки в сравнительно-исторических исследованиях // Генетические и ареальные связи языков Азии и Африки: Тез. докл. М., 1973. С. 25—28 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

1974

26. Этнолингвистическая характеристика Восточного Гиндукуша // Пробл. картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974. С. 276—283 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

27. Бесписьменные языки и некоторые вопросы лингвистики текста // Лингвистика текста: Материалы науч. конф. М., 1974. Ч. 1. С. 100—102 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

28. О генетических связях мунджанского языка // Актуальные вопр. исслед. иран. языков и диалектов: Тез. докл. М., 1974. С. 2—5 (совм. с В. А. Лившицем и И. М. Стеблин-Каменским).

1975

29. Коротко об экспедициях // Советская этнография. 1975. № 5. С. 136 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

30. Систанские сказания о Рустаме // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XI Годич. науч. сес. ЛО ИВ АН СССР. М., 1975. С. 99—103 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

1976

31. Сказки народов Памира: Пер. с памир. яз. М., 1976. 536 с. (Сост. и коммент. совм. с И. М. Стеблин-Каменским.)

Рец.: Бадахшони Советй. 1977. 12 янв. (Н. Шакармамадов); Первый сборник памирских сказок // Памир. 1977. № 4. С. 87—89 (Н. Шакармамадов. Х. Курбанов); Советская этнография, 1979. № 2. С. 180—181 (Б. Б. Лашкарбеков); Archív Orientální. 1977. Vol. 45. С. 355 (Jiři Bečka).

32. Языки Восточного Гиндукуша: Ваханский язык. Тексты, словарь, грамматический очерк. М., 1976. 670 с. (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

Рец.: Бадахшони Советй. 1977. 8 июля (Б. Лашкарбеков); Маориф ва маданият. 1977. 23 авг.; BSOAS. 1977. Vol. 40. P. 635 (N. Sims-Williams); Archív Orientální. 1977. Vol. 45. P. 355 (Jiři Bečka); Acta Orientalia. 1983. Vol. 44. P. 256—258 (Ch. M. Kieffer).

Пер. на франц. см.: № 5

1978

33. Состояние и задачи изучения белуджского фольклора // Краткое сод. докл. Среднеазиатско-Кавказских чтений. Л., 1978. С. 16—17.

34. Памяти Георга Моргенстиерне // Народы Азии и Африки. 1978. № 5. С. 248—249 (совм. с И. М. Дьяконовым и И. М. Стеблин-Каменским).

35. К 60-летию Михаила Николаевича Боголюбова // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. Т. 37, № 5. 1978. С. 472—473 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

1979

36. To the memory of Georg Morgenstierne // Afghan Studies. 1979. Vol. 2. P. 37—38 (совм. с И. М. Дьяконовым и И. М. Стеблин-Каменским).

37. О грамматической форме в памирских языках // Проблемы иранской филологии..: Материалы Всесоюз. науч. конф... Баку, 1979. С. 6—7 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

1980

38. Заметки по топонимии Афганского Бадахшана // Ономастика Востока. М., 1980. С. 165—169.

39. Путешествия по Восточному Гиндукушу: (1963—1968) // Страны и народы Востока. Вып. 22: Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. Кн. 2. М., 1980. С. 28—45.

40. Языки Восточного Гиндукуша: Язык кати. Тексты, грамматический очерк. М., 1980. 296 с.

Рец.: Народы Азии и Африки. 1981. № 6. С. 226—228 (И. М. Стеблин-Каменский, Н. Л. Лужецкая); Journal asiatique. 1983. P. 191—206 (G. Fussman); Bulletin de la Societé de Linguistique de Paris, 1983 (P. Reichert).

1981

41. [Рецензия] // Народы Азии и Африки. 1981. № 1. С. 231—234. Рец. на кн.: Zargotina K'urda (Курдский фольклор) / Собр., сост., примеч. и предисл. Ордихане Джалила и Джалиле Джалила. М., 1978. Кн. 1—2. На курд. яз.

42. К изучению кафирских языков. Язык селения Вама // Иранское языкознание: Ежегодник, 1980. М., 1981. С. 228—231.

43. Сказки и легенды Систана / Пер. с перс., сост. и коммент. (совм. с И. М. Стеблин-Каменским). М., 1981. 271 с.

Рец.: Central Asiatic Journal. 1983. Vol. 27. P. 150 (Jiři Bečka).

1982

44. Татский язык // Основы иранского языкознания: Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки. М., 1982. С. 231—286 (совм. с Л. Х. Давыдовой).

45. Белуджская легенда и Шададе и Маназ // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XVI Годич. науч. сес. ЛО ИВ АН СССР (докл. и сообщ. по иранистике). М., 1982. Ч. 2. С. 28—32.

46. Памяти М. Б. Руденко // *Руденко М. Б.* Курдская обрядовая поэзия: Похоронные причитания. М., 1982. С. 150—151.

1986

47. [Рецензия] // Народы Азии и Африки. 1986. № 1. С. 212—213 (совм. с Н. Л. Лужецкой). Рец. на кн.: Исторические песни пуштунов / Сост., пер. с пушту, вступ. ст., коммент. и указ. Г. Ф. Гирса. М., 1984.

48. [Рецензия] // Народы Азии и Африки. 1986. № 5. С. 205—207 (совм. с Н. Л. Сухачевым). Рец. на кн.: *Луд Ж.-И., Льевр В.* Языческий солнцеворот: Зимние праздники у калаша Северного Пакистана. Париж, 1984.

49. От редактора // *Йеттмар Карл.* Религии Гиндукуша / Пер. с нем. К. Д. Цивиной. М., 1986. С. 3—4.

1987

50. Один мунджанский текст // Иранский сб.: К 75-летию со дня рождения и 50-летию науч. и пед. деят. проф. В. С. Расторгуевой. М., 1987. С. 22—27.

51. Афганский язык // Основы иранского языкознания: Новоиранские языки: восточная группа. М., 1987. С. 6—154 (совм. с Д. И. Эдельман).

52. Мунджанский язык // Там же. С. 155—235 (Историческая классификация глагольных основ, с. 200—212, составлена И. М. Стеблин-Каменским.)

53. Очерк грамматики афганского языка (пашто). Л., 1987. 240 с.

Рец.: Народы Азии и Африки. 1988. № 4. С. 196—200 (В. В. Кушев).

1988

54. Предисловие ко второму изданию // *Оранский И. М.* Введение в иранскую филологию. 2-е изд., доп. М., 1988. С. 3—6 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

55. Афганистан: Языковая ситуация и языковая политика // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. Т. 47, № 2. 1988. С. 167—173.

56. Этикет у народов Афганистана // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988. С. 189—220 (совм. с Р. Р. Рахимовым).

57. Стихи в переводе А. Л. Грюнберга // Девять встреч: Персидские анонимные повести / Пер. с перс. Н. Н. Туманович и И. К. Петровой. М., 1988. С. 36, 37, 38, 40, 41, 43, 45 и сл.

58. La langue wakhi. T. 1: Corpus de littérature orale. T. 2: Essai grammatical et dictionnaire wakhi — français. Edité et traduit par D. Indjoujian. Paris, 1988. 290 p. + 376 p. + 7 p. ill., carte. (совм. с И. М. Стеблин-Каменским). [Перевод № 32.]

59. Михаил Николаевич Боголюбов: К 70-летию со дня рождения // Учен. зап. ЛГУ. № 422. Сер. востоковедческих наук. Вып. 30: Востоковедение. 14: Филологические исслед. Л., 1988. С. 3—7 (совм. с А. Н. Болдыревым и И. М. Стеблин-Каменским).

1989

60. О некоторых вопросах изучения Афганистана в СССР // Народы Азии и Африки. 1989. № 1. С. 191—194.

61. Афганистика в Германской демократической республике // Народы Азии и Африки. 1989. № 5. С. 157—159.

62. Автономия ГБАО: миф и реальность? // Памир. 1989. № 2. С. 146—153 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

63. В Афганском Бадахшане: Страницы из дневника // Страны и народы Востока. Вып. 24: Средняя и Центральная Азия: География, этнография, история. Кн. 3. М., 1989. С. 147—169.

64. Несколько замечаний по поводу отклика А. С. Давыдова на статью С. В. Чешко // Советская этнография. 1989. № 5. С. 35—38 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

65. Столица и провинция // Родина. 1989. № 3.

1990

66. Об одной публикации памирских сказок // Советская этнография. 1990. № 1. С. 170—171 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

67. The Baluchi Epic poem about Shadad and Manaz // Newsletter of Baluchistan Studies. 1990. Vol. 7. P. 41—52.

1991

68. Grammatical forms in the Pamir languages // 2nd European conference of Iranian Studies: Abstracts. Bamberg, 1991. P. 18—19 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

1992

69. Bilingualism among Indo-Iranians of Eastern Hindukush // Symposium «Bilingualism in Iranian cultures»: Vorträge. Bamberg, 1992. P. 103—106 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

70. Некоторые черты традиционного мировоззрения пуштунов // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии: Сб. ст. М., 1992. С. 182—196, 219—220 (совм. с Л. Жехаком).

71. Afghanistan — Sprachsituation und Sprachenpolitik // Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde. Dresden; Frankfurt. M., 1992. Bd. 46. S. 235—242.

1995

72. Кафирский гимн богу Мону (Из архива М. С. Андреева) // Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1995. С. 605—620.

73. Нуристанские тексты из архива М. С. Андреева // Стхапакашраддха: Сб. ст. памяти Г. А. Зографа / Под ред. Я. В. Василькова и Н. В. Гурова. СПб., 1995. С. 144—161.

74. Материалы по этнографии и мифологии Нуристана из архива М. С. Андреева // Studien zur Indologie und Iranistik. 1994. Bd 19: Festschrift Georg Buddruss. Reinbek, [1995]. S. 83—107.

1996

75. Руководство по записи бытовых и этнографических текстов и сбору терминологической лексики: (Для диалектологов и исследователей бесписьменных и младописьменных языков) // Вестник Восточного института. № 1 (3). Т. 2. СПб., 1996. С. 3—14.

76. Материалы по этнографии дардских народностей Восточного Гиндукуша (Долина Дигал) // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1996. № 10. С. 310—331. (Статью подгот. к печ. В. В. Кушев и Л. Жехак.)

1997

77. Татский язык // Языки мира. Иранские языки. I. Юго-западные иранские языки. М., 1997. С. 141—154.

Библиография работ, опубликованных под редакцией А. Л. Грюнберга, а также работ о нем напечатана в приложении к некрологу в 8-м выпуске «Петербургского востоковедения» (СПб., 1996. С. 640—668), где к разделу «Оппонирование диссертаций» (с. 667) следует добавить:

18. *Юсупова З. А.* Курдский диалект горани по литературным памятникам XVIII—XIX вв.: Дис. ... д-ра фил. наук (СПбГУ). СПб., 1992.

Примечания

1. Как рассказывала Елена Михайловна Пещерева, в 1925 г. в Ягнобе «...на пути из сел. Думзой в сел. Хшартоб... произошло несчастье — оборвался в реку карниз, по которому проходила тропа, и погибла часть багажа, в котором находились записи того года... а также записи, сделанные М. С. Андреевым в 1924 г.» (*Пещерева Е. М.* Ягнобские этнографические материалы. Душанбе, 1976. С. 5).

2. Первыми европейцами, прошедшими к образовавшемуся после землетрясения 1911 г. Сарезскому озеру в верховьях Бартанга, были И. И. Зарубин и Р. Готио в июле 1914 г. (см.: Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 1. СПб., 1993. С. 143).

3. По разъяснению старшего брата, Алексея Леоновича Цветиновича, сестра деда, Дмитрия Николаевича Цветиновича, — Глафира Николаевна, по мужу — Михайловская, была матерью писателя Николая Георгиевича, принявшего псевдоним Гарин.

4. Именно в этой должности упоминается он в воспоминаниях Леонида Борисова: «...слово брал начальник театрального отделения [Политпросветуправления Петроградского военного округа] Леон Борисович Грюнберг, — ...говорил много интереснее... он опровергал... слова о том, что у нас нет красноармейской самодеятельности, — она есть, и пьесы ставят, но все же надо дать народу в шинели и Шекспира, и Мольера, и Гюго, и в особенности русских драматургов...» (*Борисов Л.* За круглым столом прошлого. Воспоминания. Л., 1971. С. 92, 95). В мае 1920 г. Л. Б. Грюнберг служил начальником культурно-просветительского отдела политотдела управления запасными войсками Петроградского военного округа и принимал участие в передаче в Академию наук библиотеки профессора М. И. Ростовцева: *Зуев В. Ю.* Рукописное наследие М. И. Ростовцева в архивах России // Скифский роман / Под ред. акад. Г. М. Бонгард-Левина. М., 1997. С. 17, 24.

5. У профессора Алексея Леоновича Цветиновича, заведовавшего кафедрой уголовного права Кемеровского университета, были две книги, в издании которых участвовал его отец: *Зегерс А.* Оцененная голова / Послесл. Л. Б. Грюнберга. Л., 1935; *Вайан-Кутюрье П.* Несчастье быть молодым / Ред. и примеч. Л. Б. Грюнберга. Л., 1935. Алексей Леонович скоропостижно скончался в Кемерове 27 января 1997 г.

6. Письмо Алексея Леоновича Цветиновича от 12 марта 1995 г.

7. Турецкие народные сказки / Пер. с тур. Н. А. Цветинович-Грюнберг; Ред., ст. и коммент. Н. К. Дмитриева. Л., 1939. С. 2. В 1967 г. книга была переиздана с «незначительными изменениями» и стала одной из начальных в популярной серии «Сказки и мифы народов Востока», но посвящение было снято (видимо в связи с не внушавшими доверия ни годом кончины, ни фамилией).

8. У Р. Л. Цаболова Александр Леонович был в 1978 г. оппонентом по докторской диссертации.

9. Ю. Юсифов стал самым молодым доктором-востоковедом, защитив в 1964 г. диссертацию по истории Элама.

10. Н. П. Рычкова впоследствии тяжело болела, но постоянно помогала А. Л. в редактировании, подготовке рукописей к печати; скончалась она 25 декабря 1992 г.

11. Памяти Сэды Руденко А. Л. посвятил некролог [46].

12. В новом издании «Словаря востоковедов» (1995) С. Д. Милибанд дата смерти Ю. Е. ошибочна, должно быть — 31 марта 1984 г.

13. П. А. Грязневич потом стал арабистом; он трагически погиб 12 февраля 1997 г.

14. О нем см.: Иранский сборник: К 75-летию проф. И. И. Зарубина. М., 1963; *Стеблин-Каменский И. М.* Первое путешествие И. И. Зарубина на Памир летом 1914 г. // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 1. СПб., 1993. С. 139—150; Вопросы памирской филологии. Вып. 4: Материалы конференции к 100-летию И. И. Зарубина. Душанбе, 1992.

15. Опубликованная в VI т. «Трудов Института языкознания» (М., 1956. С. 57—91), эта студенческая работа поражает своей строгостью, лаконичностью и совершенством и, на мой взгляд, остается непревзойденной (Народы Азии и Африки. 1986. № 1. С. 216).

16. А. Л. любил рассказывать о прыжках с парашютом во время военных сборов и о разных комических эпизодах, связанных с этими острыми переживаниями. Мастерством же устного рассказа А. Л. Грюнберг владел в полной мере!

17. Точнее, «ноготь лешего», по-шугнански, собственно, «ноготь войда»: шугн. *войд*, ваханск. *вагд* — примерно что-то вроде 'оборотень'. Такие напоминающие ноготь огромного существа костяшки привозят с Памира. По определению университетских зоологов, это «эпифиз тела позвонка некрупного горного копытного» (архара или киика).

18. «Мы называем это 'головка блока'».

19. Выражение акад. И. А. Орбели. Имеются в виду рыбы, которые занимаются ихтиологией, и птицы, считающие себя специалистами по орнитологии.

20. Как продолжает далее В. С. Соколова: «...так что я имела возможность сопоставлять различные их варианты: более ранние — в фонетической записи и более поздние — в фонологической. В дальнейшем обработка материалов, начиная с перевода текстов, велась Грюнбергом и мною независимо друг от друга и для разных целей...» (*Соколова В. С.* Генетические отношения мунджанского языка и шугнано-язгулямской языковой группы. Л., 1973. С. 27—28). На протяжении всей книги В. С. так и продолжает именовать А. Л. — «Грюнберг».

21. Частично критика заключений В. С. Соколовой об особой близости мунджанского языка к шугнанскому изложена в нашем совместном с В. А. Лившицем докладе

на чтениях памяти И. И. Зарубина в 1974 г. [28] и в моей книге «Культурные растения в памирских языках» (М., 1982). Разбор ошибок Т. Н. Пахалиной содержится в примечаниях к нашему «Ваханскому языку» [32, с. 542—669].

22. Немцы-колонисты переселились в Серахс из Саратовской губернии еще в прошлом веке (см.: *Логофет Д. Н.* На границах Средней Азии. Путевые очерки в 3 книгах. Кн. 1: Персидская граница. СПб., 1909. С. 132, 213). В начале войны их выселили, но потом они вернулись. Репрессирован был и сам Исмаил, а его отец, по рассказам, изумительный сказитель, погиб на пересылках в Сибири.

23. О самом выдающемся полиглоте, кардинале Мецофанти, без акцента изъяснявшемся на 148 языках, Наполеон, пообщавшись с ним минут пять, как известно, высказался: «Да, слов у него в голове много, но мыслей нет совсем».

24. Заключительные строки неопубликованной критической рецензии на книгу Т. Н. Пахалиной «Ваханский язык».

25. Д-р Л. Жехак (Берлин) сообщил о наличии трех сохранившихся «азбук» — белуджской, «нуристанской» и пашаи, изданных в Кабуле в 1987—1988 гг. в соавторстве с афганскими филологами: Gryunberg, [Prōfaysur]; Pahwāl, [Kāndid Akādēmisen] ᶜAbdorrahmān; Helāli, [Moᶜāwen-e sar-mohaqqeq] ᶜAbdolhakim; Mehrzād, [Mohaqqeq] Ġolām Fārūq. Alefbā-ye Balōčī. Kabōl, 1366 h. š. (=1987/ 1988); Gryunberg, [Prōfaysur]; Nurestāni, [Mohaqqeq] Ġānmahmud; Akmalğanā, [Moᶜāwen-e mohaqqeq] Yāsmin. Alefbā-ye Nurestāni. Kābol, 1366 h. š. (=1987/ 1988); Helāli, [Doktur] ᶜAbdolhakim; Kalmāni, Mohammad Zamān; Alināyi, Sayyed Aᶜzam. Alefbā-ye zabān-e Pašayi (Zir-e nazar-e [Pohānd] Mohammad Rahim Elhām wa [Prōfaysur] A. L. Gryunberg). Kābol, 1367 h. š. (= 1988/ 1989).

Georg Buddruss

EINE EINHEIMISCHE SAMMLUNG VON WAKHI-SPRICHWÖRTERN AUS HUNZA: TEXT, ÜBERSETZUNG, GLOSSAR

1. Im August 1982 lernte ich in dem Dorfe Pasu im oberen Hunza-Tal des pakistanischen Karakorum den Dorfschullehrer Haqiqat Ali Khan (HAK) kennen. Er interessierte sich besonders für Probleme der Verschriftlichung seiner Muttersprache Wakhi auf der Grundlage der Lateinschrift und erbat dafür meinen Rat. Bei der Gelegenheit zeigte er mir eine Sammlung von Wakhi-Sprichwörtern, die er im Laufe der Jahre zusammengetragen und in Urdu-Schrift vage fixiert hatte. Ich schrieb dieses Corpus nach seinem Diktat phonemisch um, und wir vereinbarten, daß ich die kleinen Texte in Europa edieren, übersetzen und, wo nötig, kommentieren sollte. Ich habe dem Freunde, der im Dezember 1991 plötzlich verstorben ist, für die Überlassung seines Materials und für lange belehrende Gespräche zu danken.

Das Corpus umfaßt 124 kleine Stücke, von denen ich die Nummern 1-24 in der Festschrift für Helmut Humbach (BUDDRUSS 1986) publiziert habe. Jetzt sollen die übrigen 100 Teile folgen. Bei den Erklärungen fasse ich mich aus Platzgründen kürzer als 1986. Insbesondere verzichte ich auf die Angaben von Parallelen aus anderen Sprachen und zur regionalen Verbreitung eines Sprichwortes. Nur da, wo eine Wakhi-Aussage durch eine Entsprechung in der benachbarten dardischen Shina-Sprache verdeutlicht werden kann, habe ich diese einige Male zitiert. Die deutsche Übersetzung ist so wörtlich wie möglich. Auf Versuche, die häufig anzutreffende Reimform nachzuahmen, wurde verzichtet. Nicht entbehrlich erschien mir dagegen ein Glossar, da es, abgesehen von dem mit vielen Mängeln behafteten und außerdem schwer zugänglichen Vokabular von LORIMER (1958), kein Wörterbuch für das Hunza-Wakhi gibt.

HAK war sich klar darüber, daß seine Sammlung von Sprichwörtern, die er auf Wakhi tamsíl oder misól (arabisch tamṯīl, miṯāl) nannte, nicht

"vollständig" sein konnte. Immerhin ist sie das umfangreichste Corpus, das wir bisher haben. In der vorzüglichen Arbeit von A. L. GRJUNBERG und I. M. STEBLIN-KAMENSKIJ über die Wakhi-Sprache (GSK 1976, 42–45) sind nur 37 Sprichwörter verzeichnet, von denen übrigens nur 5 mehr oder minder wörtlich auch in dem Hunza-Text zu finden sind. Was hier gesammelt ist, enthält nicht nur "Sprichwörter" im strengeren Sinn, sondern, wie in vergleichbaren Corpora aus Nachbarsprachen, auch andere bildhafte idiomatische Redensarten, die im Russischen üblicherweise unter der Überschrift пословицы и поговорки erscheinen. Eine konsequente formale oder inhaltliche Systematik hat HAK in seiner Anordnung offenbar nicht angestrebt. Ich habe die von ihm gewählte Reihenfolge beibehalten.

Zu einigen Prinzipien der phonemischen Transkription des Wakhi von Pasu verweise ich auf meine Arbeit von 1986 und auf die Vorbemerkungen zum Glossar.

2. Wakhi-Text

25. pa lakwózg kǐ le ben mé nezd, pa kandakkǐ zg ẍïynáne ben mé nezd!
26. tǐ rte né winger tambún ḳtak.
27. teṣ niyǐ ðn-i čiz nung? ðïtr dïrz, xam ra ṭung!
28. ɣuð-i zur, kur-i šur.
29. lang-i ǰang, droz-i fang.
30. šov yupk-ep kïndá béne kïnd.
31. qarɣár-ep gi ǰre né wost.
32. gánde ṣinr-i ṣaẍ banái, šak steẍr-i ẍaṣ banái.
33. merzíɣr-i paṭ (ɣǐ rṣïn) be halwá.
34. uṣtǐ re plǐ nïv ẍe vedék (peryén) ẍak.
35. sǐ ye ḍïṭ.
36. baf yášer yi rešíp, baf xálger yi qisá.
37. ẍï šan ney, ẍï táte šan.
38. gumón-ep imóne θïd.
39. xálger pïṣ, ẍat ra perv!
40. báðr-i blo nast, nikr-i baqó nast.
41. ṣolm wost, wost ẍï ben.
42. digér-i digér, ǰigér-i ǰigér.
43. da harkát-i barkát.
44. ðíre smá, qaríbe guták.
45. tuɣ-i ra ɣeṭ wïð vitk, bičkám-i cuq.
46. ɕak ðast-i ɣáre dorǐ.
47. ruxn kafáne xušíɣ mé car! ṣï gúre taklíf-i malúm nast.
48. šáče záxmer-i šáče rip dorǐ.
49. šak dárdr-i šáče gi dorǐ.
50. mol pa goz, ɣaribí pa poz.
51. xúrer ki vïr né vit, ta (pa) xuðórge bar.

52. páləm-zik wušk-ep hazór náne šapt, šaɣ-zik yi (ẍï) náne be ney.
53. kuča-bárer šahín, wïyíner ɣelčejín.
54. šáče me táin (dídiỹ), sohíbe táin (dídiỹ)!
55. awál da ẍï skíðen astám car, yan da báren!
56. ruy-i širín čiz.
57. čelgáken-i nang nast, ne rəðón-i ǰang nast.
58. da kúen limán wïdrík.
59. sáren tatáy, désten ɣalbá-i.
60. dukondór-ep bi-kafán reṣt (mírit).
61. bóye ṣin-i tang.
62. nikó-yi osmoní, qazó-yi osmoní.
63. bi-sadó miltíq.
64. agár cə xálgven ki ne wéṣe, cə bi-sadó bándən wéṣ(e)!
65. čindrík tər kïl.
66. čanḍ-sifól sek toy siwór.
67. naxčíre fil.
68. yetíme sel šərík, wúrke sel žïtrík.
69. náne yetím-i da žarže kïk, táte yetím-i trə (ter) daṣt.
70. setk-ep mérze diwoná dišt.
71. xúr-ep čiz dišt xálge qadr?
72. qáden past, hunáren mast.
73. digére ki kí nen, pox-ep dan zebéθt.
74. zemín-i saxt, osmón-i baländ.
75. xur ki mast vite, sek ẍï nan-ep réwezd.
76. čandn-i cïq.
77. šáčen(-i) wafá, ẍïnánen (-i) ǰafá.
78. xuðórg-bung-i merz, xalg-eṣ yáwe bézde samá cáren.
79. ẍanák-i osón, ẍak-i zur.
80. ṣuríỹ(e)r-i baðíỹ.
81. kulók-eṣ ṣkeθt bïrzóq?
82. awál-i soz, cəbásen-i nawóz.
83. ṣéne qanǰeɣá mé kaṭ! yaw-ep péðne rúker raṣt.
84. ẍi ke (virčíke) di mey! yáwe bézde ẍéče zend!
85. ẍíke di mey! yáwe sandále zend!
86. yi čiltáq-ep pa kïẍt lawák / luwák (wost).
87. ne kí rner drukṣ, ne kəsáker / yóžner ỹï.
88. awál-i awál, axír-i axír.
89. sabzá-i cə awál bahóren.
90. awál-i taxt, axír-i saxt.
91. ỹúðer ki ỹuðíỹ ne vit, yaw-ep peṣnerévǰe mïšt.
92. šáče sáre ta čkiṣ xaṣ, šač-ep ẍáte ra yorč xaṣt.
93. tə kïmpíre fíln-i ṣar θetk.
94. šač-i ẍï bárer zur.
95. šére ẍak, xáse yitn.
96. ṣï bar et yérke bar xátum.
97. xur sek poṣt rïndïétk.

98. yem púre naxčíre ya púre naxčírer xənétk ki ti bičkám-i droz.
99. ẓïn-i šáče ɣaṣ, tin-i xúre ɣiṣ.
100. nobalád-i cə kúren batár.
101. yaw-i ṣin-heṭ wergíṣt.
102. yi ðast da osmón, yi ðast da zamín.
103. kṭáke xálge ɣazg-i truq.
104. tat-náne ki adáb (odab) ne kert, šet et wïrt-ep adáb cart.
105. šams ki ne dišt, qorún-ep dišt.
106. keẓ-eṣ xï wáðe ne tïṣṭ.
107. xənáke ɣaṣ-eṣ rížd-a?
108. paɣɣaṣ. – paɣɣaṣ-eṣ baf qsa be cart, šak bébet.
109. réẍken-i umíd, mérken-i noumíd.
110. ra ðúse yoθ raxníɣ mé kaṭ!
111. ter bu wáre mulúng toxlí.
112. cə xï soyán wïṣ́k.
113. baf / šak niyát ki car, qazó u qadre ganán-ep natiǰá baf / šak got.
114. ṣin-ep gand cart, ruy-ep šarm wízit.
115. pïrk pa paróg.
116. aql ki né vit, ceẓm-i ðock.
117. xalg-ep xálge táte gur xak ne lécert.
118. bi-ðéɣder-i nočór, ðeɣddórer-i dičór.
119. sek yíxe sárer ɣar.
120. yetím-i rečéɣ, ror-i droz.
121. tərgófč ki droz vit, ðast-ep né θit.
122. párge(r) pey, tárge tərgófč.
123. cə xúren ki plánen, hïb pïrs-ep ṣkeθt, cə yášen ki plánen, héčiz ney.
124. bu puṭ ɣar-ep sək limán né hald.

3. Übersetzung

25. "Setze dich nicht neben einen (morschen) wackeligen Baumstumpf, setze dich nicht neben eine ständig lachende Frau!" (Beide sind locker und unzuverlässig? Anders ist der Sinn in dem Shina-Sprichwort MAZ 341: "ein lockerer Baumstumpf wird nicht kommen, eine lächelnde Frau wird nicht kommen". Der Schein trügt, denn der Baumstumpf ist schwer auszureißen, die Frau nicht leicht zu gewinnen).
26. "Ehe man die Furt sieht, die Hosen ausziehen." (Voreilig und übereifrig Maßnahmen ergreifen).
27. "Vom müßigen Sitzen - was für ein Name (ist zu erlangen)? Nimm die Sichel, steig hinab zum harten (steinigen Feld)!"
28. "Der Dieb ist Gewalt, der Blinde ist Aufruhr". (Blinde gelten als Verursacher von Streitigkeiten, weil sie gut hören und viel Gerede verbreiten).
29. "Der Lahme ist Streit, der Lange ist Dummheit." (Lahme gelten als streitsüchtig, große Menschen als dumm. Am höchsten geschätzt sind Mittelgroße: miyōna-qad).

30. "Stilles Wasser wird den Boden der Schlucht aufreißen." (Der Fluß gräbt sich lautlos tief durch den Berg).
31. "Für die Krähe wird Kot nicht verdaut werden." (Sie gibt ihn von sich. Geschwätzige Menschen können keine unerfreulichen Geheimnisse bei sich behalten).
32. "Für den Arsch des Furzes sind Erbsen Vorwand, für die böse Schwiegertochter ist die Schwiegermutter ein Vorwand." (Erbsen gelten als blähend, böse Frauen benutzen die Schwiegermutter als Ausrede für ihr Verhalten).
33. "Für den Hunger ist auch der Penis (die Karotte) eine Süßspeise."
34. "Das Kamel stürzen lassen und (erst dann) einen Weg (Stufen im Berg) machen."
35. "Seil des Hasen." (An dem über den Fluß gespannten Seil, an dem hängend Menschen und Waren transportiert werden, herrscht ein Betrieb, daß es aussieht, als ob ein Hase hin- und herlaufe).
36. "Für das gute Pferd ist eine (gezeigte) Peitsche (genug), für den guten Menschen ein Gespräch."
37. "Nicht deine Pracht ist (es), (sondern) deines Vaters Pracht." (Du hast nichts für deinen Wohlstand getan).
38. "(Falscher) Zweifel wird den (wahren) Glauben verbrennen."
39. "Grabe (eine Grube) für einen Menschen, fall selbst hinein!"
40. "Für den Schlechten gibt es kein Unglück, für den Guten gibt es keine ewige Dauer." (Die Welt ist ungerecht).
41. "Wird eine Rübe, wird die eigene Wurzel." (Man kann seinem Ursprung nicht entkommen).
42. "Der andere ist der andere, die Leber ist die Leber." (Man ist sich immer der Nächste).
43. "In der Anstrengung ist Segen." (Sich regen bringt Segen).
44. "Suchen des Fernen - Finden des Nahen."
45. "Die Ziege ist im Sumpf eingesunken, (aber) der Schwanz steht hoch." (Jemand ist in wirtschaftlicher Not, verheimlicht dies aber stolz erhobenen Hauptes).
46. "Viele Hände sind Abhilfe für einen Stein." (Mit vereinten Kräften läßt sich Schweres bewegen).
47. "Freue dich nicht auf das weiße Leichentuch! Die Sorgen des schwarzen Grabes sind unbekannt."
48. "Gegen die (Biß-)Wunde des Hundes ist das Haar des Hundes ein Heilmittel." (Genau dasselbe behauptet das Shina-Sprichwort MAZ 225).
49. "Gegen bösen Schmerz ist Hundekot ein Heilmittel." (Der Sinn der Aussage ist unklar).
50. "Vieh auf der Hochweide, Armut an der Brust." (Wenn das Vieh auf den Almen war, herrschte früher im Tal oft Hunger).
51. "Wenn dem Esel keine Last (aufgeladen) wurde, (geht er) zur Tür der Mühle." (Genau so im Shina, MAZ 185, gesagt von einem, der ohne Arbeit nicht sein kann).

52. "Das weichzüngige Kalb wird an tausend Müttern saugen, das rauhzüngige auch nicht an einer (der eigenen) Mutter." (Dieselbe Aussage bei GSK. Nr. 15: "alle" statt "tausend").
53. "Für den Versammlungsplatz ein Falke - für den Gebirgspaß hilflos." (Ein körperlich schwacher Maulheld).
54. "Schau nicht auf den Hund, schau auf (seinen) Herrn!" (Wird auch gebraucht in dem Sinn, Eltern seien für das Tun ihrer Kinder verantwortlich).
55. "Zuerst urteile von der eigenen Mütze her, dann von draußen!" (Man soll erst das Verhalten der eigenen Famile beurteilen, dann das anderer Leute).
56. "Das Gesicht ist eine süße Sache." (Es ist immer besser, sich persönlich zu zeigen, statt sich auf Boten oder Briefe zu verlassen).
57. "Durch das Bitten ist keine Schande, durch das Nicht-Geben ist kein (Anlaß zu) Streit." (Soll für Heiratsversuche gelten: Ablehnung einer Werbung soll keine Beleidigung sein).
58. "Mit einem Berg ringen." (Sich zu viel vornehmen).
59. "Vom Kopf her hübsch, vor innen häßlich."
60. "Der Händler wird ohne Leichentuch fortgehen (sterben)." (Er ist zu geizig, sich eines zu besorgen).
61. "Der Arsch des Reichen ist eng."
62. "Die Ehe ist vom Himmel, das Schicksal ist vom Himmel."
63. "Ein lautloses Gewehr." (Metapher für schlimmes Schicksal).
64. "Wenn du dich vor den Menschen nicht fürchtest, fürchte dich vor dem lautlosen Stock!" (d.h. vor der Strafe des Schicksals; *vgl.* 63).
65. "Eine Kletterpflanze am Baumstumpf." (Ständig auf eine Stütze angewiesen sein).
66. "Mit nackten Hoden auf einem Fohlen reitend." (Jemand ist zu arm, sich Hosen zu kaufen, leistet sich aber ein kleines Pferd. *Vgl.* 76.).
67. "Tat eines Fuchses." (Ein schlaues Verhalten).
68. "Die Aufzucht eines Waisenkindes (erbringt einen) Partner, die Aufzucht eines Lammes (Woll-)Fäden." (Der Lohn guter Taten stellt sich oft erst später ein. Pessimistischer dagegen ist die Shina-Version MAZ 81: "Wenn du ein Waisenkind aufziehst, hast du einen Stein auf dem Kopf, wenn ein Lamm, wird es deinem Leib ein Kleid geben.").
69. "Die vaterlose Halbwaise ist in einer Quelle von Milch, die mutterlose Halbwaise ist in der Wüste."
70. "Der Satte wird den Hungrigen für verrückt halten."
71. "Was wird ein Esel (vom) Wert eines Menschen wissen?"
72. "Von Gestalt niedrig, von Können trunken."
73. "Wenn man den Fingernagel ausreißt, wird die Nagelhaut mit ihm zerreißen." (Soll heißen: Wenn ein Familienmitglied leidet, sind auch andere von ihm Abhängige betroffen).
74. "Die Erde ist hart, der Himmel ist hoch." (Daran ist nichts zu ändern).
75. "Wenn der Esel trunken wurde, wird er auf seine Mutter springen."
76. "Vom Nackten ist Stolz." (*Vgl.* 66).

77. "Vom Hund ist Treue, von der Frau Herrschsucht (üblich)."
78. "Der Müller ist hungrig, die Leute durchsuchen seinen Jackenbausch." (Sie glauben nicht, daß er dort kein Brot oder Mehl versteckt hat).
79. "Sagen ist leicht, tun ist schwer."
80. "Für die Güte ist Schlechtigkeit." (Gutes mit Bösem vergelten).
81. ?"Bricht die Kürbiskalebasse (oder) Burzoq?" (Wird gesagt, wenn etwas sich erst in der Zukunft klären wird. Kulok, Burzoq sollen Decknamen für den Hunza-Mir Safdar-Ali, regierte 1886-91, und einen seiner Söhne gewesen sein, den er als Milchsohn, žarž-petr, zu den Wakhi gegeben hatte, die hofften, er werde der neue Mir werden. In den Details ganz unklar).
82. "Zuerst ist es soz, hinterher nawoz." (Das Kompositum soz-nawoz "Musik" wird in seine Bestandteile zerglegt. Wo ursprünglich Harmonie und Zusammengehörigkeitsgefühl herrschte, ist Spaltung und Streit entstanden).
83. "Laß einen Shin-Mann nicht als hinteren Mitreiter (auf deinem Pferd) zu! Er wird nach dem Sattelknauf greifen." (Er wird der Erste sein wollen. Die Shin gelten als herrschsüchtig).
84. "Schlage keinen Wakhi (oder: Burushaski-Sprecher)! Nimm das Brot seines Jackenbausches weg!" (Schläge machen ihm nichts aus, aber Hunger kann er nicht aushalten).
85. "Schlage keinen Wakhi, nimm seine Schuhe weg!" (Dann ist er erledigt, denn er kann nicht barfuß laufen. Ähnliche Behauptungen wie in 84/85 gibt es in Gilgit über die Kaschmiris).
86. "Ein Stück Kuhmist wird an alles anzuschmieren sein." (Man kann alles schmutzig machen).
87. "Nicht zum Pflügen ein Ochse, nicht zum Dreschen / Kalben eine Kuh." (Weder für Mannes- noch Frauenarbeit zu gebrauchen).
88. "Das Erste ist das Erste, das Letzte ist das Letzte."
89. "Die Sabza-Pflanze ist aus dem ersten Frühling" (Soll sagen: Früh wird ein Wesen in der Kindheit geformt).
90. "Zuerst ist es ein Thron, schließlich ist es hart." (Soll ein Spruch von Frauen über die Ehe sein).
91. "Wenn dem Dieb nicht (Gelegenheit zum) Diebstahl wurde, wird er (wenigstens) den Topflappen verstecken."
92. "Zieh den Kopf des Hundes nach čkiṣ (dem höher gelegenen Teil des Hauses), der Hund wird sich zu yorč (tiefer) hinabziehen." (Wenn man einem Dummen zum Höheren verhelfen will, bleibt er lieber in seiner alten Stellung).
93. "Durch das Tun einer alten Frau ist eine Stadt verbrannt worden." (Bei GSK. Nr. 36 steht die Variante: "Aus der Hand einer alten Frau verbrannte Bagdad").
94. "Der Hund ist für seine eigene Tür stark."
95. "Tun des Löwen, Essen des Niedrigen." (Der edle Löwe jagt, ein Unwürdiger frißt von der Beute, ohne sich selbst anzustrengen).
96. "Das schwarze Tor und das Tor des Weißen (sind zu) Ende." (Unklar.

Soll heißen, man habe alles ohne Erfolg versucht).

97. "Der Esel ist auf die Fersen gesprungen." (Sagt eine Frau, die einer anderen den Liebhaber nicht gönnt und ihn schlecht machen will).
98. "Der Fuchs dieser Seite hat dem Fuchs jener Seite gesagt: dein Schwanz ist lang." (Man bemerkt Fehler bei anderen, nicht bei sich).
99. "Ich habe den Mund des Hundes, du hast das Ohr des Esels". (Ich rede auf dich ein, aber du hörst nicht zu).
100. "Ein Unkundiger (Fremder) ist schlechter (dran) als ein (heimischer) Blinder."
101. "Er ist ein Tragkorb mit offenem Arsch". (D.h. ein Verschwender oder Achtloser, der alles verliert).
102. "Eine Hand im Himmel, eine Hand in der Erde." (D.h. voller unrealistischer Pläne).
103. "Das Gemüse eines Mannes, der sich scheiden lassen will, ist bitter". (*Vgl.* im Shina, MAZ 61: Das Gemüse einer ungeliebten Ehefrau ist ohne Geschmack für den Mann).
104. "Wenn Vater und Mutter (ein Kind) nicht erzogen haben, werden Erde und Stein (es) erziehen." (Erde und Stein bedeuten die Härten des Lebens).
105. "Wenn Schams (es) nicht weiß, wird Qorun es wissen." (Wenn jemand im Ziarat des Shams-e Tabrizi in Shimshal nicht bestraft wird, wird er später auf dem schwierigen Qorun-Paß für seine Sünden büßen).
106. "Das Messer schneidet nicht in seinen eigenen Griff." (Dazu bedarf es der Hilfe eines anderen Messers).
107. "Schmerzt der Mund des Redens?" (Nein, reden tut nicht weh, ist leicht).
108. "Aufgerissener Mund" (damit bittet man um Entschuldigung für etwas, das man gesagt hat, aber nun bedauert). Ausführlicher heißt es: "Der aufgerissene Mund macht eine gute Rede, eine schlechte (manchmal) auch."
109. "Vom Weggegangenen ist (noch) Hoffnung, vom Gestorbenen keine Hoffnung mehr."
110. "Ins Bienennest wirf nicht Feuer!"
111. "Zwischen zwei (kämpfenden) Schafböcken ein kastrierter Schafbock." (Ein Schwacher hilflos zwischen den Fronten).
112. "Sich vor dem eigenen Schatten fürchten."
113. "Wenn du Gutes / Schlechtes beabsichtigst, wirst du von seiten des göttlichen Willens ein schlechtes / gutes Ergebnis erlangen."
114. "Der Arsch wird furzen, das Gesicht wird sich schämen."
115. "Eine Maus im Spülwasser." (Wird gesagt von einem unordentlich gekleideten Menschen).
116. "Wenn kein Verstand (zuteil) wurde, ist das Auge (nur ein leerer) Hautsack." (Man muß richtig verstehen und beurteilen, was man sieht).
117. "Ein Mensch wird einen (anderen) Menschen nicht seinen Vater begraben lassen." (Man kann es niemandem recht tun).
118. "Dem Tochterlosen hilflos; dem, der eine Tochter hat, begegnen." Der

Text ist unklar. HAK verstand nočor nicht als persisch nāčār, sondern als Gegensatz zu dičor. "Dem Tochterlosen begegnen nicht, dem Tochtervater begegnen (Probleme der Heirat, Scheidung, etc.)."

119. "Ein Stein für oben auf dem Eis." (Es ist sinnlos, Eis mit einem Stein befestigen zu wollen. Das Eis wird tauen und der Stein wegrollen).
120. "Das Waisenkind fastet, der Tag ist lang." (Klarer ist die Aussage im Shina-Sprichwort MAZ 109: "Wenn eine Waise fastet, wird die Sonne nicht untergehen." Für die Armen scheinen die Mühen endlos).
121. "Wenn der Feuerhaken lang wurde, wird die Hand nicht verbrannt werden."
122. "Für die Asche eine Schaufel, ein Feuerhaken aus targ-Holz." (Gemeint ist der Schwiegersohn, der die schmutzigste Arbeit tun muß).
123. "Wenn wir vom Esel fallen, werden sieben Rippen brechen, wenn wir vom Pferd fallen, nichts." (GSK Nr. 19 haben die Variante: "Wenn du vom Pferd fällst, wirst du eine Rippe brechen; fällst du vom Esel, wirst du sieben Rippen brechen." HAK hatte dafür die Erklärung, schlechte Leute brächten Unglück, gute nicht!).
124. "Zwei runde Steine werden nicht aufeinander bleiben." (Sie können keine Mauer bilden. Dazu müssen sie sich aneinander anpassen).

4. Glossar

Vorbemerkung: Der phonologische Status der Vokalquantität im Wakhi ist umstritten (PACHALINA 1975, 11, dagegen GSK 1976, 542; *vgl.* auch PAYNE 1989, 426). A. L. GRJUNBERG hat mich in Gesprächen überzeugt, daß bei strikt phonemischer Schreibung im Wakhi Vokallängen nicht bezeichnet werden sollten. Doch gilt der Satz (GSK 1976, 542) "Все гласные способны к сильному растяжению ...". Die Bedingungen der phonetischen Dehnung betonter Vokale sind im Hunza-Wakhi nicht ganz klar. Ich gebe deshalb im Glossar in runden Klammern an, bei welchen Wörtern ich oft oder immer in betonter Silbe Langvokal gehört habe, z. B. /sar/ (ā), d. h. [sār] "Kopf". Am konsequentesten erscheinen Langvokale an den zu erwartenden Stellen im Subsystem der zahlreichen Lehnwörter aus dem Tajikisch-Persischen. In vortoniger Silbe ist die phonologische Opposition der Vokale oft aufgehoben: in solchen Fällen schreibe ich ə.

Die Vokabeln sind angeordnet nach der alphabetischen Reihenfolge der Konsonanten. Dies ist zu empfehlen, weil die Vokale in vortoniger Silbe oft instabil sind oder schwinden können, z. B. got-:guták; kaṭ-:kṭak, kəták; uṣt̄r:əṣt̄r, ïṣt̄r usw. Aus Gründen der Kürze verzichte ich, anders als in meiner Arbeit von 1986, auf etymologische Angaben und Erörterungen. Der Wortschatz der Sprichwörter Nr. 1–24 ist in das Glossar aufgenommen. Die Zahlen beziehen sich auf die Nummern des Textes. Die Abkürzung *Obl.* = *Obliquus* steht für den Kasus auf -e im Sinne des Genitivs, des Akkusativs und des Ergativs (98, 104).

-a *enklitische Fragepartikel*; rížd-a? "schmerzt?" 107.
-i *enklitische Kopula* "ist"; *passim.*
-i *mobiles Personal-Affix der 3. Pers. Sing.*; 11 etc.
adáb, odáb "Bildung, Erziehung"; adáb car - "erziehen", 104.
agár - ki "wenn", 64.
umíd (ī) "Hoffnung", 109.
imón (ō) "Glaube"; *Obl.* imóne, 38.
-ep *enklitisches mobiles Formans zur Bildung des Futurs mit dem Präsens des Verbs, passim als "futurum gnomicum".*
aql "Verstand", 116.
osmón (ō) "Himmel", 11, 74, 102.
osmoní (ī) "himmlisch", 62.
osón (ō) "leicht", 79.
astám "Urteil"; astám car- "urteilen", 12, 55.
-eṣ *mobile enklitische Partikel des Präsens*, 78, 81, 106, 107, 108.
uṣtír "Kamel"; *Obl.* uṣtíre 34.
et "und", 96, 104.
-et *mobiles enklitisches Affix der 2. Pers. Sing.*, 6.
awál "erster", 88, 89; "zuerst", 55, 82, 90.
axír "letzter", 88; "zuletzt", 90.

be "auch", 33, 108; be-ney "nicht einmal", 52.
bi "besser, bi ki "besser als", 7.
bi- "ohne"; bi-kafán "ohne Leichentuch", 60.
bu (ū) "zwei", 111, 124.
bébet "auch", 108.
bičkám "Schwanz", 45, 98.
bad, baδ "schlecht"; *Dat.* baδr, 40.
baδíγ (ī) "Schlechtigkeit", 80.
bi-δéγd "tochterlos"; *Dat.* bi-δéγder, 118.
baf "gut", 10, 21, 36, 108, 113.
bahór (ō) "Frühling"; *Abl.* bahóren, 89.
blo (ō) "Unglück", 40 (=pers, balā).
baländ "hoch", 74.
ben "Boden", 30; "Wurzel", 41; *Obl.* béne, 30; pa-ben "neben", 25.
banái (ā) "Vorwand", 32.
banḍ "Stock"; *Obl.* bánḍe, 10; *Abl.* bánḍen, 64.
baqó (ō) "Ewigkeit", 40.
bar (ā) "Tür", 51, 96, *Dat.* bárer, 94.
barobár "gleich", 19.
barkát "Segen", 43.
bïrzóq *Eigenname?*, 81.
bi-sadó (ō) "lautlos", 63, 64.
batár "schlechter", 100 (<badtar).
beṭ "Mantel, Kleid", 6.
boy, *Obl.* bóye "reich", 61.
bezd, *Obl.* bézde "Jackenbausch, Raum zwischen Brust und Kleid", 78, 84.

ce, cə *Präpos. mit Abl.*, 4, 89, 112, 123 etc. "von".
cebás, cəbás, *Abl.* -básen "hinterher, später", 21, 82
cuq "hoch, gerade stehend", 45.
cïq "Stolz, Überheblichkeit", 76.
car- ""machen, tun"; *Imp.* car, 47, 55; *2. Sg. Präs.* car, 113; *3. Sg. Präs.* cart, 104, 108, 114; *3. Pl. Präs.* cáren, 78.
cïs "ein kleiner Vogel (Wiedehopf?)", 11.

čkiṣ "Teil des Wakhi-Hauses", 92.
čalg- "bitten"; *Abl. Inf.* čelgák-en, 57.
čiltáq "Kuhmist", 86.
čindrík (ī) "eine Kletterpflanze" (GSK*"clematis orientalis"*), 65.
čanḍ "nackt"; *Abl.* čánḍ(e)n, 76; čanḍ-sifól "mit entblößtem Hodensack", 66.
čpanín (ī) "Chapan-Träger",8
čiz (ī) 1. "Sache", 56; 2. "was, was für ein", 27, 71.

ċak "voll; Menge", 46.
ċeẓm "Auge", 116; *Abl.* ċéẓmen, 4.

da *Präpos.* "in", 16, 43, 69, 102; *mit*

Abl. 1. "von her", 55; 2. "mit (Werkzeug)", 21; 3. "zusammen mit", 58.
di- "schlagen, werfen"; *Imp.* di, 84, 85; *3. Sg. Präs.* dišt, 3.
da bar (ā) "außen, draußen"; *Abl.* da báren, 55.
dičór (ō) "Begegnung"; (dicór di- "begegnen"), 118.
dídiɣ- "anschauen"; Imp. dídiɣ, 54.
digér "ander", 42.
digér(ē), *Obl.* digére "Fingernagel", 73.
dukondór (ō) "Händler", 60.
dan (ā) "mit ihm", 73.
dorí "Arznei", 46, 48, 49.
dard, *Dat.* dárd(e)r "Schmerz", 49.
drukṣ "Ochse", 87.
droz (ō) "lang", 29, 98, 120, 121.
dïrz "nehmen"; *Imp.* dïrz, 27.
dest "innen"; *Abl.* désten, 59.
diš- "wissen, verstehen, halten für; *3. Sg. Präs.* dišt, 8, 13, 70, 71, 105.
deṣk "faul"; *Obl.* déṣke, 1.
daṣt "Wüste", 69.
diw (ī) "Dämon", 7.
diwoná "verrückt", 70.

ḍïṭ "über einen Fluß gespanntes Seil", 35. (Shina ḍáaṭ "Wölbung einer Brücke").
ðock "Hautsack", 116 (Urdu mašq)
ðeɣd "Tochter", 118; deɣd-dór (ō) "Tochter habend", 118.
ðir (ī) "fern"; *Obl.* ðíre, 4, 44.
ðus, *Obl.* ðúse "Biene", 110.
ðast "Hand", 46, 102, 121.
ðisïv- "zeigen"; *3. Sg. Präs.* ðísïvd, 20.
ðeṣ "spät", 10.
ðïtr "Sichel", 27.

fil "Tat, Handlung", 67; *Abl.* filn, 93 (arab.-pers. fi'l).
fang "Dummheit", 29 (pers. "Unglück").
frištá "Engel", 7.

gi "Kot", 18, 31, 49.
gefs- "laufen"; *Obl. Inf.* géfsne, 13.
gumón (ō) "Zweifel", 38.
ganá "Seite"; *Abl.* ganán (ā), 113.
gand, *Obl.* gánde "Furz", 32; gand car- "furzen", 114.
gur (ū), *Obl.* gúre "Grab", 47; gur ǩak "begraben", 117.
got- "finden, erlangen"; *2. Sg. Präs.* got, 113; *Inf.* guták, 44.
goǩ- "machen"; *3. Sg. Präs.* goǩt, 14.
giz- "aufstehen"; *3. Sg. Perf.* gezg, 11; *Abl. Inf.* gíznen, 22.
goz (ō) "Wiese, Weide", 50.

ɣalbá "häßlich" (veraltet), "gefleckt", 59. ("häßlich" heute bisóxt).
ɣelčejín (ī) "hilflos, traurig", 53.
ɣaribí (ī) "Armut", 50.
ɣḯrṣïn "Karotte", 33.
ɣazg "gekochtes Gemüse", 103.

ɣï "Kuh", 87.
ɣuð (ū) "Dieb", 28; Dat. ɣúðer, 91.
ɣuðíɣ (ī) "Diebstahl", 91.
ɣar (ā) "Stein", 119, 124; *Obl.* ɣáre, 46; *Dat.* ɣárer, 14.
ɣaṣ "Mund", 99, 108; *Obl.* ɣáṣe, 10; *Abl.* ɣáṣen, 21.
ɣiṣ "Ohr", 99.
ɣeṭ "Sumpf", 45.

hïb "sieben", 123.
héčiz "nichts", 123 (=heč čiz).
hal- "bleiben"; *3. Sg. Präs.* hald, 124.
halq "Kehle", 16.
halwá "Halwa, Süßspeise", 33.
hunár, *Abl.* hunáren "Kunst, Fähigkeit", 72.
harkát "Anstrengung", 43.
heṭ "offen", 101.
hazór (ō) "tausend", 22, 52.

ǰafá (ā) "Herrschsucht", 77.
ǰigér "Leber", 42.
ǰald "schnell, Schnelligkeit", 3, 9, 10;

Obl. ǰálde, 9.
ǰang "Krieg, Streit", 29, 57.
ǰre (ē) "verdaut"; ǰre woc- "verdaut werden", 31 (Shina ǰará).

ki "daß", 98; "wenn", 5, 6, 12, 23 etc. agár - ki, 64.
ku (ū), *Abl.* kúen "Berg", 58.
kuča-bár (ā), *Dat.* -bárer "Gasse-draußen" = "Versammlungsplatz im Dorf", 53.
kafán, *Obl.* kafáne "Leichentuch", 47, 60.
kïk "Quelle", 69.
kïl, *Obl.* kḯle "Baumstumpf", 25, 65.
kulók (ō) "Kürbis (Kalebasse)", 81.
kumpál (ā), *Obl.* kumpále "Decke", 2.
kïmpír, *Obl.* kïmpíre "alte Frau", 93.
kïn- "graben, ausreißen"; *3. Sg. Präs.* kïnd, 30; *3. Pl. Präs.* kḯnen, 73.
kand- "lachen"; *nom. ag.* kandakkḯzg "Lacher(in)", 25.
kïndá "Schlucht", 30.
kor (ō), *Dat.* kórer "Fels", 14.
kur (ū), *Abl.* kúren "blind", 28, 100.
kïr- "pflügen"; *Dat. Inf.* kḯrn-er, 87.
kril "Distel", 3.
krestín, *Dat.* krestíner "mit Tierfell (krest) bekleidet", 8.
kart *s.* kaṭ-
kert *Prät. von* car- "tun", 104.
karwán (ā) "Karawane", 17.
kas- "dreschen"; *Dat. Inf.* kəsák-er, 87.
kaṭ- "(ab)werfen, setzen, stellen; (Frau) verstoßen, scheiden"; *Imp.* kaṭ 18, 83, 110; *3. Sg. Präs.* kart, 9; *Inf.* kṭak, 26; *Obl. Inf.* kṭáke xalg "Mann des Scheidens, der sich scheiden läßt", 103.
kïẋt "jeder, alle(s)", 19, 86.
kuy (ū), *Dat.* kúyer "wer, wem", 12.
keẓ (ē) "Messer", 106.

lecer- "lassen"; *Imp.* lécer, 6; *3. Sg. Präs.* lécert, 117.
lak- "sich bewegen"; lakwózg "wackelig", 25.
limán "einander"; sək 1. "auf einander", 124; 1. wïdrḯk "einander greifen, ringen", 58.
landí "Hure", 14.
lang "lahm", 29.
lup "groß", 16.
law- "anschmieren"; *Inf.* lawák, luwák, 86.
liw (ī) "Dämon", 7.
liwórč "Sand", 15.

me *Negationspartikel beim Imp.*, 6, 18, 25, 47, 54, 83, 110.
mol (ō) "Vieh", 50.
malúm (ū) "bekannt", 47.
mulúng "Mitte"; ter mulúng "zwischen", 111.
miltíq "Gewehr", 63.
mery- "sterben"; *3. Sg. Präs.* mírit, 60; *3. Sg. Prät.* mérte, 23; *Part. Perf. Abl.* mérk-en, 109.
merz, *Obl.* mérze "hungrig", 70, 78.
merzíɣ (ī), *Dat.* merzíɣ(e)r "Hunger", 33.
mast "berauscht, trunken", 72, 75.
mïš- "verstecken"; *3. Sg. Präs.* mïšt, 91.
miwá "Obst", 21.
mey = me, *wenn postverbal*, 84, 85.

ne *Negationspartikel* "nicht", 26, 87 etc.
nobalád "unkundig, 100.
nočór (ō) "hilflos"; unklar in 118.
nik (ī), *Dat.* nikr "gut", 40.
nikó (ō) "Ehe(schließung)", 62.
noumíd (ī) Gegensatz zu umíd, 109.
nan (ā), *Obl.* náne "Mutter", 52, 69, 75.
nang "Schande", 57.
nung "Name", 24, 27.
nast (ā) "ist nicht", auch i ... nast, 19, 40, 47, 57.
natiǰá "Ergebnis", 113.
naxčír (ī), *Obl.* naxčire, *Dat.* naxčírer, "FuchS", 67, 98.
ney = ne, *wenn postverbal*, 13, 37, 52,

123.
niyí ð *Inf. zu* nezd- "sich setzen"; *Abl.* niyí ð(e)n, 23, 27.
niyát "Absicht", 113.
no-yeẍk "unbekannt", 7.
nezd- "sich setzen, sitzen"; *Imp.*nezd, 25.

-p = *Futurpartikel* -ep *nach Vokal*: za-p, 13.
pa, pe, pə *Präpos.* "auf, an", 18, 50, 51, 86.
pa - ben "neben", 25.
pïð, *Obl.* pí ðe "Fuß", 2, 9.
peðn "Sattel"; *Obl.* péðne ruk "Sattelknauf", 83.
paγ (ā) "aufgerissen", 108.
pál(ə)m "weich"; pál(ə)m-zik "weichzüngig", 52.
plan- "fallen"; *1. 3. Pl. Präs.* plánen, 123.
plïnïv- *Kausativ* "fallen lassen"; plí nïv ẍe *in 34 ist Bildung nach dem Urdu-Absolutiv* girākar *oder steht für Inf.* plïnïvn ẍe.
pur s. yem pur, ya pur, 98.
parg, *Obl.* párge, *Dat.* párger, "Asche", 122.
paróg (ō) "Spülwasser", 115.
pïrk "Maus", 115.
pïrs "Rippe", 123.
perv- "fallen, hingelangen"; *Imp.* perv, 39.
peryén "Stützmauer auf gefährlicher Bergstrecke", 34.
past "niedrig", 72.
pïṣ- "graben"; *Imp.* pïṣ, 39.
peṣnerévj, *Obl.* -e "Topflappen", 91.
poṣt "Ferse", 97.
petférn "Bissen",16.
paṭ "Penis", 33.
puṭ "rund", 1, 124; "Kugel" in: sifóle puṭ "Hoden".
pox "Nagelhaut", 73.
pey "Schaufel", 122.
poz (ō) "Brust, Schoß", 50.
pezí v, *Abl.* pezí ven "Herz", 4.

qad, *Abl.* qáden "Gestalt", 72.
qadr "Wert, Rang", 71.
qanǰeγá kaṭ- "als hinteren Mitreiter zulassen", 83.
qaríb (ī), *Obl.* qaríbe "nahe", 44.
qarγá, *Dat.* qarγár (ā) "Krähe", 31.
qorún (ū) Name eines Passes, Wortspiel mit qorí n "Geizhals", 105.
qisá, qsa "Geschichte, Rede", 36, 108.
qozí "Richter", 12.
qazó (ō) = qazó u qadr "Schicksal", 62, 113.

ra, *Präpos.* "hinab in, hinein in", 18, 27, 39, 45, 92, 110.
ru (ū) = ruy, 18.
rečéγ "Fasten, fastend"; yetím-i rečéγ "die Waise fastet", 120; *oder* yetíme rečéγ "das Fasten der Waise".
reç- "weggehen"; *3. Sg. Präs.* reṣt, 60; *Part. Perf. Abl.* réẍk-en, 109.
rəðó (ō) *Inf. zu* rand- "geben"; *Abl.* rəðón, 57.
ruk, *Dat.* rúker "Stirn"; péðne ruk "Sattelknauf", 83.
rïndï(y)- "(auf)springen"; *Perf.* rïndï(y)étk, 97.
rip "Körperhaar", 48.
ror (ō) "Tag", 120.
rïr- "ausstrecken"; *Imp.* rïr, 2.
rešíp "Peitsche", 36.
raṣ- "greifen nach, sich halten an" (intr.); *3. Sg. Präs.* raṣt, 83.
reṣt *s.* reç-
rewez- "springen"; *3. Sg. Präs.* réwezd, 75.
ruxn "weiß", 47.
raxníγ (ī) "Feuer", 110.
reẍk *s.* reç-
ruy (ū) "Gesicht", 56, 114.
rïy- "bellen"; *3. Sg. Präs.* rïyd, 17.
riž- (ī) "schmerzen"; *3. Sg. Präs.* rižd, 107.

sabzá "eine grüne (sabz) Pflanze", 89.
sifól "Hodensack", 66; sifóle puṭ "Hoden".
sohíb, *Obl.* sohíbe "Herr", 54.
sek, sək *Präpos.* "auf", 66, 75, 97, 124; sek - sar "oben auf"; *Dat.* sek - sárer "für oben", 119.
skiδ, *Abl.* skíδen "Mütze", 55.
sel "Ernähren, Aufzucht", 68; sel- "(Kind) aufziehen".
samá, səmá "Suchen", 44; samá car- "durchsuchen", 78.
sandál, *Obl.* sandále "Schuh", 85.
sar (ā) "Kopf", 1; *Obl.* sáre, 92; *Dat.* sárer, 5; *Abl.* sáren, 59.
setk "satt", 6, 70.
stras- "spritzen"; *3. Sg. Präs.* strast, 18.
stawéṣ "preisend, gepriesen", 3.
steǩ, Dat. stéǩ(e)r, , "Schwiegertochter", 32.
sawá (ā), *Obl.* sawáe "tugendhafte Frau", 14.
siwór (ō) "reitend, Reiter", 66.
saxt "hart", 74, 90.
soyá, *Abl.* soyán (ā) "Schatten", 112.
sïy, *Obl.* sḯye "Hase", 35.
soz-nawóz (ō) "Musik", 82.

šač "Hund", 17; *Obl.* šáče 48, 49, 54, 92, 99; *Abl.* šáčen, 77.
šaγ (ā) "hart, rauh"; šaγ-zik "rauhzüngig", 52.
šahín (ī) "Falke", 53.
šak "böse, schlecht", 32, 49, 108, 113.
šams "Name eines Heiligtums (ziarat) in Shimshal", 105.
šan "Pracht", 37 (arab.-pers. šān).
šundr "warm", 6.
šap- "saugen"; *3. Sg. Präs.* šapt, 52.
šer (ē), *Obl.* šére "Löwe", 1, 95.
šur (ū) "Aufruhr, Störung", 28.
šərík (ī) "Partner", 68.
šarm "Scham", 22; šarm wez- "sich schämen", 114.
širín (ī) "süß", 56.
šet "Erde", 104.
šov (ō) "still", 30.
šivén "Seil", 15.
šaxs- "vorübergehen"; *3. Sg. Präs.* šaxst, 17.

ṣï "schwarz", 47, 96.
ṣkeδ- "zerbrechen (*intr.*)"; *3. Sg. Präs.* ṣkeθt, 81, 123.
ṣolm "Rübe", 41.
ṣen (ē) "Shin-Mann"; Obl. ṣéne, 83.
ṣin "Arsch", 61, 114; *Dat.* ṣín(e)r, 32.
ṣung "Holz", 24.
ṣin-heṭ "mit offenem Arsch (Unterteil des Korbes)", 101.
ṣar (ā) "Stadt", 93 (pers. šahr).
ṣuríγ̌ (ī) "Güte (Urdu: nekī)"; *Dat.* ṣuríγ̌(e)r, 80.
ṣaǩ "Erbse", 32.

ta, tə *Präpos.* "zu, an", 51, 92; *mit Abl.* "durch, mittels", 93.
ti "dein", 98.
tabíb (ī) "Arzt", 5.
tuγ̌ "Ziege", 45.
taklíf (ī) "Sorge, Not", 47.
tambún (ū) "Hosen", 26.
táin(car-) "schauen auf", 54; = tayín.
tin *Abl.* "von dir"; tín-i "du hast", 99.
tang "eng", 61.
ter, tər, trə *Präpos.* "in, an", 15, 65, 69.
targ "ein Strauch (Tamariske?)"; *Obl.* tárge, 122.
tərgófč "Feuerhaken (aus Holz)", 121, 122.
ter - mulúng "zwischen", 111.
truq "bitter", 103.
tïrt, *Obl.* tḯrte "Furt", 26.
teṣ "leer, müßig", 27.
tïṣ- "schneiden, schnitzen"; *3. Sg. Präs.* tïṣt, 106.
tat, *Obl.* táte "Vater", 37, 69, 117; *Obl.* tat-náne "Eltern", 104.
tatáy 1. "hübsch"; 2. "Puppe" (Kindersprache für kitkán), 59.
toxlí "kastrierter Schafbock", 111.
taxt "Thron". 90.

toy (ō) "Fohlen", 66.
tayín (ī) car- "schauen", 2.

ṭung "hart, steinig", 27.
ṭaz (ā) "kahl", 5.

θaw- "brennen) *(intr.)*"; *3. Sg. Präs.* θit, 121; *Perf.* θetk, 93.
θï(w) "verbrennen" *(tr.)*; *3. Sg. Präs.* θïd, 38.

vedék "Weg", 34.
vïr "Last", 51.
virčík (ī), *Obl.* virčíke "Hunza-Mann, Burushaski-Sprecher", 84.
vít(e) *Prät. zu* woc- "wurde", 6, 12, 51, 75, 91, 116, 121.
vitk *Perf. zu* woc- "ist geworden", 45.

woc- "werden"; 3. Sg. Präs. wost, 10, 12, 31, 41, 86.
wïdïr- "ergreifen, packen"; *Inf.* wïdrík, 58; *Dat.* wïdríker, 11.
waδ (ā), *Obl.* wáδe "Griff", 106.
wïδ "versunken, eingesunken", 45.
wafá (ā) "Treue", 77.
win- "sehen"; *Inf.* wing; *Dat.* wínger "zur Zeit des Sehens", 26.
wundr "Feld", 3.
wanj "Bauch", 1.
war (ā), *Obl.* wáre "Schafbock", 111.
wereç- "zurückbleiben"; *3. Sg. Präs.* weréṣt, 24.
wergíṣt "Korb, auf dem Rücken zu tragen", 101.
wurk, *Obl.* wúrke "Lamm", 68.
wïrt "Stein", 18, 104.
wost *s.* woc-
wušk "Kalb", 52.
weṣy- "sich fürchten"; *2. Sg. Präs.* wéṣe; *Imp.* wéṣ(e), 64; *Inf.* wïsík, 112.
wïyín, *Dat.* wïyíner "Gebirgspaß, 53.
waz- "fallen"; *Obl. Inf.* wïzáke, 13.
wez- "kommen"; *3. Sg. Präs.* wízit, 114; *lies* rúyer-ep šarm wízit "dem Gesicht wird Scham kommen, es wird sich schämen."

xuδórg, Obl. xuδórge "Mühle", 51.
xuδorg-búng "Müller", 78.
xalg "Mensch, Leute, 21, 78; *Obl.* xálge 71, 103, 117; *Dat.* xálger 36, 39; *Abl. Pl.* xálgven, 64.
xam- "hinabgehen"; *Imp.* xam, 27.
xur (ū) "Esel", 71, 75, 97; *Obl.* xúre, 99; *Dat.* xúrer 23, 51; *Abl.* xúren, 123.
xas, *Obl.* xáse "gemein, niedrig", 95.
xušíγ (ī) "Fröhlichkeit"; xušíγ car- "sich freuen auf", 47.
xaṣ- "ziehen"; *Imp.* xaṣ; *3. Sg. Präs.* xaṣt, 92.
xátum "Ende", 96.

xe "und", 34.
xï "eigen", *reflexives Possessivpronomen, 2 und passim.*
xeč, *Obl.* xéče "Brot", 6, 84.
xak *Inf. zu* car-, gox- "tun", 15, 34, 79, 95, 117.
xik (ī) "Wakhi"; *Obl.* xíke, 84, 85.
xan- "sagen"; *Imp.* xan, 8; *Perf.* xənétk, 98; *Inf.* xanák, 79; *Obl. inf.* xənáke, 107.
xínen *Abl. von* xï, 12.
xaṣ "Schwiegermutter", 32.
xat "selbst", 39; *Obl.* xáte xaṣ- "sich ziehen", 92.
xïynán (ā) "Frau"; *Obl.* -náne, 25; *Abl.* -nánen, 77.

*-yi "ist" = i *nach Vokal*, 62.
yem púre *Obl.* "(von) dieser Seite", 98.
yan "dann, danach", 55.
yupk "Wasser", 30.
ya púre *Obl.* "(von) jener Seite", 98.
yangel "Finger", 19.
yorč "niedriger Teil im Fußboden des Wakhi-Hauses", 92.
*yi "ein", 22, 36, 86; yi-yi "der eine- der andere", 102.

yark, *Obl.* yárke "Werk, Arbeit", 20.
yerk, Obl. yérke "Weißes, Weißmacher (für Tee, Kaffee)", 96.
yaš "Pferd", 23; *Dat.* yášer, 36; *Abl.* yášen, 123.
yetím (ī) "Waise", 120; *Obl.* yetíme, 68; náne / táte yetím "Halbwaise ohne Vater / Mutter", 69.
yitn *Inf. zu* yaw- "essen", 95.
yoθ "Nest", 110.
yaw "er", *Personalpronomen*, 18, 83, 91, 101; *Obl.* yáwe, 78, 84, 85.
yiw "ein", 24.
yiš, *Obl.* yíše "Eis", 119.
yeẋk, yiẋk "bekannt, vertraut", 7.
yož- "gebären"; *Dat. Inf.* yóžn-er, 87.

za "Kind", 13.
zebeδ- "zerreißen, abbrechen" *(intr.)*; *3. Sg. Präs.* zebéθt, 73.
zik, *Obl.* zíke "Zunge", 9, 52.
zamín, zemín (ī) "Erde", 74, 102.
zend- "wegnehmen"; *Imp.* zend, 84, 85.
zur (ū) 1. "Gewalt", 28; 2. "stark", 94; 3. "schwer, schwierig", 79.
zaraxír "Futterkrippe", 23.
zaxm, *Dat.* záxmer "Wunde", 10, 48.

žirev- "steckenbleiben"; *3. Sg. Präs.* žirévd, 16.
žarž, *Obl.* žárže "Milch", 69.
žïtrík "(Woll-)Faden", 68.

ẓïn *Abl.* "von mir"; ẓï-n-i "ich habe", 99.

Abkürzungen

Abl.	*Ablativ*	*Part.*	*Partizip*
Dat.	*Dativ*	*Perf.*	*Perfekt*
d. h.	das heißt	*Pers.*	*Person*
GSK	*s.* Literatur	pers.	persisch
HAK	Haqiqat Ali Khan	*Pl.*	*Plural*
Imp.	*Imperativ*	*Präpos.*	*Präposition*
Inf.	*Infinitiv*	*Präs.*	*Präsens*
intr.	*intransitiv*	*Prät.*	*Präteritum*
MAZ	*s.* Literatur	*s.*	siehe
nom. ag.	*nomen agentis*	*Sing.*	*Singular*
Nr.	Nummer	*tr.*	*transitiv*
Obl.	*Obliquus*	*vgl.*	vergleiche

Literatur

BUDDRUSS, Georg: Wakhi-Sprichwörter aus Hunza. In: SCHMITT, Rüdiger; SKJAERVØ, P. O. (Ed.): *Studia Grammatica Iranica, Festschrift für Helmut Humbach*. München, 1986, 27–44.

GSK: ГРЮНБЕРГ, А. Л.; СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ, И. М.: *Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык*. Москва, 1976.

LORIMER, D. L. R.: *The Wakhi Language*, Vol. I, II. London, 1958.

MAZ: MOHAMMAD AMIN ZIA: *Sawéenoo moórye*. Islamabad, 1978. (Shina-Sprichwörter mit Urdu-Übersetzung).

ПАХАЛИНА, Т. Н.: *Ваханский язык*. Москва, 1975.

PAYNE, John: Pāmir Languages. In: SCHMITT, Rüdiger (Ed.): *Compendium Linguarum Iranicarum*. Wiesbaden, 1989.

М. Вайнрайх

ЗВУКОВЫЕ ЗАПИСИ НА ЯЗЫКАХ ПАШТО И БЕЛУДЖСКОМ ИЗ АРХИВА ФОНОГРАФИЧЕСКОЙ КОМИССИИ А. ДЕГЕНА

Научная запись устных текстов в исполнении носителя языка наряду с использованием письменных источников является важнейшей составной частью работы лингвиста. Материалы, записанные и обработанные ученым-лингвистом, позволяют сохранить те характерные особенности устной речи, диалектизмы, отдельные обороты и синтаксические построения, которые в письменных источниках вытесняются, как правило, формами в той или иной степени стандартизованного литературного языка.

Непосредственная запись на магнитофонную пленку устных текстов в исполнении носителей языка, ставшая сегодня обычным явлением, нашла применение в научной деятельности только с начала 50-х гг., когда магнитофоны промышленного производства вошли в обиход и сделали работу лингвиста менее трудоемкой и более точной.

Однако еще до изобретения магнитофонов в конце 20-х гг. в языковых исследованиях были применены звукозаписывающие и звуковоспроизводящие устройства. Для этой цели использовался, в частности, незамысловатый в обращении и достаточно легкий при транспортировке фонограф Эдисона [1].

В те времена, как известно, существовало и другое устройство для воспроизведения звука — граммофон, но оно считалось непригодным для лингвистических исследований подобного рода из-за весьма сложного процесса звукозаписи и несовершенного воспроизведения записанного.

Незадолго до первой мировой войны Альфред Деген, преподаватель одной из берлинских гимназий, увлеченный звукозаписывающей техникой, сконструировал транспортабельный аппарат для граммофонной звукозаписи. При этом он снабдил его дополнительной мембраной и таким образом существенно улучшил качество воспроизведения и записи звука, в результате чего появилась возможность использовать граммофонные пластинки в научных целях.

Вскоре после начала войны А. Дегену удалось, пользуясь поддержкой военного министерства, организовать Фонографическую комиссию, в задачи которой входило выявление среди военнопленных носителей всевозможных иностранных языков и диалектов для последующей записи на граммофонные пластинки текстов в их исполнении. Своей долговечностью и возможностью производства неограниченного числа копий усовершенствованное А. Дегеном граммофонное устройство намного превзошло использовавшийся до этого для научных записей восковой валик. Отдельные же неудобства, связанные с тем, что аппарат А. Дегена оставался еще довольно-таки громоздким и сложным в обслуживании, особо работу не затруднили, поскольку запись велась в стационарных условиях в лагерях военнопленных [2].

К работе в Фонографической комиссии были привлечены лучшие немецкие специалисты в области лингвистики. Деятельность ее осуществлялась следующим образом. Военное министерство непрерывно информировало Комиссию в Берлине о вновь поступивших в лагеря пленных, владеющих интересующими ее языками. Соответствующий специалист направлялся в указанный лагерь, где он проводил подготовительную беседу с кандидатурой для звукозаписи. Цель беседы заключалась, во-первых, в том, чтобы выбрать текст для записи. Обычно это была короткая сказка или песня по выбору рассказчика. Иногда информант просто произносил отдельные слова на родном языке. Во-вторых, на каждого информанта заполнялась анкета, где кроме номера пластинки и даты записи указывались его имя и фамилия, место рождения и происхождение, образование и профессия, а также краткие данные о его родителях. За этим следовала короткая проба записи и собственно запись, длившаяся обычно 8—11 минут, что составляет объем 2—3 пластинок. Функция привлеченных лингвистов заключалась в письменной фиксации устного текста, составлении его фонетической транскрипции и переводе на немецкий язык. По завершении работы все документы, включая фотографию информанта, и готовая граммофонная пластинка сдавались на хранение, а также для дальнейших исследований в архив Фонографической комиссии.

Таким образом, среди пластинок, находящихся в архиве, который часто называют по имени его основателя «дегеновским», оказалось 17 экземпляров с записями на языке пашто и 4 — на белуджском языке [3].

Специалистом, отвечающим за язык пашто, был известный иранист профессор Ф. К. Андреас. Записи были произведены в мае, июне и декабре 1916 г. в лагере для военнопленных Вюнсдорф с двумя афганцами, состоявшими на службе в британской армии. Один из афганцев, Абд ал-Кадир-хан, рассказывает на пяти пластинках [4], что составляет 15 минут, историю на момандском диалекте и поет четыре песни, записанные на отдельных пластинках по 2,5 минуты [5]. По мнению Ф. К. Андреаса, эти песни включают одну газель Науруза, одно рубаи Сайид Мухаммада, одну газель и одно *чарбайта* Мухаммад ад-Дина Тилаи.

Другой паштун, некий Убайдаллах-хан, также на момандском диалекте рассказал короткую историю и спел шуточную песню *лоба* на

двух пластинках (2,5 и 3,5 минуты)[6]. В целом на языке пашто был записан прозаический текст на 19 минут и стихотворный — на 12 минут. К сожалению, ко всем этим пластинкам нет транскрипции и перевода. Можно предположить, что Ф. К. Андреас, всегда с особой тщательностью относившийся к интерпретации оригинальных текстов, вплоть до самой смерти так и не решился сдать обработанные им материалы в архив, поскольку, видимо, не считал работу над ними завершенной. И действительно, в каталоге архива Ф. К. Андреаса, хранящемся в библиотеке Геттингенского университета, под пунктом 17б значится: «Тексты звукозаписей военнопленных». Однако в 1936 г. все материалы были взяты из библиотеки В. Ленцем, и сейчас их судьба неизвестна[7].

Запись белуджского языка производил в конце мая 1917 г. в лагере Вюнсдорф профессор Хоровиц. Информантом был выбран солдат британской армии Шахдад-хан, исполнивший одну песню (2,5 минуты, одна пластинка) и сказку (на трех пластинках по 2,5 минуты)[8]. Сделанные Хоровицем транскрипция и перевод прилагаются к звукозаписи. Однако в анкете белуджца не указано ничего, кроме его имени. Весьма возможно, что эта запись, в целом составляющая 10 минут, является первой по времени звуковой регистрацией белуджского языка.

Для того чтобы проиллюстрировать работу Комиссии, приведем здесь одну из белуджских песен (Р. К. 815), записанную и обработанную Хоровицем. Им были выполнены транскрипция песни и перевод ее на немецкий язык. Транскрипция оставлена нами без изменения, а немецкий текст песни мы дополнили переводом на русский язык.

Ġazal

Malik Mīrān Baloč Ḫān Kalāt

Allāh ke manā murġe kan parre bāñzerān balī kan
kōho kandaġān ādem kan bargwar dērawā dōsteġā
mai dōste nišānī ēšen hīdmaško mazann malġōrand
bole kargazān dīwānand nindi mañ janāni jorā randi māfarān siyāh hēnā
Ġambīle musāġān mallith
nindī kōfagā čappiya čāmpān zōr maddei tēzēnā jāna dōr maġān Lālera
šātho ta kethai dēhē murġānai
šātho pagalē grē bītha Lahora tara murġanā salām gōnan tuoñ Rindānī gēštar phulgozeñ Malik Mīrāne
guhme gošten a murġairā čamān grei kothā Lāleiġān čamme ritkawan zaġ-reñ hōn
suhwī kafī jugguāñ kašī tawlahāñ guoñ bōañ parrānī sarā humbolkand
bāl dātha kafōta bittē
roče ke tara mai wāñ mai bith šāhīyeñ kafōt darsa hai
maiġoñ jindawei dōzwahai gīno har donani sāhe

Lied

des Malik Miran Baloc Han Kalat

Allah, mache mir einen Vogel, Flügel, Federn, laß [ihn] fliegen!

Bringe [ihn] jenseits des Gipfels des Berges, nimm [ihn] in das Haus der Freundin!

Das Zeichen meiner Freundin ist dieses: ein Mal [hat sie], die Haare sind schwarz.

Viele Frauen sind im Diwan, inmitten der Frauen sitzt sie, einen Knoten schwarzen Haares knüpft sie, mit dem Reibholz aus Ghambil reibt sie [die Zähne].

Setze dich auf die linke Schulter. Den Nagel mit Kraft, scharf setz nicht auf, meine Seele, Schmerz bereite nicht der Lal!

O Taube, aus welchem Land bist Du, Vogel?

Die Taube weinte sehr: ein Vogel aus der Gegend von Lahor [bin ich]. Grüße sind bei mir von vielen von Deinen wohlgekleideten Rind-Leuten des Malik Miran!

Als der Vogel sprach, weinte das Auge der Lal. Aus dem Auge tropfte rotes Blut.

Am Morgen ging sie ins Haus, nahm eine Tasche (?) in der Parfüm war und machte Flügel und Kopf wohlriechend.

Sie ließ die Taube fliegen, ließ sie los.

An den Tagen, an denen Du dich nach mir sehnen wirst, ist die herzige Taube fort.

Meine Freundin, meine Liebe bist Du. Wie die Kehle, so lieb bist Du mir.

Газель

Малика Мирана Балоча Хана Калата

Аллах, сотвори мне птицу, крылья, перья; дай [ей] взлететь!

Переправь [ее] на другую сторону горы, донеси [ее] до дома подруги!

Вот приметы моей подруги: родинка, черные волосы.

Много женщин собралось, и среди них сидит она, сплетает узел из черных волос, щеточкой из Гамбиля трет [зубы?].

Сядь [ей] на левое плечо! Когти с силой резко не вонзай, душа моя, не причини боли моей Лал!

О голубь, из какого ты края, птица?

Голубь горько заплакал: Птица из окрестностей Лахора [я есмь], со мной приветы от многих из богато одетых *ринданов* Малика Мирана.

Только птица произнесла это, заплакала Лал. Из глаз ее закапала красная кровь.

Утром пришла она домой, взяла мешочек (?), в котором были ароматы, и надушила [птице] голову и крылья.

Она дала голубю взлететь, отпустила его.

В те дни, когда ты будешь скучать по мне, милый голубь будет далеко.

Моя подруга, ты любовь моя. Как жизнь ты дорога мне.

Аналогичным образом в 1914—1918 гг. было записано и обработано свыше 1500 пластинок. Фонографическая комиссия, присоединенная после окончания первой мировой войны сначала к Немецкой государственной библиотеке как отдел звукозаписей, а затем к Берлинскому университету в качестве самостоятельного института, продолжала до 1944 г. систематический сбор и обработку записей на разных языках и диалектах мира, собрав таким образом коллекцию из 3700 пластинок. На них было зарегистрировано свыше 250 языков и диалектов, в том числе и такие, которые ныне уже больше не существуют. После второй мировой войны архив был передан Институту фонетики при университете им. Гумбольдтов в Берлине. Сейчас это уникальное собрание находится в архиве Института музыковедения при том же университете, где оно заново каталогизируется и обрабатывается с тем, чтобы стать доступным широким научным кругам.

Примечания

1. Обширная коллекция восковых роликов с научными записями, содержащими музыку и тексты (бывший Берлинский фонографический архив), находится в Берлинском Этнографическом музее.

2. О немецких лагерях военнопленных во времена первой мировой войны см.: *Doegen W.* Kriegsgefangene Völker. B., 1921.

3. Архивные номера: P. K. 232, 241—243, 262—264, 276, 277, 582—587, 620, 621. Однако P. K. 232, 241—243, 620, 621 можно теперь найти только в общем списке. В самой коллекции недостает как анкет, так и самих пластинок.

4. P. K. 262—264, 276, 277. Три первые части истории, по всей видимости, были записаны на P. K. 241—243.

5. P. K. 582, 583, 586, 587.

6. P. K. 584, 585. P. K. 584, 585.

7. По сообщению университетской библиотеки Геттингена, после войны профессор Ленц отправил вышеупомянутые материалы в Берлин, в Академию наук, где в конце 60-х гг. они были просмотрены доктором Зундерманом. Однако о местонахождении этих документов в настоящий момент ничего конкретного сказать нельзя.

8. Еще одна запись на белуджском языке — P. K. 309 — также утеряна.

Summary

Matthias Weinreich Pashto and Balochi recordings in the archives of Doegen's Phonographic Commission. Among the gramophone recordings of oral texts in more than 250 languages and dialects made by Doegen's Phonographic Commission in 1914—1944 and being kept now in the Institute for Musical Science of the Humboldt-University in Berlin there are 11 records in Pashto and 4 records in Balochi with the specimens of folk-tales and songs which provide some new facts for the study of the historical development of these iranian languages.

Almuth Degener

WAIGALI-LIEDER ZUR ISLAMISIERUNG KAFIRISTANS

Zu den Besonderheiten der Kultur des Dorfes Nisheygram im nuristanischen Waigaltal (Afghanistan) gehört es, daß Lieder nie in der Sprache des Dorfes, der Kalaṣa-alā, gedichtet werden, sondern stets in dem Dialekt des Dorfes Waigal, dem Waigali. Solche Lieder werden von Männern oder von Frauen gedichtet und können auf der kafirischen Harfe *wāǰ* begleitet werden[1]. Sie werden vor allem für tote Angehörige und Freunde gedichtet, aber auch für lebende Freunde und Geliebte oder auf bestimmte Ereignisse. Sie preisen die Stärke, den Ruhm oder die Schönheit einer Person, sie drücken Verlangen nach der Geliebten aus, Sehnsucht nach der Heimat oder Verzweiflung über den Tod des Verstorbenen. Lieder humoristischen Inhalts sind bisher nie aufgezeichnet worden, vermutlich gibt es auch keine.[2]

Im Frühjahr 1969 zeichnete G. Buddruss während eines Aufenthalts in Nisheygram siebzehn Lieder im Waigali-Dialekt auf. Darunter befinden sich auch vier Lieder, die sich auf die zwangsweise Bekehrung der Bewohner des ehemaligen Kafiristans zum Islam beziehen. Sie spiegeln das Leid und die Verwirrung der Nuristanis angesichts ihrer Niederlage und der Maßnahmen der Regierung zu ihrer Umerziehung.

Lieder werden auch heute noch gedichtet und vorgetragen. ʿAbdul Bāqī Nūristānī dichtete 1990 in Kabul das folgende Lied auf A. L. Grjunberg, dessen Sprachkundigkeit auch die gewöhnlich mehrsprachigen Nuristanis in Erstaunen setzte:

alā-zřə̃l'ok Grun, tü Leningr'ädə-bə püš
tü al'ā-bə aṣk'ũ vaṛ'eš, g'olə-bə ǰip prtoš
t'u-bə s'unə-bə mušt'odə ṣey ki meləwř'ẽ tu-mili sam'a not
meləkarə̃-bə di žučtarə̃ t'u-ṣe žəř mačiwār təř'am
y'umə al'ā-bə kit'äb čitr'āw, t'u-bə lap'o-bə wiyə̃s dar'ə!

Sprachkenner Grjun(berg), du, die Blume von Leningrad,
du bist der Schlüssel der Sprache(n), dir ist die Zunge des Tales (d. h. der ganzen Welt) gegeben.
du hast einen Kopf mit goldenem Gehirn, so daß Redekundige dir nicht gleichkommen,
Morgenstern der Redner, für dich wünsche ich sehr langes Leben,
schreib ein Buch über unsere Sprache, deine Fackel bleibe hell!

Grjunberg sammelte noch zahlreiche Tonaufnahmen von Waigali-Liedern; ob und wann diese wertvollen Materialien transkribiert und publiziert werden können, ist leider unsicher. Einige Lieder auf Kati über die Islamisierung wurden von MORGENSTIERNE 1967 publiziert und erneut in EDELBERG/ JONES 1979, 124–126 abgedruckt.

Die ursprüngliche Fassung der Lieder zur Islamisierung enthielt in einigen Fällen vielleicht mehr Strophen; den heute lebenden Nuristanis ist der volle Wortlaut manchmal nicht mehr im Gedächtnis.

Da das Material nicht ausreicht, um die Phonologie des Waigali zu beschreiben, wird die ursprüngliche (nicht systematische, annähernd phonemische) Transkription beibehalten.

1. Lied von der Islamisierung Waigals

Der "General" Ghulam Haidar war der Oberbefehlshaber des afghanischen Heeres, das im Winter 1896 den Eroberungszug nach Kafiristan unternahm. Das Heer zog den Pech-Fluß aufwärts bis zur Stadt Ningalam. Von dort aus wurden zunächst Verhandlungen mit den kafirischen Bewohnern des Waigaltales geführt: darauf beziehen sich die ersten beiden Verse des Liedes. Teils durch Überredung, teils durch Gewaltandrohung und Bestechung trat nach und nach eine größere Anzahl von Bewohnern des Waigaltales zum Islam über und "rasierten ihre Goldlocke ab" (Vers 3), d. h. gaben das äußere Zeichen ihres Kafirentums auf. Das führte zu Spaltungen in der Dorfgemeinschaft und damit zum Verlust des Ansehens: "der Name wurde leicht" (Vers 3), d. h. der Name galt nichts mehr, die Waigalis wurden nicht mehr geachtet und gepriesen. Čimi ist eine Bezeichnung für die drei Dörfer Kegal, Akuṇ und Müldeš. Nur hier erhielten nach Aussage des Liedes (Vers 4) die Kafiren ihre Würde ("sie waren schwer"), denn sie gaben nicht kampflos auf und konnten erst nach einigem Widerstand islamisiert werden. Auf den Widerstand in Müldeš bezieht sich das Lied Nr. II.

1. *sal'ār war-'ā kaṭi weg'ār kaṭum ber-g'omiš*
2. *sal'ār war-'ā kaṭi bist'āi kaṭum ber-g'omiš*
3. *sun-čřok bra'ī t'esaba nām di adüsa bö*

4. nu d'eš Kalaṣüm gə̃last'uk Bal'im-kārāṭ'a

1. Als wir hörten[3], daß der General talauf kam, gingen wir fröhlich talab (ihm entgegen).
2. Als wir hörten, daß der General talauf kam, zogen wir festlich gekleidet talab.
3. Nachdem sie die Kafir-Locke geschoren hatten, wurde ihr Name leicht.
4. In den 9 Dörfern Waigals (blieben nur) die Leute von Čimi schwer.

2. Lied des Vaters auf den Tod seiner Söhne Janbek und Dinkan

Die Brüder Janbek und Dinkan aus dem Dorf Müldeš hatten zwei zur Islamisierung und Kontrolle eingesetzte Mullas getötet. Janbek floh über die Alm (darauf bezieht sich vermutlich Vers 1) nach Kamdeš, wurde aber verraten und tötete sich selbst, um der Verhaftung zu entgehen. Dinkan wurde in Ningalam (Vers 2) erschossen, die Familie wurde verschleppt, ihr Besitz konfisziert.[4] Für seine beiden Söhne wählt der Dichter Metaphern von Waffen: den kafirischen Schild, der auch stilisiert als Rangabzeichen und Ornament in der Holzschnitzerei und der Stickerei eine wichtige Rolle spielt, und den Dolch (oder Schwert). Das Wort für "Dolch" ist hier das persische Lehnwort *polant*, eigentlich "Stahl", welches außerhalb der Lieder durch keinen Text belegt ist; damit ist wohl nicht der typische Dolch der Kafiren *katara*, gemeint.[5]

1. sə̃ křə̄ g'oṛam sə̃ andar'a bö tat'owa-ṛa
2. šār křə̄ goṛam šār křə̄ nāliüdüṛ tatowa-ṛa
3. a dost čū kiṛ'a puṭ'ə̃ goš ima ǰanbek
4. wai-ṣāū pol'ant puṭə̃ goš ima dinkan

1. Ich ging in Richtung der Alm, die Alm wurde dunkel deinem Vater.
2. Ich ging in Richtung der Stadt (Ningalam), in der Richtung der Stadt (war) Nebel deinem Vater.
3. Schild, den man zur Hand nimmt, du zerbrachst, mein Janbek.
4. Dolch, den man zieht, du zerbrachst, mein Dinkan.

3. Lied eines alten Mannes nach dem Kommen des Islam

Nach dem Kommen des Islam war vieles von dem, worin der Stolz und die Freude der Kafiren gelegen hatte, verboten oder unmöglich: die Raub- und Kriegszüge der Männer mit den dazugehörigen Ehrungen, die mythologischen und Helden-Geschichten, die Tänze und die Musik, die zum kafirischen Leben gehörten. Die Klage des alten Mannes drückt Enttäuschung und Trauer darüber aus, daß die alte Zeit unwiderruflich vorüber ist.

1. čāk ab'āra bö sük na bāloi yar'ã̃
2. mel'a ur'āna bö weg'ār na bāl'oi yamã̃

1. Die Zeit wurde schlecht, Glück ist nicht möglich den Freunden.
2. Die Sache verdarb, Fröhlichkeit ist nicht möglich für uns.

4. Lied der Kalash, die 1896 ihre Heimat verlassen mußten

Als Teil afghanischer Maßnahmen nach 1896 für die Umerziehung und Assimilation der Kafiren wurden einzelne Dorfangehörige nach Kabul und Nordafghanistan ("Turkestan") umgesiedelt. Gewöhnlich mußte aus jeder Sippe ein Mann die Heimat verlassen. Der Dichter bezieht sich in Vers 5 darauf, daß ihn seine Brüder zur Umsiedlung bestimmt hatten. Das Lied soll er unterwegs gedichtet haben. *bazār-gol* "Tal des Überflusses" in Vers 3 ist eine dichterische Bezeichnung für das Waigaltal. Kabul liegt nach nuristanischer Vorstellung höher (Vers 4: "in der Dunkelheit der Wolken") als Nuristan. Dort tanzte die Kafiren-Gruppe aus Heimweh[6] auf kafirische Weise: yuma *wegār* "unsere Fröhlichkeit", d. h. "unsere kafirische Art, mit einem Festgelage und Tanz zu feiern".

1. ye ċin'om widin'om eli šār ċin'i widin'om
2. ye ċin'om widin'om Kabül šār ċin'i widin'om
3. sot gol nad'i ċin'i o tatã̃ bazār-gol a-nār ā
4. nāli and'āra maĩ oibio yuma wegār
5. brā mel'o kaṭ'i o trukest'ān melab'ār yam'ã̃

1. (Berge und Flüsse) überschreitend, fürchtete ich mich; (jede) kommende Stadt durchschreitend, fürchtete ich mich.
2. (Berge und Flüsse) überschreitend, fürchtete ich mich; nachdem ich die Stadt Kabul durchschritten hatte, fürchtete ich mich.
3. Als ich die 7 Täler und Flüsse (Afghanistans) überschritten hatte, kam mir, oh, die Erinnerung an das herrliche Land der Väter.
4. Inmitten der Dunkelheit der Wolken, hurra!, unsere Fröhlichkeit!
5. Gemäß[7] dem Wort der Brüder wurde uns, oh, Verkehr (mit den Leuten von) Turkestan (zuteil).

Kurzgrammatik

Waigali ist die Sprache der Lieder in Nisheygram, es ist aber vor allem die gesprochene Sprache des Dorfes Waigal, des nördlichsten Dorfes im Waigaltal. Informationen über Waigali verdanken wir in erster Linie G. Morgenstierne, der 1929 in Chitral einige Sätze und Wörter von einem jungen Informanten aus Waigal aufnehmen konnte und sie 1954 in seiner Schrift "The

Waigali Language" auswertete. A. L. Grjunberg konnte 1991 einige Paradigmen aufzeichnen, die er mir freundlicherweise überließ. Ein größeres Textcorpus, Basis einer möglichen genaueren Untersuchung, ist leider nicht greifbar, hier kann nicht mehr als eine grammatische Skizze geboten werden. Die von Morgenstierne übernommenen Formen sind im folgenden mit M., die von Grjunberg mit G. gekennzeichnet. Alle übrigen stammen aus den von Buddruss gesammelten Liedern.

1. Substantive

1.1 Erkennbar sind unterschiedliche Formen für Singular und Plural, casus rectus und obliquus sowie Vokativ. Der casus obliquus erscheint u. a. vor Postpositionen.

1.2 Im casus obl. tritt im Singular an konsonantischen Auslaut ein *-a*, z. B.: rect. *salār* "General", obl. *salāra-mili*. Bei Stämmen auf *-a* wird das *-a* durch *-o* ersetzt, z. B. rect. *guṛa* "Pferd", obl. *guṛo* (M.). Im Vokativ tritt an konsonantischen Auslaut ein *-a*, z. B. *din* "Sohn", Vokativ *dina*.

1.3 Im Plural wird im Obliquus und im Vokativ der auslautende Vokal nasaliert (und *ə/a* zu *ā?*), z. B. *tatə* "Vater", Vokativ *tatã̄*, *yār* "Freund", obl. *yarã̄*. Auf *-i* auslautende Stämme haben im Obl. Plural *-ẽ̄*, z. B. *deoguli* "Mann von Deogul", obl. *deogulẽ̄*.

2. Pronomina

2.1 Bei den Personalpronomina werden drei Casus unterschieden: casus rectus, casus obliquus (als Dativ, Agentialis und vor Postpositionen) und ein casus possessivus (entsprechend einem Genitiv), abgekürzt rect., obl. und poss. Außerdem werden die Numeri Singular und Plural unterschieden. In der dritten Person erfüllt das Demonstrativpronomen die Funktion eines Personalpronomens. Es gibt keine Genusunterscheidung.

2.2 Personalpronomina der 1. und 2. Person

1. Singular	rect.:	*ye*
	obl.:	*ĩ* M.
	poss.:	*ima*
2. Singular	rect.:	*tü* G.
	obl.:	*tu*
	poss.:	*tuba*
1. Plural	rect.:	*yamə* G.
	obl.:	*yamə* G., *yamã̄*
	poss.:	*yuma*
2. Plural	rect.:	*iwī* M., *wi* G.
	obl.:	*vimə* G., *wã̄* M.
	poss.:	*wāma*

2.3 Personal-Affixe[8] sind für die 2. und 3. Person belegt. Sie lauten

in Singular und Plural gleich: 2. *-w-* in *tato-w-a-ṛa* "für deinen Vater", 3. *-s-* in *skō-bə tatō-s* (M.) "sein Vater".

2.4 Die Demonstrativpronomina kennen eine dreifache Stufung nach zunehmender Entfernung:

Singular	rect.	*i* G.	*sə* M.	*skə* G.
	obl.		*tašo* M.	*sko* G.
	poss.			*skōbä* M.
Plural	rect.	*ami* G.	*te* G.	*akə* G.
	obl.	*amĩ* G.	*tẽs* G.	
	poss.		*tesaba*	

3. Verbum

3.1 Die wenigen uns zugänglichen Texte auf Waigali erlauben keine annähernd erschöpfende Beschreibung des Verbalsystems. Soweit möglich, werden hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit anhand der belegten Formen Paradigmen zusammengestellt.

3.2 Verben werden häufig mit Lokalmorphemen verbunden. Das System dieser Lokalmorpheme, die sowohl als Verbalpräfix als auch adverbiell verwendet werden können, ist für das Waigali unzureichend bekannt[9]; belegbar sind *wai* "herauf", *woi* "herüber", *war* "talauf" (M.), *ber* "talab" (M.), *oi* "(nach) oben".

3.3 Das verbum auxiliare "sein" lautet im Präsens (nach Grjunberg):

Singular	1. *vaṛem*	Plural	1. *vaṛemiš*
	2. *vaṛeš*		2. *vaṛiũ*
	3. *vaṛi*		3. *vaṛi*

(aber MORGENSTIERNE § 68: *wřem, wřeš* usw.).

Nach MORGENSTIERNE (1954, 184) gibt es kein *om, oš* usw., aber wohl *n-ũ* "ist nicht", vgl. *not* "sie sind nicht" und § 3.6 zu *bāloi.*

3.4 Im Präsens folgen auf den Präsensstamm die Personalendungen:

Singular 1. *-am*, 2. *-aš*, 3. *-as*,

Plural 1. *-amiš*, 2. *-ase*, 3. *-ast.*

Beispiele (G.):

"sehen": 1. *wřãm*, 2. *wřãš*, 3. *wřãs*, 1. *wřãmiš*, 2. *wřãse*, 3. *wřast*,

"kommen": 1. *eam*, 2. *eaš*, 3. *eas*, 1. *eamiš*, 2. *ease*, 3. *east*,

"gehen": 1. *giam*, 2. *giaš*, 3. *gias*, 1. *giamiš*, 2. *giase*, 3. *giast*,

"essen": 1. *yam*, 2. *yaš*, 3. *yas*, 1. *yamiš*, 2. *yase*, 3. *yast*,

"trinken": 1. *piam*, 2. *piaš*, 3. *pias*, 1. *piamiš*, 2. *piase*, 3. *piast*,

"geben": 1. *pream*, 2. *preaš*, 3. *preas*, 1. *preamiš*, 2. *prease*, 3. *preast*,

"schlagen": 1. *wiam*, 2. *wiaš*, 3. *wias*, 1. *wiamiš*, 2. *wiase*, 3. *wiast*,

"tun": 1. *čam*, 2. *češ*, 3. *čas*, 1. *čamiš*, 2. *čase*, 3. *čiast*,

"nehmen": 1. *damiam*, 2. *damiaš*, 3. *damias*, 1. *damiamiš*, 2. *damiase*, 3.

damiast,

"spucken": 1. *tačam*, 2. *tačaš*, 3. *tačas*, 1. *tačamiš*, 2. *tačase*, 3. *tačast*,

"wissen": 1. *zřãm*, 2. *zřãš*, 3. *zřas*, 1. *zřãmiš*, 2. *zřãse*, 3. *zřãst*,

"schreiben": 1. *likam*, 2. *likaš*, 3. *likas*, 1. *likamiš*, 2. *likase*, 3. *likast*,

"sterben": 1. *mryãm*, 2. *mryãš*, 3. *mryãs*, 1. *mryãmiš*, 2. *mryãse*, 3. *mryãst*.

3.5. Das Imperfekt ist durch das Suffix *-s-* und besondere Personalendungen gekennzeichnet (nur das Masculinum ist belegt), z. B.

"essen": 1. *yasem*, 2. *yaseš*, 3. *yase*, 1. *yasemiš*, 2. *yasẽ*, 3. *yase*,

"sehen": 1. *wřãsem*, 2. *wřãseš*, 3. *wřãse*, 1. *wřãsemiš*, 2. *wřãsẽ*, 3. *wřãse*.

3.6 Der Imperativ ist in *čitrãw* "schreibe!" belegt; einige weitere Beispiele sind bei MORGENSTIERNE (1954, 185) zusammengestellt.

3.7 Ein Nomen agentis wird mit dem Suffix *-l-* gebildet. Im Masculinum endet es auf *-a*, z. B. *ṣačala* von *ṣač-* "schicken", im Femininum auf *-i*, z. B. *eli* von *e-* "kommen". Problematisch ist *bāloi* in Lied III. Möglicherweise handelt es sich um das Nomen agentis *bāla* und ein Hilfsverb. *oi* ist die Kopula der 3. Person Singular in der Sprache von Nisheygram, nicht aber im Waigali (dort: *waṛem*). Sollte der Nishei-Dichter eine Form seines eigenen Dialektes auf die Sprache der Lieder übertragen haben? Dann ist vielleicht auch *bāla* ein Nishei-Wort, nämlich das Nomen agentis von *bā-* "können".

3.8 Auch das Futur hat als Merkmal das Suffix *-l-*, z. B. *mrālom* "ich werde sterben", *tilem* "ich (fem.) werde bleiben".

3.9 Das Participium praesentis wird mit dem Suffix *-om* gebildet, z. B. *ċinom* "überschreitend", *kaṭom* "machend", *kanom* "lachend".

3.10 Im Präteritum treten die folgenden Personalendungen an den Präteritalstamm:

Singular	1. *-m*	2. *-š*	3. –
Plural	1. *-miš*	2. *-ẽ*	3. *-t*

Der Präteritalstamm hat im Masculinum und Femininum unterschiedliche Formen, z. B. "sein": masc. *bö-/* fem. *bi-*, "sehen": masc. *kaċe-/* fem. *kaċi-*, "gehen": masc. *go-/* fem. *ge-*, "kommen": masc. *ā-/* fem. *e-*.

Beispiele:

"werden" masc. (G.): 1. *wřəm*, 2. *wřəš*, 3. *wřə*, 1. *wřəmiš*, 2. *wřẽ*, 3. *wřẽt*,

"sterben" masc. (G.): 1. *mõ̃m*, 2. *mõ̃š*, 3. *mõ̃*, 1. *mõ̃miš*, 2. *mõ̃ẽ*, 3. *mõ̃t*.

3.11 Transitive Verben erfordern im Präteritum die Ergativkonstruktion. Der Agens der Verbalhandlung steht dann im casus obliquus, der Patiens im casus rectus, z. B. (G.) "trinken": *ĩ pie* "ich trank", "geben": *ĩ pṛto, tu pṛto, sko pṛto* "ich gab, du gabst, er gab (es)", "schlagen": *ĩ tu winoš* "ich schlug dich", *tu ye winom* "du schlugst mich", *sko ye winom* "er schlug mich".

3.12 Das Perfekt setzt sich aus dem Präteritalstamm, der oft mit dem Suffix *-stə* versehen ist, und dem Verbum "sein" im Präsens zusammen, z. B. "sterben" (G.):

Singular	1.	*mõ̃-stə vaṛem*
	2.	*mõ̃-stə vaṛeš*
	3.	*mõ̃-stə vaṛi*
Plural	1.	*mõ̃-stə vaṛemiš*
	2.	*mõ̃-stə vaṛiũ*
	3.	*mõ̃-stə vaṛi*

3.13 Bei den Formen von "kommen": *āṛem* (M.), "laufen": *sanieṛem* (G.), "trinken": *pieṛi* (G.) handelt es sich um eine Zusammensetzung aus Präteritalstamm und dem verbum auxiliare "sein", also um ein Plusquamperfekt (MORGENSTIERNE 1954, §§ 87–88).

Die Formen *goṛam* von "gehen", *ćineṛoš* von "schneiden" enthalten ebenfalls den Präteritalstamm sowie ein Hilfsverb, vielleicht das in dem knappen Textmaterial sonst nicht belegte Präteritum von "sein".

3.14 Das Absolutiv wird gebildet, indem an den Präsensstamm ein Suffix tritt, und zwar:

bei konsonantischem Auslaut *i*, z. B. *čar-* "überschreiten": *čari, bin-* "denken": *bini*;

bei auslautendem *a* oder *ā* ein *i*, z. B. *brã̄-* "scheren": *braĩ, tā-* "züchten": *tāi,*

aber bei kausativbildendem *ā* ein *u*, z. B. *utyā-* "aufstellen": *utyāu, aranǰā-* "erzittern lassen": *aranǰāu.*

Auslautendes e bleibt erhalten, z. B. *e-* "kommen": *e.* "tun" hat die zwei Absolutive *kaṭi* und *ka,* "gehen" das Absolutiv *gai.*

Ein Kurzabsolutiv besteht in dem bloßen Stamm, z. B. *pramaṣṭ* "vergessen habend".

3.15 Der Infinitiv lautet auf *-ũ̄* aus, z. B. "tun": *čũ̄,* "herausziehen": *wai-ṣāũ̄,* "züchten": *tāũ̄,* "geben": *prũ̄.*

3.16 Das Passiv setzt sich aus dem mit dem indeklinablen *-ã̄* suffigierten Präsensstamm und dem Verbum "gehen" zusammen, z. B. "zerbrechen": *puṭã̄ goš* "du wurdest zerbrochen/ du zerbrachst", "schmelzen": *wilã̄ goš* "du wurdest geschmolzen/ du schmolzest dahin".

Glossar

§ verweist auf die Paragraphen der Kurzgrammatik.

* bedeutet, daß das Wort in dem anfangs veröffentlichten Lied auf Grünberg vorkommt, die römischen Zahlen stehen für die Nummern der übrigen Lieder.

abāra schlecht III [MORGENSTIERNE 1954, 220 *'abərə: < apara?*]
adüsa leicht I
alā Sprache *
alā-zřə̃lok Sprachkenner * [Nomen agentis von *zřə̃-* "wissen" + Suffix *-ok*]
andara dunkel II
andāra Dunkelheit IV
aṣkū Schlüssel, eigentlich Bügel zum Verschließen der Tür *
ā- s. *e-*
b- sein, werden. Prät. 3. Sg. *bö* II, III, Nomen agentis (?, § 3.7) *bāloi* III
Balim-Kārāṭa Bezeichnung der Bewohner von Čimi (Kegal, Akuṇ und Müldeš) I
bazār-gol "Tal des Reichtums", Bezeichnung für Kalaṣüm, die neun Dörfer des Waigal-Tales IV
ber talab
ber-ga- talab gehen I
bistāi Schönheit
bistāi k- sich festlich kleiden I
brə̃- rasieren, scheren. *braĩ* Absol. I
brā Bruder IV
čāk Zeit III
čitrā- schreiben. Imperativ 2. Sg. *čitrāw* *
čū s. *k-*
ćin- überschreiten (Berge). Part. praes. *ćinom* IV. Absol. *ćini* IV
dar- bleiben. Konjunktiv (?) 3. Sg. *darə* "es soll bleiben!" *
deš Dorf I
di Partikel I, *
dost Hand II
a dost čū kiṛa Schild, (der) zur Hand zu nehmen (geeignet ist)
e- kommen. Nomen ag. Sing. fem. *eli* kommend III. Prät. 3. Sing. *ā* IV, *war-ā* I
ga- gehen. Prät. 2. Sg. masc. *goš* II. 1. Pl. *gomiš* I. Plup. 1. Sg. masc. *goṛam* ich ging II.
ber-ga- talab-gehen I
gə̃lastuk schwer I [N. *ganala-sta*]
gol Tal IV, *
ima mein II. § 2.2
ǰanbek Eigenname m. II
ǰip Zunge *
k- machen, tun, sagen. Part. praes. *kaṭum* I. Absol. *kaṭi* I, IV. Infinitiv *čū* II
a dost čū zur Hand nehmen II
Kabül Kabul IV
Kalaṣüm Bezeichnung für die neun Dörfer des Waigal-Tales I
ki sodaß * [← Pers.]
kiṛa der Schild II [MORGENSTIERNE 1954, 268: *keřə*]
kitāb Buch * [← Pers.]
křə̃ Richtung; nachgestellt: in Richtung II [N. *kirə̃y*]
lapa Fackel *
mačiwār langes Leben [N. *mačwar*]
maĩ Mitte, inmitten IV
mela Sache. *melo* IV
melabār Umgang, Verkehr IV
meləkara Redner *
meləwřə̃ Redekundiger *
-mili Postposition "mit"
mušṭodə Gehirn besitzend * [*mušṭə* Gehirn]
na nicht III
nadi Fluß IV
nāli Wolke IV
nāliüdüṛ Nebel II [*nāli* Wolke, *üdüṛ* Staubsturm]
nāṃ Name I
nār Sinn, Gedächtnis IV
not sie sind nicht * [*na* + *ot* sie sind, vgl. § 3.3]
nu neun I
o Interjektion IV
oibio Interjektion III
polant Dolch II [← Pers.]
pra- geben. Prät. 2. Sg. *prtoš* dir wurde

gegeben *
puṭā- zerbrechen (trans.). Prät. Passiv 2. Sg. *puṭ̃ goš* II
püš Blume *
salār General I [← Pers.]
sama gleich *
sã̄ Alm II
sot sieben
sot gol nadi "sieben Täler und Flüsse", alte Bezeichnung für Kafiristan IV
sun Gold *
sun-čřok Goldlocke I
sük Glück III
šār Stadt (meistens: Ningalam) II, IV [← Pers.]
ṣā- ziehen (?). Infinitiv *wai-ṣāū* herausziehen II
ṣey Kopf *
-ṣə Postposition "für"
tatə Vater. *tato-w-a-ṛa* für deinen Vater II (§ 2.4). *tatã̄* IV
tesaba deren I. § 2.4
təř- wünschen. Präs. 1. Sg. *təřam* *
Trukestan "Turkestan", Bezeichnung für Nordafghanista IV
urāna b- verderben III
wai herauf
wai-ṣā- herauf-/ herausziehen (Dolch aus der Scheide) II
war talauf
war-ā talauf gekommen I
wegār Freude, Fröhlichkeit III
wegār k- fröhlich sein I
widi- sich fürchten. Prät. 1. Sg. *widinom* IV
wiyã̄s hell * [N. *wyã̄s*]
yamã̄ für uns III, IV. *yuma* unser IV
yar Freund III, Obl. Pl. *yarã̄* [← Pers.]
žuč-tarã̄ Morgenstern * [N. *wňučtara*]
žəř viel, sehr * [N. *ẓaṛ*]

Abkürzungen

Absol. – Absolutiv (participium coniunctum)
N. – Nisheygram
Pers. – Persisch
Pl. – Plural
Sg. – Singular

Anmerkungen

1. Vgl.: T. ALVAD: Die Musik Nuristans. In: EDELBERG/ JONES 1979, 141–147.
2. Einige humoristische Erzählungen stehen bei DEGENER 1994, Nr. 34–41.
3. wörtlich: "Der General kam talauf" gesagt habend *(kaṭi)*.
4. Text und Übersetzung bei DEGENER 1994, Nr. 12, dazu BUDDRUSS 1983.
5. Der "Schild" als Metapher für einen tapferen Krieger ist in Liedern häufig belegt, z. B. *əraṣüm kiṛa* "Seiden-Schild", *sun-ǰaṣ kiṛa* "goldverzierter Schild". Bestimmte Tiere stehen sowohl für Kraft als auch für Gewandtheit und Schönheit: *sã̄-čamās* "Alm-Schlange", *pāǰi* "Falke", *pāǰi-kör* "Falken-Kind", *suzana* "ein schöner Vogel", *ǰũ* "Panther", *si(-preṛa)* "Löwe(n-Held ?)". Licht-Metaphern (Feuer und Sterne) deuten auf den Ruhm und die Bedeutung des Besungenen innerhalb der Gemeinschaft: *tara-püš* "Sternschnuppe", *žuč-tara* "Morgenstern", *ãĩ-zil* "Feuerflamme", *lapa* "Fackel". *sor* "See" (auch von einem reichen Haus gesagt) und *nuřmā* "Butterschlauch" sind Bezeichnungen für Männer, die aufgrund ihres großen Reichtums eine hohe Stellung einnahmen, ebenso wohl auch *maṇika* "Juwel". Zwillingsbrüder werden in einem Lied *yamuṇa-křā* "Zwillings-Ähren" genannt. Die Metaphern für Frauen zielen im allgemeinen auf ihre Schönheit: *suzani* "schöner Vogel", *ürei* "Silberbecher".

6. Über das Heimweh, unter dem von ihrer Heimat getrennte Nuristanis leiden, berichtet anschaulich Alam Nuristani in seiner Autobiographie (DEGENER 1994, Text 42).

7. Wörtlich: gemacht habend.

8. Vgl. MORGENSTIERNE 1954, §§ 48–50, DEGENER 1994, § 3.5.8 f. und § 6.5.2.

9. Vgl. für Kati Грюнберг, А. Л.: Язык Кати. Москва 1980, §§ 266–303; für die Sprache von Nisheygram DEGENER 1994. § 4.

Literatur

BUDDRUSS, Georg: Spiegelungen der Islamisierung Kafiristans in der mündlichen Überlieferung. In: *Ethnologie und Geschichte. Festschrift für Karl Jettmar*, hrsg. von Peter Snoy. (Beiträge zur Südasienforschung, 86.). Wiesbaden, 1983, 73–88.

DEGENER, Almuth: *Die Sprache von Nisheygram.* Habilitationsschrift. 1994 (noch nicht publiziert).

EDELBERG, Lennart; JONES, Schuyler: *Nuristan*. Graz, 1979.

Грюнберг, А. Л.: К изучению нуристанского фольклора. – *Иранская филология. Краткое изложение докладов научной конференции, посвященной 60-летию профессора А. Н. Болдырева.* Москва, 1969, 52–55.

MORGENSTIERNE, Georg: "The Waigali Language. In: *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* XVII, 1954, 146–324.

Some Folk-Songs from Nuristan. – *To Honour Roman Jokobsen: Essays on the Occasion of his 70th Birthday.* Vol. 2. The Hague, 1967, 1378–1392.

Ю. А. Иоаннесян

ИЗУЧЕНИЕ И ОСНОВНЫЕ СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ ХОРАСАНСКОЙ ГРУППЫ ДИАЛЕКТНОГО МАССИВА ЯЗЫКОВ ПЕРСИДСКОГО, ДАРИ И ТАДЖИКСКОГО

Внутри обширного ареала диалектов близкородственных языков персидского, дари и таджикского хорасанские занимают особое положение. Распространенные в пределах исторической области (с культурно-политическими центрами Нишапур, Тус, Герат и др.), сыгравшей исключительную роль в становлении и развитии классического новоперсидского языка, они поныне сохраняют архаизм, сближающий их по ряду признаков с последним, что предопределяет важность исследования этих диалектов для выявления истории формирования языка классической персидско-таджикской литературы. С другой стороны, оказавшись на стыке между Ираном и Афганистаном, они во многих отношениях носят промежуточный между говорами персидского языка Ирана и дари Афганистана характер, поэтому изучение их необходимо для диалектологии обоих этих языков и создания научной классификации диалектов персидско-дари-таджикского массива.

Географические пределы Хорасана трудно однозначно очертить, так как они претерпевали изменения от эпохи к эпохе. Оговорим лишь, что под хорасанскими диалектами мы подразумеваем бытующие в Северо-Восточном Иране (остан Хорасан) и Северо-Западном Афганистане (Гератская провинция), то есть на территориях, исторически составлявших ядро этой области, представляющих собой обширный район. Так, один лишь остан Хорасан занимает 320 тыс. км^2. Для сравнения укажем, что территория Республики Таджикистан 143,1 тыс. км^2, тогда как степень изученности ее диалектов на сегодня благодаря усилиям советских иранистов несравненно бóльшая. Последнее служит еще одним доводом в пользу необходимости активизации усилий по устранению диспропорции, установившейся между диалектологией языков персидского и дари (частью которой является хорасанская диалектология), с одной стороны, и таджикской — с другой.

Начало изучению диалектов Хорасана было положено В. А. Ивановым. Именно им в 1912—1919 гг. был собран в различных областях

одноименной иранской провинции богатый лингвистический материал, вышедший в серии публикаций. Грамматические экскурсы и примечания к текстам в трудах В. А. Иванова [1] полны ценных наблюдений, не утративших актуальности и поныне. В 1915 г. он издал статью, посвященную персидской народной поэзии [2]. Среди последних и четверостишия (№ 23—49), записанные в 1914 г. в селении Сейфабад в районе Туршиза (современное название — Кашмер [3], расположен в центральной части остана Хорасан). Десятилетием позже В. Иванов опубликовал поэтические тексты (в основном четверостишия фольклорного характера) [4], собранные в 1918—1919 гг. в районе города Сабзевара (Северо-Западный Хорасан). Материал, представленный в этом труде, дает достаточно ясное представление о диалекте в первую очередь с фонетической точки зрения. Во вводной части содержится краткий очерк персидской народной поэзии и особенностей хорасанского диалекта, отмечаются черты, отличающие последний от литературного персидского языка. При этом автор рассматривает хорасанский диалект в целом, указывая на то обстоятельство, что «язык, на котором говорит персидское население Хорасана, почти единообразен» (пер. Ю. И.) [Ivanow, 1925, p. 241]. В очерк включены список зафиксированных в говорах личных форм и причастий от неправильных глаголов, а также список диалектной лексики. С Сабзеваром же связана и другая работа В. Иванова [5]. Она представляет собой публикацию двух поэм, написанных более чем столетием раньше двумя сельскими поэтами, проживавшими в указанном районе. Язык этих произведений автор характеризует как «сабзеварский диалект в исключительно чистой форме» [с. 6]. По его мнению, хотя поэмы эти (суфийского содержания) и не имеют ничего общего с подлинным фольклором, их можно рассматривать как ценные в филологическом отношении документы [с. 7]. Первоначально записанные в арабской графике, специально приспособленной для передачи диалектных форм и произношения, они были озвучены живыми носителями говора и воспроизведены В. Ивановым в латинской фонетической транскрипции [с. 8]. Тексты, представленные в трех вариантах: в оригинале, в переложении на литературный персидский язык и в транскрипции, снабжены английским переводом.

Небольшой поэтический фрагмент (из девяти строк) на сабзеварском диалекте помещен в статье того же автора «Myhammadan childkilling Demons» [6].

Из Северо-Западного Хорасана в Южный Хорасан переносит нас следующая работа В. Иванова — «Persian as spoken in Birjand» [7]. Она содержит богатый фольклорный материал, собранный в 1912—1913 гг. в районе (окрестных деревнях) города Бирджанда, географические пределы которого очерчены границами окружающих его сопредельных территорий: Кайена, Зиркуха, Суннихане и Нехбендана [с. 239]. Диалектные тексты включают как сказки и короткие рассказы, так и четверостишия, свадебные и колыбельные песни. Грамматический очерк посвящен особенностям южно-хорасанского диалекта. Работа содержит также и сведения о селениях Бирджанской долины и близлежащих районов.

Одновременно с появлением основных трудов по хорасанской диалектологии В. Иванова вышла в свет работа А. Массэ [8], представляющая собранные им тексты на говоре г. Мешхеда, записанные от грамотного носителя этого говора, блестяще владеющего диалектной речью. Двадцать семь больших и малых ее прозаических образцов (сказок и рассказов) и два четверостишия, воспроизведенные в детальной фонетической транскрипции на базе латинской графики и предваренные краткими грамматическими пояснениями, дают наглядное представление о говоре.

Период оживления интереса к диалектологии Хорасана, наметившегося в двадцатые годы, сменился десятилетиями застоя в изысканиях по этой тематике. Новый всплеск активности в данном направлении пришелся на семидесятые годы. На этом этапе, однако, внимание исследователей вышло за пределы иранского Хорасана, сфокусировавшись также на прилегающих к этой провинции областях современного Афганистана, исторически составлявших с ней единое целое.

В 1974 г. Р. Зоморродиан опубликовал «Le Système verbal du Persan parlé à Qâyen» [9]. Расположенный в Южном Хорасане, Кайен с севера примыкает к Бирджендской долине (см. выше). В работе детально описана диалектная система глагола, приводятся полные парадигмы спряжения большого числа глаголов, что в сочетании с совершенной транскрипцией позволяет составить ясное представление не только о предмете, вынесенном в заглавие статьи, но также и о фонетике и отчасти лексике кайенского говора. Последний предстает перед нами очень схожим по основным характеристикам с описанным ранее В. Ивановым бирджендским диалектом, что не только закономерно вытекает из географической близости Кайена и Бирдженда, но и свидетельствует, что за прошедшие полвека говоры обследуемого региона если и претерпели изменения, то лишь незначительные.

В Материалах Всесоюзной научной конференции «Проблемы иранской филологии» были опубликованы тезисы доклада А. М. Шафаи «О некоторых фонетических, лексических и морфологических особенностях сабзеварского диалекта» (Баку, 1977. С. 26—28) (далее: [Шафаи, 1977]).

Семидесятые годы ознаменовались появлением в Афганистане ряда публикаций, посвященных гератскому диалекту (главным образом его лексике). Среди последних особо выделяется словарь гератского диалекта [10] М. А. Фикрата, включающий в основном именные части речи и глаголы. Значительное внимание в нем уделено названиям предметов обихода и национальных блюд, сельскохозяйственной терминологии. Большим достоинством является дифференциация общеафганской разговорной лексики дари и специфически гератской. Основой для труда, как отмечает автор, послужили опубликованные в арабской графике диалектные материалы. Для облегчения прочтения части лексики последняя приводится отдельным списком в конце работы с огласовками. В предисловии содержатся некоторые замечания по фонетике.

Вопросам лексики посвящены также статьи в журнале «Fôlklôr» («Фольклор»), например: «Loghât wa estelâhât-e 'awâm dar še'r-e Nâzem-e Herawi» («Разговорные слова и выражения в поэзии Назема

Херави»), автор — М. А. Фикрат (Folklore. Vol. 1, № 4, 5. Kabul, 1973—1974) и «Kolâh dar farhang-e 'âmiyâna-ye Herât» («[Слово] 'шапка' в народном лексиконе Герата»), автор — А. Таманна (Folklore. Vol. 4, № 6. Kabul, 1977).

Указанные афганские публикации содержат много ценного, однако использование транскрипции на основе арабской графики без огласовок затемняет фонетические и отчасти морфологические особенности диалекта. В подобной транскрипции издано и несколько образцов связных текстов бытового и фольклорного характера, например короткий рассказ на гератском диалекте с переводом на литературный дари в статье Р. Фархади «Safha-yê az fôlklôr-e Herât» [11], а также несколько четверостиший из района Герата-Гора в составленном Ф. Факири сборнике народного фольклора на языке дари [12].

В 1979—1981 гг. автором настоящей статьи был собран в Афганистане материал по гератскому диалекту: тексты бытового содержания, сказки, диалоги, четверостишия и др. Последние записывались на магнитофонную ленту в основном от неграмотных и малограмотных коренных жителей (мужчин от 18—30 лет) г. Герата и близлежащих населенных пунктов: Инджиль (4 км к югу от г. Герата), Гозара (10 км к югу от г. Герата), Гуриан (64 км к западу от г. Герата), Паштун-Заргун (40 км к юго-востоку от г. Герата [13]). Позднее в Санкт-Петербурге был также записан разноплановый материал от грамотного носителя диалекта, происходящего из селения Зиаратджай (16 км к юго-западу от г. Герата), в то время студента одного из городских вузов. Для установления характера количественных противопоставлений гласных при содействии кафедры фонетики Санкт-Петербургского университета был проведен их анализ экспериментально-лабораторным способом. Вышеупомянутые материалы послужили базой комплексного исследования гератского диалекта, предпринятого автором этих строк и легшего в основу подготовленных в настоящее время к печати монографии «Гератский диалект дари» и статьи «Место гератского среди диалектов дари-персидского языкового массива» [14]. Первая представляет собой системное описание фонетики, морфологии, синтаксиса и лексики диалекта, содержит обширное Приложение в виде глагольных таблиц и диалектных текстов. Во второй на основе сопоставления кабульского, гератского и тегеранского диалектов как характерных представителей своих ареалов (с использованием терминологии Р. Фархади [15] — афганотаджикского, хорасанского, западно-персидского) выявляется их лингвистическая позиция по отношению друг к другу. Внутри дари-персидского языкового массива гератский определяется как промежуточный между афгано-таджикскими и западно-персидскими диалект, в равной степени обладающий существенными чертами сходства и отличия как с первыми, так и с последними, что оправдывает выделение не двух, а трех диалектных групп внутри указанного массива: западную (персидские говоры Западного Ирана), центральную (хорасанскую) и восточную (таджико-афганскую). Прежде хорасанская группа, к которой относится гератский, рассматривалась как подгруппа восточных диалектов [16]. Суммируя вышесказанное, можно констатировать, что к настоящему времени обследованы (хотя и не в равной мере)

следующие районы Хорасана: в пределах Ирана — северо-западный (Сабзевар), северо-восточный (Мешхед), южный (Бирджанд, Кайен); в пределах Афганистана — Герат, что в целом охватывает значительную часть этой исторической области. Понимая диалект как совокупность близкородственных говоров, бытующих на определенной территории и обладающих рядом существенных общих признаков, в силу чего имеющих большее сходство между собой, чем с другими говорами того же языка [17], а группу диалектов, соответственно, — как совокупность последних, характеризующихся большим сходством между собой, чем с другими диалектами данного языка, попытаемся выделить признаки, объединяющие описанные к настоящему моменту диалектно-говорные единицы массива языков персидского-дари, бытующих в провинциях Хорасан (Иран) и Гератской (Афганистан). Как обширность очерченного географического пространства, так и лингвистический материал указывают на то, что последние при всей близости между собой не составляют единого диалекта. Это особенно справедливо по отношению к гератскому, с одной стороны, и к хорасанским говорам Ирана — с другой, к тому же ориентированным сегодня на разный литературный эталон. Однако несоизмеримость по объему лингвистических данных об отдельных областях рассматриваемой территории не позволяет в рамках настоящей статьи осуществить классификацию хорасанских диалектов. Как отмечает В. С. Расторгуева, «...прежде всего нужно выделить основные диалектные единицы, т. е. компактные группы массива близких между собой говоров. Изоглоссы отдельных диалектных явлений обычно совпадают, поэтому выделение основных диалектных единиц производится по совокупности признаков, по специфическому их сочетанию. Границы между отдельными диалектными единицами не являются абсолютными, так как говоры незаметно переходят один в другой...» [18]. Говоры Хорасана (в пределах Ирана и Афганистана) и составляют одну из таких диалектных групп. Для определения ее специфических признаков сопоставим их друг с другом, прослеживая линии их схождений в том, что одновременно отличает эти диалекты от западных и восточных (см. выше). Таким образом, критерием выделения указанных признаков явится наличие того или иного явления в хорасанских говорах (хотя бы в нескольких) при его отсутствии в западной и восточной группах. Поскольку при сравнении диалектных ареалов невозможно сопоставление всех или многих говоров одного ареала со всеми или многими говорами других, целесообразно ограничиться сравнением наиболее показательных представителей своих ареалов. Закономерно остановиться на кабульском и тегеранском. Первый, как справедливо отмечает Л. Н. Киселева, распространенный в масштабе Афганистана в качестве полифункционального наддиалектного койне, наиболее полно отражает языковые особенности ареала (афгано-таджикского). Такое положение подкрепляется экономической и культурной значимостью г. Кабула в условиях данной страны [19]. Подобную роль выполняет тегеранский в пределах Ирана. Оказывая все возрастающее влияние на все персидские диалекты и испытывая некоторое обратное воздействие со стороны областных говоров, он является самым характерным представителем западно-персидского языкового мас-

сива. Л. С. Пейсиков указывает на тесную связь персидского разговорного языка с тегеранским просторечием [20], поэтому наличие в диалектах Хорасана явления, отсутствующего в тегеранском и кабульском, справедливо отнести к разряду особенностей или специфических признаков первых, выделяющих центральную группу среди всего персидско-дари-таджикского массива. Поскольку оба вышеуказанных диалекта широко представлены в научной литературе [21], мы не будем в настоящей статье прибегать к ссылкам на них, как и оговаривать отсутствие в них отмечаемых в хорасанских говорах черт.

Укажем также, что в части, касающейся гератского диалекта, в статье использованы собственные материалы автора.

Перед тем как перейти к рассмотрению диалектов, скажем несколько слов о транскрипции и условных сокращениях. В статье принята транскрипция на латинской основе с добавлением некоторых знаков для передачи следующих фонем и их вариантов: ê, ô, â — гласных, соответствующих историческим ē, ō, ā; ɛ — открытого варианта e; ı — закрытого e; ä — закрытого варианта a; ə — редуцированного a. Для обеспечения большей унификации нам пришлось отказаться от некоторых знаков, применяемых авторами ряда используемых в настоящей статье трудов, заменяя их соответствующими современной транскрипции, например, sh (в работах В. Иванова) > š, gh > ġ, ew > o͡u^{w}; ä (в текстах А. Массэ) > e или ê (ср.: kä > ke — союз, däläš > del-äš «его/ее сердце»), в то же время оставляя без изменения в примерах, почерпнутых у В. Иванова, u и в тех случаях, когда им передан звук, соответствующий историческому ŭ; а также q (глухой вариант фонемы ġ — полузвонкого увулярного согласного).

Постпозитивные грамматические показатели, не принимающие ударения, отделяются дефисом.

Условные обозначения при примерах:

пов. накл. — повелительное наклонение
сосл. накл. — сослагательное наклонение
наст. вр. — настояще-будущее время
прош. вр. — простое прошедшее время
прош. длит. — прошедшее длительное время
осн. — основа
гл. — глагол
личн. мест. — личное местоимение
1 л. — первое лицо
2 л. — второе лицо
3 л. — третье лицо
ед. ч. — единственное число
мн. ч. — множественное число
лит. (лит. перс.) — литературный персидский язык
диалекты: бир. — бирджендский, гер. — гератский, кайен. — кайенский, меш. — мешхедский, саб. — сабзеварский

Фонетика

Развиваясь в направлении перехода от восьмифонемного состава к шестифонемному, хорасанский вокализм находится на стадии далеко зашедшего процесса слияния i (< ī) — ê (< ē); u (< ū) — ô (< ō). На-

личие многочисленных дублетных форм свидетельствует о том, что историческое противопоставление i — ê; u — ô в рассматриваемых диалектах утратило фонематический характер, в силу чего в обеих парах составляющие их гласные превратились в варианты одной фонемы: i/ê; u/ô.

i/ê:

Гер. sir/sêr 'сытый', safid/safêd 'белый', dib/dêb 'див', sib/sêb 'яблоко' и т. п.; меш. rix/rêx — 3 л. ед. ч. прош. вр. гл. «лить(ся), сыпать(ся)» [Massé, 1925, p. 110, 115]; саб. riz/rêz — осн. наст. вр. того же глагола, ср.: berizum/bärizum — 1 л. ед. ч. сосл. накл., berêz — ед. ч. пов. накл., safêt/safit/säfid, ср.: säfid-e — с союзом e < o, safid-ä — с местоименной энклитикой 2 л. ед. ч., утратившей конечный -t, 'белый' [Ivanow, 1925, p. 271, 287, 262, 286, 304, 305, 267]. Эпизодическое восстановление ê отмечается и в южно-хорасанских говорах: бир. bêl-eš, bêl-um 'его, моя лопата', berês/wärês — ед. ч. пов. накл. гл. «прясть», -ê/-i — постпозитивный выделительный артикль, ср.: yak šar-ê 'некий город' (наряду с многочисленными примерами перехода исторического ē < i: šämšir 'меч', säfid 'белый', rismun 'веревка', yek tufang-i 'некое ружье' и т. п.) [Ivanow, 1928, p. 321, 256, 264, 268, 325, 256, 266]; кайен. -ê — вышеупомянутый артикль, ср.: yag pul-ê 'одна монета', rêxta 'сыпать, лить', -êm — личное окончание 1 л. мн. ч., ср.: dâštêm — 1 л. мн. ч. прош. вр. гл. «иметь» (наряду с hič 'никакой, ничто', miš 'овца', merizom — 1 л. ед. ч. наст. вр. гл. «сыпать, лить») [Zomorrodian, 1974, p. 103, 91, 97; 103, 90, 91].

На отсутствие фонологической значимости исторического противопоставления i — ê указывает также совпадение в произношении слов šir < šīr 'молоко' и šir < šêr 'лев': гер. šir 'молоко' — šir/šêr 'лев'; саб. šir 'молоко' — šir 'лев' [Ivanow, 1925, p. 294, 263, 287]; бир. šir 'лев' — šir 'молоко', ср.: šir-ı ... (с изафетом) [Ivanow, 1928, p. 312, 271]. Ср. также: гер. sir (< sīr) 'чеснок' — sir (< sêr) 'сытый'.

u/ô:

Меш. tu/tô — предлог, ср.: räf tu hamom/tô hamom räf 'он пошел/вошел в баню', u/ô — личн. мест. 3 л. ед. ч., ср.: xanä-yä u 'его дом', piš-ä ô 'перед ним, к нему' [Massé, 1925, p. 83, 85, 98], восстановление ô наблюдается также в меш. begô/bogô, magô — положительная и отрицательная формы пов. накл. гл. «говорить» (однако примеры соответствия исторического ō — меш. u более многочисленны, ср.: bu 'запах', kuh 'гора', ruz 'день' и т. п.) [Massé, 1925, p. 89, 82, 98, 117, 107, 111]; саб. gu/gô — осн. наст. вр. вышеупомянутого глагола, ср.: bugu/bogô — ед. ч. пов. накл. [Ivanow, 1925, p. 292, 279; 1927, p. 27, 33], bogôyum — 1 л. ед. ч. сосл. накл. [Ivanow, 1925, p. 13], beguyä/näguyä — положительная и отрицательная формы 3 л. мн. ч. сосл. накл. [Ivanow, 1925, p. 294], war-guyi — 2 л. ед. ч. сосл. накл. префиксального глагола от той же основы [Ivanow, 1927, p. 33], šur/šôr 'соленый' [Ivanow, 1925, p. 270, 276], восстановление ô отмечено в rôdâ-ye ... (с показателем мн. ч. и изафетом) 'кишки' (наряду с много-

численными случаями перехода исторического ō > саб. u, ср.: ǰuy 'арык', buy 'запах' и т. п.) [Ivanow, 1925, p. 299, 302]; гер. ruz/rôz 'день', rud/rôd 'река', duġ/dôġ 'пахтанье', pust/pôst 'кожа, шкура', gusfand/gôsfand 'баран', doruġ/dorôġ 'ложь'.

На отсутствие фонологической значимости исторического противопоставления u — ô указывает также совпадение в произношении слов ku (< kū) 'где' и ku (< kôh) 'гора', ср.: бир. ku 'где' — ku 'гора' [22] [Ivanow, 1928, p. 294, 334, 270, 298, 310]; гер. ku 'где' — ku/kô 'гора'. То, что в гератском звук ô находится в заключительной стадии превращения в вариант фонемы u, подтверждается и переходом во многих словах в u̯ [23] (изначально комбинаторный аллофон фонемы u < ū, возникший под влиянием согласных переднеязычной артикуляции и у) как исторически немаджгульного, так и маджгульного гласных: zambu̯r (< zambūr) 'пчела', du̯d (< dūd) 'дым', anu̯z (< hanuz) 'еще'; bu̯y/bu (< bôy) 'запах', mu̯ (< môy) 'волос', nu̯š/nôš (< nōš) 'вкушение'.

Дифтонги

Характерно колебание в произношении дифтонгов e͡y/ä͡y/a͡y и o͡u /o͡w/ö͡u/ö͡u^{w}/ä͡w/a͡w/a͡u (в гератском ö͡u/ö͡u^{w}/ä͡w/a͡u/a͡u), свидетельствующее о том, что основным направлением исторической эволюции последних в рассматриваемых диалектах является постепенный переход a͡y и a͡v, соответственно, в e͡y и o͡u либо ö͡u/ö͡u^{w} через ряд промежуточных вариантов. Ср. нижеследующие примеры.

e͡y / e͡y / ä͡y / a͡y

Бир. ne͡y/nä͡y (ср. nä͡y-râ с послелогом râ) 'тростник; свирель', xe͡yr/xa͡yr (ср.: xe͡yrâwâ из xe͡yr bâd — пожелание добра, xa͡yr-eš — с местоименной энклитикой 3 л. ед. ч.) 'добро', e͡ywun/ä͡ywun 'веранда, терраса' [Ivanow, 1928, p. 313, 304, 274, 288, 299, 320], переход a͡y > e͡y отмечен в бир. qe͡y 'рвота', ke͡y 'когда' и т. п., наряду с сохранением ä͡y в pä͡ydâ 'явный', mä͡ydu (< ma͡ydân) 'площадь; площадка', hä͡yf-e... 'жаль, что...' [Ivanow, 1928, p. 256, 288, 256, 257, 264, 279]; саб. ne͡y/nä͡y (см. выше), ср. также: ha͡yrun 'удивленный, изумленный', ka͡yk 'блоха', ma͡y 'вино' и т. п. [Ivanow, 1927, p. 33; 1926, p. 289, 265, 267, 276]; гер. ke͡y/ke͡y 'когда', pe͡ydâ/pä͡ydâ 'явный', e͡yruni/a͡yruni 'скитание, блуждание', ср.: hɛ̈yrân/a͡yrân 'удивленный; скиталец'.

o͡u / o͡w / ö͡u / ö͡u^{w} / ä͡w / ä͡u / a͡w / a͡u

Гер. do͡ur-e/dä͡ur-e 'вокруг', ö͡u^{w}leki/a͡wlaki 'испуганный; с испугу', ö͡uli/a͡uli 'двор' [24]; бир. nö͡u^{w}/na͡w 'новый', be͡ro͡w/be͡rö͡u^{w}/be͡rä͡w — ед. ч. пов. накл. гл. «идти», do͡wlat/dä͡wlat (ср. dä͡wlat-ı — с изафетом) 'благосостояние, достаток, богатство' [Ivanow, 1928, p. 317, 318, 303, 257, 255, 256, 272, 318, 280]; ср. также саб. do͡ur-e 'вокруг', ǰe͡lo͡w 'впереди, вперед', no͡w 'новый' наряду с ǰä͡w 'ячмень', sä͡wdâ 'торговля, сделка' и т. п. [Ivanow, 1925, p. 278, 258, 311, 301, 286] [25].

Остановимся на некоторых общих явлениях в области гласных, характерных для диалектов рассматриваемого района.

I. Звуковые замены.

1. Колебание e(ɛ)/a(ä, ə) в исходе слов.

В ударной позиции наблюдается:

а) в именных частях речи, наречиях: бир. Fââtme/Fâtmä — Фатима (имя собственное), tâǰıre/tâǰırä (с суффиксом -e/ä)[26] 'купец' [Ivanow, 1928, p. 304, 309, 265, 264]; меш. märtike/martikä 'мужчина; мужик; человек', kuče/kučä 'улица', ġosse/ġossä 'печаль', täšne/täšnä 'испытывающий жажду', hamiše/hamišä 'всегда' [Massé, 1925, p. 88, 81, 90, 86, 98, 99, 106, 86, 90, 89]; гер. češme/češmä 'родник', golle/golulə 'шарик', ǰuǰe/ǰuǰə 'цыпленок, птенец; детеныш', šokombe/šokomba 'требуха', xune/xunə 'дом', pâkize/pâkizə 'чистый';

б) в личных формах глагола: бир. še/šä[27] — 3 л. ед. ч. наст. вр. сосл. накл. гл. «становиться, делаться», nämiše/nemiše/nemišä — 3 л. ед. ч. наст. вр. того же глагола с отрицанием, mipeze — 3 л. ед. ч. наст. вр. гл. «готовить пищу», ср.: misuzä — та же форма гл. «гореть» [Ivanow, 1928, p. 255, 256, 301, 332, 269, 293]; гер. (формы 3 л. ед. ч. наст. вр. следующих глаголов) mige/migɛ/migä/migae/migava — 'говорить', mire/mirɛ/mirä — 'идти', miše/mišɛ/mišä/mišave/mišavä — 'становиться, делаться', miġzâre/miġzâra 'класть';

в) в причастиях прошедшего времени глаголов: бир. gufte/guftä — 'говорить', puxte/puxtä — 'готовить пищу', xurde/xurdä 'есть', karde/kärdä — 'делать', wär-dıšte/war-dıštä — 'подбирать, подхватывать' [Ivanow, 1928, p. 269, 271, 269, 255, 269, 302, 325, 255, 256]; меш. poxte/poxtä — 'готовить пищу', munde/mondä — 'оставаться', xabide/xabidä — 'спать', oftade/oftadä 'падать', näšäste/näšästä — 'сидеть' [Massé, 1925, p. 103, 106, 86, 106, 109, 93, 109, 96, 82]; гер. endâxte/andâxte/andâxta — 'бросать', bude/budɛ/buda — 'быть', dıšte/dešte/dıštə — 'иметь', kade/kadä/kardə — 'делать', rafte/raftä/rafta — 'идти', šode/šoda/šodə — 'делаться, становиться'.

В неударной позиции:

а) в послелоге, оформляющем прямое, реже косвенное дополнение (-re/rɛ/rä/rə/e/ɛ/ä/ə): бир. bâbâ me-re xurmä-yi dâd 'отец дал мне фиников', me-rä wo ṭi nedan ṭi či migi? 'если меня не дадут тебе, что ты скажешь?', xušä-re wä xarmä dâdum 'колосья я отнес на гумно', kâġazrä bâd wär-dâšt 'бумагу унесло ветром', mulâ me-re kıtâb-i dâd, kıtâw-e wä Xudâ dâdum 'мулла дал мне одну книгу, книгу я отдал Богу', dâġ-ä gar nebinum xar-e muš-ä 'мне будет больно не увидеть осла [цвета серой] мыши' [Ivanow, 1928, p. 281, 284, 280, 286, 281, 279]; саб. sak-e zard-re bekuši... 'убей желтую собаку', sär-ät-rä xam ku 'наклони голову', pâytâwaš-e[28] wâ kunum... 'размотаю-ка обмотки на ее ногах...', guli-š-ä mu bägirum dä tah-e kâl 'возьму ее (собаку. — *Ю. И.*) за горло на дне рва' [Ivanow, 1926, p. 197; 1925, p. 267, 286, 298]; гер. marteke ičiz[29] dige-re gofte natunes 'человек больше ничего не смог сказать', amu wazifə-rɛ eǰrâ kärdim 'мы исполнили тот [свой] долг', dast-o pây ârus-erə ınâ mibandan 'мажут хной руки и ноги невесты', xorǰin-e bə sar-e šânâ-ye xo bokoni 'положи хурджин себе на плечи', begir i angoštar-ɛ 'возьми это кольцо', i gusfand-ə bordan 'этого барана отне-

сли', i gäp-ä ke i zad, goftä... 'после того как он произнес эти слова, сказал...';

б) — (у)е/ɛ/ə/ä/ [30] а — краткая форма глагольной связки 3 л. ед. ч. (реже мн. ч.): бир. hâ͡yf-e/hâ͡yf-ä... 'жаль...', wär nädıštä-ye — 3 л. ед. ч. перфекта гл. «подбирать, подхватывать», či xabar-ä? 'какие вести?' [Ivanow, 1928, p. 279, 336, 256, 264]; кайен. ken-e? 'кто это?', bodä-ye — 3 л. ед. ч. перфекта гл. «быть», bačče-ı šomä persärä-ye ya doxtär-e? 'ваш ребенок мальчик или девочка? (букв.: сын или дочь?)', hävâ sard-ä 'погода холодная; холодно', xunä tarik-ä 'в доме темно' [Zomorrodian, 1974, p. 104, 103]; гер. ma sa͡yl konom ci gap-e bemi šar či gofte-e 'посмотрю-ка, что делается (букв.: какие дела) в этом городе, какие разговоры', bače, mifami, gap či-ye 'мальчик, понимаешь, в чем дело', i yak tandurak-ɛ 'это — печурка [для выпекания лепешек]', u nespat bə ġowat-æ 'это зависит от возможностей'.

2. Потеря огубленности гласным â и его уподобление a/ä.

Зависимость от позиции (неударная, особенно предударная) наиболее четко прослеживается в гератском диалекте [31] man naǰâr-om 'я — плотник', ср.: bəm naǰarí 'в столярной мастерской'; ǰâr bezan — ед. ч. пов. накл. гл. 'оповещать', ср.: ǰarčín 'глашатай'; ġalinbâf šodom 'я стал ковроделом', ср.: ġalinbafí 'ковроткачество' и т. п. В слоге, являющемся ударным при самостоятельном употреблении слова, â не переходит в а и тогда, когда данный слог утрачивает ударение при сложении основ и образовании композитов. Так, в salâ 'оружие' ударение приходится на второй слог, гласный которого сохраняет качественную устойчивость и в композите salâpakí 'чистка оружия', несмотря на перенос ударения. Ср.: yâd 'память' — yâdegarí 'памятный', xâs 'желание' — xâssegarí 'сватовство', xâk 'прах, пыль' — xâkobadí 'пылевая буря'. Ср.: переход â > a в palunduzí 'изготовление вьючного седла' и ġalinbafí 'ковроделие', начальный слог которых не является ударным и при самостоятельном употреблении первых компонентов этих композитов.

Та же тенденция (зависимость от позиции) в целом прослеживается и в кайенском диалекте: mébafóm, bebâf, bebâftom, boxom bâf, baftâ — 1 л. ед. ч. наст. вр.; ед. ч. пов. накл.; 1 л. претерита; 1 л. ед. ч. будущего категоричного времени; причастие прошедшего времени гл. «прясть»; méšnasóm, bešnâs, bešnâxtom, boxom ešnâx, ešnaxtâ — те же формы гл. «знать». Ср. также: xalí 'пустой', tarík 'темный', šäftalú 'персик', qaličâ 'коврик' и т. п. наряду с hävâ 'погода', sabâ 'завтра', čerâq 'лампа' и т. п. [Zomorrodian, 1974, p. 92, 90, 103, 104, 103, 111].

Примеры из других диалектов: меш. talâ 'золото' — tälabâf [32] 'златотканый; парча', gädâ 'нищий' — gädaí 'нищенство', gädahâ 'нищие', täryâk 'опиум' — täryäkí — относительное прилагательное от вышеупомянутого существительного, täryakkáš 'курильщик опиума', byâ — пов. накл. ед. ч. гл. «приходить» — byäyí — 2 л. ед. ч. сосл. накл. того же глагола, šâh-ä bozorg 'великий шах' — šahâ-yä bozorg 'великие шахи' [Massé, 1925, p. 96, 94, 95, 102, 89, 98, 107]; саб. bäšä — 3 л. ед. ч. сосл. накл. гл. «быть» — mäbâš — ед. ч. пов. накл. того же глагола с отрицанием, mähí-š — относительное прилагательное от существитель-

ного «луна» (с местоименной энклитикой 3 л. ед. ч.) — mấh-e no͡w 'молодой месяц' [Ivanow, 1927, p. 37, 35, 15], xaná 'дом' — xenehấ 'дома', xenexo͡râb 'находящийся в бедственном положении', eǰará 'аренда' — eǰeredấr 'арендатор' [Шафаи, 1977, с. 26, 27]. Вышеприведенные примеры показывают также, что â, уподобляясь a/ä, может переходить не только в различные варианты этой фонемы, но и в e(/ɛ). Ср.: гер. ǰeru 'метла', berik 'узкий', čɛlɛki 'хитрость' и т. п.

3. Редуцирующее воздействие r на соседний гласный (вызывающее либо резкое сокращение, либо полное выпадение звука): гер. ^{h}arkät/arkät/arkat (< harakät) 'движение', bâbarkat (< bâbarakat) 'благословенный', miyâre/miyâr — 3 л. ед. ч. наст. вр. гл. «приносить» (ср.: i-r ke miyâre, i-r miyâr bam sar-e češme, ǰânamâz xo... 'когда он приносит его, приносит его к роднику, свой коврик для совершения молитвы...'), vor-midâr — та же форма гл. «подбирать, поднимать» (ср.: dêg arčı vor-midâr pas pormain miše 'сколько ни берет [из котла рыбы], котел снова наполняется рыбой'), betarəši, betoršun (tarəš-/torš-< taraš-< tarâš-) — 2 л. ед. ч. сосл. накл. и 3 л. ед. ч. прош. вр. с каузальным суффиксом гл. «обтесывать», čer/čere/čerə 'почему', -r/ — (ə) r^{ə} — послелог (ср.: yak-i gardan yak-i-r ġâyem dâre 'один [осел] прикреплен к другому (букв.: держит другого) за шею', gombaz-ər^{ə} bedidi? 'ты видел купол?'. Особо отметим возможность выпадения ô/u (< ō, ū) и i (< ī): bor/borô — ед. ч. пов. накл. гл. «идти» (ср.: bor, kamarban ǰur ko 'иди приведи в порядок [свой] пояс'), dor/doru raf — 3 л. ед. ч. прош. вр. гл. «входить» (dor < doru < daru < darun), terkestun (< târikestân) 'место, где царит мрак'.

Ср. примеры из других диалектов: меш. pinǰrä (лит. перс. pänǰäre) 'окно', širni (лит. širini) 'сладости', prid (лит. pärid) — 3 л. ед. ч. прош. вр. гл. «взлетать», mäträši (лит. mitärâšid) — 3 л. ед. ч. прош. длит. гл. «обтесывать», märsya (лит. miräside) — 3 л. ед. ч. длительного перфекта гл. «достигать», особо отметим bur͡byâr 'пойди принеси', ср.: borô «иди» [Massé, 1925, p. 82, 88, 85, 114, 83, 81, 83, 85]; саб. marsana (лит. miräsânäd) — 3 л. ед. ч. наст. вр. гл. «доводить», namarsana — та же форма с отрицанием [Ivanow, 1927, p. 39, 29], tarf-e (лит. täräf-e) 'в направлении', -r (послелог), ср.: tu mu-r guftäy... 'ты мне сказал(а)...'. [Ivanow, 1925, p. 307, 287]. Ср.: кайен. mayi ke i-r betärsunom 'хочешь, чтобы я его напугал' [Zomorrodian, 1974, p. 111], бир. we didum duxteru buzâ-r dušä 'и я увидел, что девушки доят коз' [Ivanow, 1928, p. 309].

Как видно из вышесказанного, гласные, соответствующие историческим долгим, обнаруживают большую качественную и количественную неустойчивость. Ср. уподобление â > a/ä, редукцию вплоть до полного выпадения ô/u, i в соседстве с r. Последнее обстоятельство указывает на отсутствие противопоставления гласных по признаку устойчивости-неустойчивости [33]. Этот вывод подкрепляется и данными лабораторного исследования длительности гласных гератского диалекта. В закрытом ударном слоге исторические долгие и краткие оказались примерно равны по длительности, тогда как в открытом безударном выявлено лишь незначительное различие между ними [34]. Поэтому применительно к системе гератского вокализма невозможно ставить во-

прос о делении гласных на долгие и краткие в том смысле, в каком это различение сохранилось в литературном дари и кабульском просторечии [35]. Однако насколько правомерен этот вывод по отношению ко всему Хорасану, может быть установлено лишь в процессе аналогичного лабораторного исследования других диалектов.

Рассмотрим теперь наиболее распространенные общие явления в области согласных.

1. Переход в ряде слов w/v > b: бир. bibä (лит. bive) 'вдова', däbid (лит. dävid) — 3 л. ед. ч. прош. вр. гл. «бежать», resbâ (лит. rosvâ) 'опозоренный' [Ivanow, 1928, p. 312, 267, 299]; гер. bafâ (< wafâ) 'верность', tabile (< tawile) 'конюшня', rabâšk (< rawâš) 'ревень', dib/dêb (< dêw) 'див'. Ср. меш.: dib 'див' [Massé, 1925, p. 106].

2. Переход l > r: бир. gulurä (лит. golule) 'пуля; шарик', gudâr/gudâl (лит. goudâl) 'котловина', ġalber (лит. ġerbâl) 'решето', ср.: ġalber-e wâ di 'принеси решето' [Ivanow, 1928, p. 304, 326, 269]; гер. alâri (< halâli) 'законнорожденный' delârat (< dalâlat) 'увещевание', par (< pal) 'лезвие', orusvâli-ye Anǰir (< oluswâli-ye Enǰil) 'уезд Инджиль', ǰeröuvi (< ǰelawi) 'предшествующий'.

3. Выпадение в ряде широкоупотребительных слов интервокального d с последующим появлением на стыке двух гласных вставного y либо сокращением числа слогов в слове: саб. piyär (лит. pedär) [Ivanow, 1925, p. 248], меш. руär [Massé, 1925, p. 96], гер. piyar 'отец'; меш. mäzyä (лит. mizäde), märsyä (лит. miräside) — 3 л. ед. ч. длит. перф. гл. «бить», «достигать» [Massé, 1925, p. 81]; саб. diyum (лит. didäm), biyum (лит. budäm) — 1 л. ед. ч. прош. вр. гл. «видеть», «быть», ämyä (лит. âmäde), eftiyä (лит. oftâde) — причастия прошедшего времени гл. «приходить», «падать» [Ivanow, 1927, p. 11, 35, 29, 31; 1925, p. 285, 248]; меш. barâr (лит. bärâdär) [Massé, 1925, p. 117], гер. borâr 'брат'; саб. bärâr-um 'мой брат', mâr (лит. mâdär) 'мать' [Ivanow, 1925, p. 272, 305, 279], меш. mâr-äš 'его мать' [Massé, 1925, p. 109].

4. Возможность выпадения -m в личных окончаниях 1 л. ед. и мн. ч. различных глагольных форм (отмечается даже в народной поэзии): саб. bärum äz bâgebun-e gul bäpurse 'пойду-ка спрошу у садовника роз(ы)' [Ivanow, 1925, p. 268]; бир. bä qurwun-e sıyâhčäšmâ-yı Tuġâw še 'да стану я жертвой чернооких [девушек] Тугаба', ġulâm-e mâdär-e šede-u duxtär 'я стал рабом матери и дочери' [Ivanow, 1928, p. 289, 319]; гер. man... partōu buda nâleš mikada-vo... 'я... лежал и стонал...', mâ mifti 'мы падаем', mâ mâsti 'мы захотели'.

Морфология

1. Возможность отсутствия послелога (соответствующего лит. râ) [36] при явно определенном прямом объекте: бир. bıâ, nim-e xunä-yı mâ ǰâru ku 'иди подмети половину моего дома' [Ivanow, 1928, p. 256]; меш. šotor mofrušom 'я продаю верблюда' [Massé, 1925, p. 73]; гер. mə az məxâbere tabdil karde 'меня перевели из [подразделения] связи'.

2. Энклитическое использование личных местоимений 3-го лица единственного и множественного числа. В гератском диалекте последние являются полноправными местоименными энклитиками (никакие

другие в нем в данном качестве не зафиксированы), активно выступающими в определительной, объектной и субъектной функциях[37]: âkem xod-i ni-ye, ġamândân ba ǰâ-in-e 'самого начальника нет, вместо него — командир [воинской части]'; miš bu barê nar-e mifruše barê mâdêm fâyde-yų, pašm am zen-e ġâlin mikone 'если уродятся овцы, крестьянин продаст барашков, а овечки составят его доход, из шерсти его жена будет ткать ковры'; inâ iččі amitô dan-inâ wâ rafte bud, bə ta ru mâ sey mikadan 'а они [в ответ] ничего [не говорили], рот у них (букв.: их) был раскрыт [от удивления], они смотрели на наши лица'; i šâ Abbâsi xêli ġar-i gerıf 'этим шахом Аббасом овладел сильный гнев', gusfand-ə migiran, miġzâran, mikošan... bâz unǰigâ yak nafar a taraf-e döulat-e, bâz u tâpe mikonə, mor mikonə-u 'барана берут, кладут, закалывают, затем — там есть представитель (букв.: человек от) властей, он ставит клеймо, ставит печать на него'; yak asp-e mə bə zamin xor, bəm sar sang ke berasid-i bə zamin xor 'одна из моих лошадей свалилась на землю, как только подошла она к камню, упала на землю'.

Применительно к мешхедскому и бирджендскому диалектам, в которых в разных фонетических вариантах широко употребительны местоименные энклитики, этимологически связанные с лит. -äš/-eš, -ešân[38], правомерно ставить вопрос лишь о возможности энклитического использования местоимений 3-го лица: меш. kuzi šeru' kärd bä mäyl-onâ bä raqsidän va mo'allaq zädän 'горбач принялся по их желанию плясать и кувыркаться', märtikä ke guč-rä xärid xäylä xošhâl bud ke yäk guč därä ke hičkä nädärä bä xubi-u 'мужчина, который купил барана, был очень рад, что имеет барана, равного которому нет ни у кого' [Massé, 1925, p. 84, 112]; бир. guf: nısf-ı sär-e mâ negah ku. I hamun nısfäy sär-i[39] negâh ke '[дракон] сказал: «Поищи [вшей] на половине моей головы». Она поискала [вшей] на той половине его головы', i sär kı buridän maastä kı ıškäm-u pârä di 'когда отрезали ему (барану) голову, то хотели вспороть ему (букв.: его) брюхо'. Ср.: ...ıškäm-äš xabar nädâš 'желудок его ничего не почувствовал' [Ivanow, 1928, p. 257, 264, 266].

В области глагольной системы выделим следующее:

1. Использование префикса be- (в разных фонетических вариантах) в формах (помимо прочих) претерита, перфекта и прежде-прошедшего времени. В кайенском диалекте он — непременный компонент последних (кроме приставочных, а также глаголов «быть», «иметь», «делать», «становиться»[40]. В гератском, бирджендском, сабзеварском и мешхедском — факультативен и не сообщает глаголу иного видовременного оттенка, на что указывают многочисленные примеры употребления префиксальных и беспрефиксных форм в одной фразе для передачи идентичных по характеру, а также последовательно сменяющихся действий: гер. tâ modathâ budom be Irân, tâ zamân-i ke yak čan rupiye bə dast-e mə bıâmâd-o bâz bad az u bıâmâdom, bə watan âmâdom 'в Иране был я долго, пока не появилось у меня несколько афгани, после чего вернулся на родину', goftan: az inǰi dekun-e xo bobordə, bə digə ǰâ raftə '[люди] сказали: «Он перенес отсюда свою лавку, ушел в другое место»', ami bârâ ke boftâde bud bəm ru-ye sangâ, ami bârâ bečindim 'мы собирали те вьюки, которые попáдали на камни'; бир. ġazâ bekäšid buridän bıâwurdän tu sini nâdan (лит. nehâdänd) 'вытащили еду, нарезали,

принесли, положили на поднос', pâin âmádä läw-ı ow benıšástä di dä tuy-ı ow yak aks-ı mâyi eftidä 'спустились, сели у края воды, увидели в воде отражение луны', u waxt bä hamä ǰâ bıumádä budän, bıumádä budän bä yak šar-ê räsidän 'после того как они побродили повсюду, пришли в один город' [Ivanow, 1928, p. 265, 257, 264]; меш. käčäl yäk do morġ šäkâr kerd az tuy-ä bâġ az mivâ-yä däräxtâ čidän morġâ-rä käbâb kerdän ruy-ä hamu säng-ä bozorg näsästän bexordän 'лысый подстрелил на охоте одну-двух птиц, [вместе они] собрали фруктов с деревьев в саду, зажарили на вертеле птиц, сели на тот большой камень и поели' [Massé, 1925, p. 119].

Ср. в кайенском диалекте формы 1 л. ед. ч. претерита перфекта и преждепрошедшего времени глаголов: bešnâxtom, bešnaxtä-yom, bešnaxtä bodom 'знать', bebâftom, bebâftä-yom, bebaftä bodom 'ткать', boxârdom, boxordä-yom, boxordä bodom 'есть' [Zomorrodian, 1974, p. 95—96].

2. Участие -ak (в разных фонетических вариантах) в образовании: а) основ настоящего времени глаголов «падать», «становиться; оставаться; останавливаться»; б) форм повелительного наклонения единственного числа любых глаголов (в обоих случаях факультативен). Полная парадигма спряжения двух указанных глаголов отмечена в гератском диалекте: miftekam, miftiki/mifteki/miftɛki, mifteke/miftekɛ, mifteki^{m}, miftɛki^{m} [41], miftekä^{m}; befteki/beftiki, beftekad; mistɛkom/mistekom, misteki/mistɛki/mistiki, misteke/mistɛkɛ/mistakad, mistekim/misteki^{m}, mistekim, mistekä^{m}; bestekam, bistiki (ср.: nastiki).

В грамматическом обзоре хорасанских диалектов, предваряющем сабзеварские материалы, В. Иванов упоминает «формы типа muftake = می افتد; mistake = می ایستد) и т. п.» [42] без указания района, где последние были отмечены (повсеместно в Хорасане?). Однако с учетом поставленной в настоящей статье задачи для нас существен сам факт их фиксации в иранской части Хорасана, выводящий данное явление за пределы Гератской провинции.

В формах повелительного наклонения -ak представлен разными фонетическими вариантами. В гератском -ak/-a/-e: i afte ko našodä, agə afte-ye dige bıyâyak 'на этой неделе-то не вышло, разве что приходи на следующей неделе', pâk bošurak, tamiz ko, bâz bıyâya, xošk konak 'хорошо вымой (ребенка), приведи в опрятный вид, затем принеси и насухо протри', i-râ bobor dar bâzâr söudâ kone 'отнеси его (кольцо) на базар, продай'. В глаголах, содержащих этот формант в основах, в указанном наклонении может происходить его двойное наращение: bestekak. Отмечен единичный пример редупликации -ak в других глаголах: bıyâragak.

В бирджендских материалах В. Иванова широко представлены формы повелительного наклонения единственного числа с исходом на -ey/-äy/-ay/-e [43]: där wâ kuney där wâ kunäy 'открой дверь, открой дверь', beguyum tu bedâne kı či čiz-ä 'скажу тебе, знай, что за вещь', äz u čâdır-säfid čiz-i meguyay 'не говори ничего о той, одетой в белую чадру', beguyum wâ kuni där-rä mäbändey 'скажу, открой дверь, не закрывай' [Ivanow, 1928, p. 274, 291, 302, 285].

Нижеследующие обстоятельства говорят в пользу того, что формы эти содержат тот же постпозитивный компонент:

А. Набор вариантов данного окончания ay/äy/ey/e свидетельствует, что первоначальными следует считать формы ay/äy (< ak), так как фонетическими закономерностями диалекта легкообъясним лишь переход ay/äy > ey (> e), но не наоборот (см. раздел «Дифтонги»).

Б. Выпадение согласного в бирджендском диалекте часто ведет к появлению на его месте y: äyär (лит. ägär) 'если', mäyer (лит. mägär) 'разве', diyär (лит. digär) 'другой', miymun (лит. mehmân) 'гость', beytär (лит. behtär) 'лучше', особо выделим конечную позицию в словах: bedey (лит. bedeh) — ед. ч. пов. накл. гл. «давать», čây (лит. čâh) 'колодец', mey (лит. män) 'я' [Ivanow, 1928, p. 257, 287, 291, 267, 321, 285, 256, 275].

В. В глагольной основе, в составе которой зафиксирован -ak, последний реализуется как -ey: bästey, bästey 'постой, постой' [Ivanow, 1928, p. 274], ср.: mistake (см. выше), гер. bəstak/bəstek/bistak 'постой'.

Г. Наращение этого форманта наблюдается и в глагольной связке 3-го лица единственного числа, где он также утратил конечный согласный: haste/haset (с метатезой) [Ivanow, 1928, p. 267]. Ср. аналогичные гератские формы áste/ástä (< ástak); ástak [44] в кабульском диалекте. Тот факт, что -k в этом слове исчез бесследно (без замещающего y), может объясняться безударной позицией форманта.

Д. Активное использование -ak в повелительном наклонении в диалекте на сопредельной с Южным Хорасаном территории — систанском [45].

Вероятно, наращением того же форманта (с выпадением согласного) объясняются сабзеварские личные окончания 2-го лица — -ä в повелительном (и сослагательном?) наклонении, о которых говорит В. Иванов: tu biwä räwä, bär ârä [Ivanow, 1925, p. 252, 269].

3. Наращение постпозитивного форманта -i/-ê в 3-м лице (факультативен). Говоря о формах типа mayedi (میکوید), maredi (میرود) и т. п. в говорах районов Бирджанда и Кайена, В. Иванов затрудняется дать по поводу происхождения конечного -i однозначный ответ, является ли последний энклитически использованным местоимением i(n): mayedi/mayädi < miguyad i(n) или глагольным суффиксом непрерывности или длительности [46]. То, что в принципе первый вариант не исключен, подтверждается возможностью использования личных местоимений в функции энклитических (см. выше), а также инверсии, когда личное местоимение, которым выражено подлежащее, следует за сказуемым и по своему характеру сильно приближается к энклитическому: guft i: xäyli xub 'он сказал: «Очень хорошо»'. Так, спорными остаются случаи наращения -i в глаголах при отсутствии в предложении подлежащего, выраженного существительным или личным местоимением: u waxt migädi 'тогда [он] говорит' [Ivanow, 1928, p. 268, 264]. Однако наличие примеров произношения этого форманта как -e (что исключает его происхождение из in), а также присоединение -i/-ê к глаголу и в тех предложениях, в которых имеется подлежащее, выраженное существительным или личным местоимением, равно как и функциональная близость этого постпозитивного показателя к глагольному суффиксу -ê, известному

по ранненовоперсидским текстам [47], указывают на то, что большинство форм с -i/-ê объясняется наращением последнего.

Южнохорасанские примеры (в изъявительном наклонении) bād ıš bä dıl-e numid-äš mayedi... 'затем нехотя он говорит...', zän ġazâ bıâwúrdä guf kı men dardı šıkäm-um. Xud partöu^{w} mikašidi 'жена, принеся еду, сказала: «У меня болит живот». Сама [при этом] ложилась', bād yek ǰäwälduz wä mašk-eš zä kı öu^{w} mešaredi 'затем шилом они проткнули бурдюк (букв.: его бурдюк), так что течет вода' [Ivanow, 1928, p. 271, 269]; (в сослагательном) di ki ġalef-i âw-eš kär kı kaači mipeze, ârd‿'am xamir-eš kä kı kumâš bepezedi 'он увидел, что она наполнила водой котел и печет каачи [48], из муки приготовила тесто, чтобы испечь кумаш', yak ruz-i yak čârwâ-yi tu ulangi sar dâdä šu kı bečarädê 'однажды на луг был выпущен осел, чтобы пастись', i zän-e Lar-Xân mixâs kı u-r bukušändê... 'эта жена Лар-Хана хотела, чтобы его убили...' [Ivanow, 1928, p. 269, 270, 267].

В гератском диалекте -i/-ê зафиксирован активно использующимся как в прозаическом и поэтическом фольклоре, так и в обыденной речи в условных придаточных предложениях с формой претерита глагола «быть», при этом выражаемое действие может быть как реальным, так и ирреальным. В фольклоре отмечен и с другими глаголами. Примеры: agə kas-ı kampaxte budi, kol-e pul-eu xalâs mišod bəm râ 'если у человека хлопка было мало, то все его деньги (вырученные за хлопок) кончались по дороге', bâz bo mâ ġorut am miyâwordan, baz-e waxtâ ke... age ġorut-o maskɛ nabudê, az unâ ruġan zard mixaridim 'приносили [кочевники] нам курут... иногда, если не было курута или сливочного масла, мы покупали у них топленое масло'; kâške Arumi budi ke inâl sêbâ bıyâwordi 'о, если бы был Аруми, он бы сейчас принес яблок' [49].

4. Образование отрицательной формы предикативной связки от положительной как краткой, так и полной. В гератском первый вариант имеет значительно большее распространение, чем второй: гер. ni-yom, ni-yi, ni-ye/ni-yä и др.; бир. ni-yum, nê-yi, ni-ä [Ivanow, 1928, p. 296, 320, 257]; саб. ni-yum [Ivanow, 1925, p. 273]; меш. nуä [Massé, 1925, p. 117]. Ср. также: бир. nisti, nis [Ivanow, 1928, p. 302, 306]; меш. nistom, nisti, nis [Massé, 1925, p. 90, 99, 82]; саб. nis [Ivanow, 1925, p. 283]; гер. nis.

Лексика

Из общих лексических особенностей выделим прежде всего несколько широкоупотребительных глаголов.

Сводная (по диалектам) парадигма спряжения глагола «любить; хотеть» [50]:

(настояще-будущее время, ед. ч., 1 л.) кайен. mayom [Zomorrodian, 1974, p. 106], бир. mâyom [Ivanow, 1928, p. 252], саб. mâyum/ moyum [Ivanow, 1925, p. 261, 279], гер. mâyom/mayom/ moyom/mâm; (2 л.) кайен. mayi [здесь и далее там же], гер. mâyi/ mayi/məyi/mäyi/ meyi/məyi/mây; (3 л.) кайен. mayä, бир. mâya [Ivanow, 1928, p. 324], саб. moya [Ivanow, 1927, p. 13], гер. mâye, mâya, moya; (мн. ч., 1 л.) кайен. mayem, гер. mâyi(m); (2 л.) кайен. mayei, гер. mâyi(m); (3 л.)

кайен. mayan, гер. mâyam; (претерит, ед. ч., 1 л.) кайен. mastom, гер. mâstom; (2 л.) кайен. masti, гер. mâsti/masti/məsti/mesti; (3 л.) кайен. mas, гер. mâs; (мн. ч., 1 л.) кайен. mastem, гер. mâsti(m); (2 л.) кайен. mastei, гер. mâsti; (3 л.) кайен. mastan, гер. mâstan/mâstän/ mâstam.

Причастие прошедшего времени: кайен. mastä, гер. mâstə/masta; будущего: гер. mâstani;

«пить»:

(настояще-будущее время, 1 л. ед. ч.) гер. mišamam, (сосл. накл.) bešamom/bešemom, (мн. ч.) mišamim, (3 л. ед. ч.) mišame/mišama, (претерит, 3 л. ед. ч.) šemid/šamid, бир. šâmid [Ivanow, 1928, p. 266], (прошедшее длительное, 1 л. мн. ч.) гер. mišemidim, (пов. накл., ед. ч.) bešam, (инфинитив) бир. šâmidän, ср.: šâmidän = ı ow 'питие воды' [Ivanow, 1928, p. 266];

«воровать»:

(настояще-будущее время, ед. ч., 1 л.) кайен. meǰunom[51] (здесь и далее: [Zomorrodian, 1974, p. 92]), (2 л.) гер. miǰuni, (3 л.) miǰune/miǰunad, (мн. ч., 3 л.) miǰunan, (претерит, ед. ч., 1 л. с префиксом) кайен. beǰondom, (3 л.) гер. boǰun, (пов. накл., ед. ч.) кайен. beǰu, (будущее категоричное, 1 л. ед. ч.) бохом ǰon, (причастие прошедшего времени) ǰondä;

«брать, взимать» (в кайенском с приставкой va-/vâ-, в сабзеварском приставка wâ факультативна):

(настояще-будущее время, ед. ч., 1 л.) кайен. va-mestunom (здесь и далее: [Zomorrodian, 1974, p. 93]), (2 л.) гер. mistuni, (с отрицанием) саб. wâ-nämästuni (здесь и далее: [Ivanow, 1925, p. 310]), (сосл. накл.) гер. bestuni; (3 л., изъяв. накл.) mistune/mistâne, (мн. ч., 1 л., сосл. накл.) bestunim, (3 л., изъяв. накл.) mistunan, (претерит, ед. ч., 1 л.) кайен. va-stondom, (3 л. ед. ч.), саб. wâ-stun, (мн. ч. с префиксом) гер. bostundan, (прошедшее длительное, 3 л. ед. ч. с формантом) mistundak, (будущее категоричное, 1 л. ед. ч.) кайен. vâ-xom ston, (причастие прош. вр. с префиксом) гер. bestunde, бир. bestunde, (пов. накл., ед. ч.) bestun [Ivanow, 1928, p. 264, 255], саб. bästun, (инфинитив) кайен. va-stondä.

Следует особо упомянуть предлог совместности и орудийности, ошибочно принимаемый некоторыми авторами за возвратное местоимение. Последний отмечен В. Ивановым в иранском Хорасане в вариантах xud/xod/xot[52] [Ivanow, 1925, p. 256; 1928, p. 254], ср.: бир. xud ham 'друг с другом' [Ivanow, 1928, p. 268]. А. Шафаи приводит сабзеварскую форму xad: xad-xad-eš harf (gap) meza 'говорил сам с собой' [Шафаи, 1977, p. 28]. В гератском диалекте представлен в виде xod-e/xode-ye/xəd-e/xodê/xədê/xodi/xod: pâyâ xo-r bə saxti xəd-e dandânâ xo wâ kad 'он с трудом зубами развязал [веревки на] ногах'.

Ниже следует ряд диалектных существительных и прилагательных, отмеченных как в иранской части Хорасана, так и в районе Герата. Большинство из них (кроме гератских эквивалентов) выбрано из списков диалектизмов в работах В. Иванова [Ivanow, 1925, p. 256—258; 1928, p. 338—343]. В иных случаях имеется ссылка на источник (в этот перечень не вошли, в частности, те приведенные В. Ивановым лексемы, которые помимо хорасанских употребительны в тегеранском

(например tilä/tulä 'щенок') или в кабульском (ср.: katta 'большой') диалектах):

bâdâr/wâdâr, гер. bâdâr 'хозяин, барин, помещик'

čıng/čung 'ноготь, коготь', гер. čıng 'край, угол'

čoġuk [Шафаи, 1977, p. 27], гер. čoġuk/čaġuk 'воробей'

halhalu, гер. alal 'одышка'

hambik/ambik, гер. ammâġ 'жены многоженца по отношению друг к другу'

kalap 'подбородок', гер. kalap 'рот, пасть, челюсть'

lıkıtäw, гер. laketöu^{w}/leketöu^{w} 'висящий, подвешенный'

lisk, гер. lisk/lis 'голый, обнаженный'

lom, гер. lombus 'щека'

paftalu 'мусор', гер. poftolôk/paftaloġ 'увядший'

partaw, гер. partöu/partöu^{w}(< partâb) 'упавший; лежащий, растянувшийся'

ulangi [Ivanow, 1928, p. 270], гер. öulengi 'поле, пастбище, луг'

Таким образом, насколько позволяют судить материалы, основные общие особенности диалектов Хорасана можно свести к следующему.

В области фонетики:

1. Далеко зашедший процесс перехода от восьмифонемного состава гласных к шестифонемному в результате постепенного слияния i (< ī) и ê (< ē); u (< ū) и ô (< ō). Возможность чередования i/ê; u/ô в одних и тех же словах с историческим маджгульным гласным.

2. Постепенный переход дифтонгов a͡y и a͡v (через ряд промежуточных форм), соответственно, в e͡y и o͡u либо o͡u/o͡u^{w}. Широкий диапазон колебаний в произношении слов с историческими a͡y и a͡v в результате чередования различных вариантов дифтонгов.

3. Колебание e (ɛ)/a (ä, ə) в исходе слов (с историческим -a).

4. Возможность перехода â > a, чему способствует неударная позиция гласного.

5. Редуцирующее воздействие r на соседний гласный, вызывающее либо резкое сокращение, либо полное выпадение звука.

6. Большая качественная и количественная неустойчивость как исторически кратких, так и долгих гласных, в силу чего отсутствие их противопоставления по признаку устойчивости-неустойчивости.

7. Выпадение в ряде широкоупотребительных слов интервокального d с появлением на стыке двух гласных вставного y либо с сокращением числа слогов в слове.

8. Возможность выпадения -m в личных окончаниях 1-го лица единственного и множественного числа различных глагольных форм.

В области морфологии:

9. Факультативность послелога (соответствующего литературному -râ) при определенном прямом объекте.

10. Возможность энклитического использования личных (= указательных) местоимений 3-го лица единственного и множественного числа.

11. Использование (в некоторых диалектах факультативное) префикса be- (в разных фонетических вариантах) в формах (помимо прочих) претерита, перфекта и преждепрошедшего времени.

12. Возможность участия постпозитивного форманта -ak в образовании основ настоящего времени глаголов «падать», «становиться; оставаться; останавливаться».

13. Возможность наращения форманта -ak (варианты -ay/-ey/-a/-e) к различным глаголам в повелительном наклонении.

14. Сохранение архаичного постпозитивного глагольного форманта -i/-ê, его факультативное присоединение к различным формам (в зависимости от диалекта).

15. Образование отрицательной формы предикативной связки от положительной как краткой, так и полной.

Примечания

1. Здесь и далее речь пойдет лишь о трудах, посвященных современному состоянию диалектов Хорасана персидско-дари-таджикского языкового массива. Работы, связанные с более ранними стадиями их развития (например: *Ivanow W.* Tabaqat of Ansari in the Old Language of Herat // Journal of the Royal Asiatic Society. 1923. Pt. 1. P. 1—34; Pt. 3. P. 338—382) либо не имеющие прямого отношения к говорам указанного выше массива (например ряд публикаций о диалектах хорасанских цыган и других малочисленных этнических групп), в данном обзоре не рассматриваются.

2. См.: *Иванов В. А.* Несколько образцов персидской народной поэзии // Зап. Вост. отд-ния Имп. Русского археологического о-ва. Т. XXIII. Пг., 1915. С. 33—60.

3. См.: Современный Иран: Справочник. М., 1957. С. 642. Ср. также карту Ирана, приложенную к русскому переводу «Экспедиции в Хорасан» Н. Ханыкова (М., 1973. С. 185).

4. См.: *Ivanow W.* Rustic poetry in the dialect of Khorasan // Journal and Proceedings, Asiatic Society of Bengal (New Series). 1925. Vol. XXI. № 3 (далее: [Ivanow, 1925]).

5. См.: *Ivanow W.* Some Poems in the Sabzawari Dialect // Journal and Proceedings... 1927. Part. 1. P. 1—41 (далее: (Ivanow, 1927].

6. См.: *Ivanow W.* Muhammadan childkilling Demons // Man: A monthly Record of anthropological Science Vol. XXVI, № 11. 1926. P. 195—199 (далее: [Ivanow, 1926]).

7. См.: *Ivanow W.* Persian as spoken in Birjand // Journal and Proceedings... 1928. Vol. XXIV, № 4.

8. См.: *Massé H.* Contes en Persan Populaire // Journal Asiatique. Recueil de Memoires et de notices relatifs aux études oriental publié par la Societe Asiatique. T. CCVI (1925). P. 71—157 (далее: [Massé, 1925]).

9. См.: *Zomorrodian R.* Le Système verbal du Persan parlé à Qâyen // Studia Iranica. 1974. T. 3, fasc. 1. P. 87—112 (далее: [Zomorrodian, 1974]).

10. См.: *Fikrat M. A.* Loghât-e zabân-e goftâri-ye Herât. Kabul, 1976.

11. См.: Farhadi. Safha-yê az fôlklôr-e Herât (Страница из гератского фольклора) // Folkore. Vol. 3, № 6. Kabul, 1976.

12. См.: Tarânahâ-ye kohsâr (Песни гор) / Сост. F. Faqiri. Kabul, 1974.

13. Говоры указанных местностей принадлежат к одному диалекту. См. определение диалекта ниже.

14. Ранее автором по этой теме опубликованы: Диалект современного дари района г. Герата (фонетика, морфология): Автореф. дис. ... канд. фил. наук. М., 1987; Характерные особенности фонетики и морфологии гератского диалекта современного дари Афганистана // Тезисы Четвертой всесоюзной школы молодых востоковедов. Т. 3: Язы-

кознание. М., 1986. С. 79—81; Об общих особенностях некоторых глагольных основ гератского диалекта дари и ряда персидских диалектов // ПП и ПИКНВ. Т. 20, ч. II. М., 1986. С. 63—66; Гласные гератского диалекта дари в количественном отношении // ПП и ПИКНВ. Т. 22, ч. II. М., 1989. С. 89—92; О происхождении одной местоименной энклитики в иранских диалектах // ПП и ПИКНВ. Т. 23, ч. II. М., 1990. С. 71—77. Подготовлена к публикации сказка на гератском диалекте с переводом и грамматическими комментариями в прошедшем редактирование сборнике «Афганистан. Страна и народ».

15. Ср.: *Фархади Р.* Разговорный фарси в Афганистане. М., 1974. С. 7.

16. Ср.: Там же.

17. Ср.: *Мейе А.* Сравнительный метод в историческом языкознании. М., 1954. С. 50.

18. *Расторгуева В. С.* Опыт классификации таджикских говоров // Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960. Т. II. С. 301. Ср. также: *Расторгуева В. С.* Опыт сравнительного изучения таджикских говоров. М., 1964. С. 157.

19. *Киселева Л. Н.* Язык дари Афганистана. М., 1985. С. 16.

20. *Пейсиков Л. С.* Тегеранский диалект. М., 1960. С. 6, 7.

21. *Пейсиков Л. С.* Тегеранский диалект; *Пахалина Т. Н.* К характеристике кабульского просторечия // Индийская и иранская филология. М., 1968; *Ефимов В. А.* О месте хазара в таджикском языковом массиве (на материале якаулангского диалекта) // Индийская и иранская филология. Вопросы диалектологии. М., 1971; *Киселева Л. Н.* Язык дари Афганистана. М., 1985; *Bogdanov L.* Stray notes on Kabuli Persian // Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. 26, № 1. Calcutta, 1930; *Farhadi A. R.* Persan parlé en Afghanistan. Grammaire du Kâboli Accompagne d'un recueil de quatrains populaires de la Region de Kâbol. Paris, 1955; *Фархади Р.* Разговорный фарси в Афганистане / Пер. с фр. Б. Я. Островского. М., 1974; *Lazard G.* Grammaire du Persan Contemporain. Paris, 1957; *Kieffer Ch. M.* Afghanistan. Languages // Encyclopaedia Iranica. Vol. 1, fasc. 5. P. 501—516 и др.

22. В народной поэзии на бирджендском диалекте оба слова рифмуются:

Mixâm berem ku halâli Zamzämä
tufang-ı män ku halâli Zamzämä

Хочу идти в горы, дорогая жена Замзама,
Где мое ружье, дорогая жена Замзама?
[Ivanow, 1928, p. 334]

23. Звук этот отличается от u сильным продвижением в сторону смешанного ряда.

24. В гератском диалекте варианты o͡u/o͡u^{w} данного дифтонга основные, ä͡u/ä͡w/a͡u встречаются лишь изредка.

25. В мешхедских текстах Массэ рассматриваемому дифтонгу соответствует a͡w/ô, что, по-видимому, объясняется не переходом дифтонга в монофтонг, а лишь спецификой транскрипции. Есть основания полагать, что знак ô здесь принят для обозначения o͡u, ср.: jälaw̄/jalô 'впереди', nô 'новый'; наряду с haw̄li 'двор', jaw̄ 'ячмень' и т. п. [Massé, 1925, p. 93, 85, 112].

26. Ср.: Yak kačale-yi bu, yak pusar-ı tâjıre-yi... I kačalä bä puser-ı tâjırä guf... Didän kı pusär-e kačalä ujâ kı nıšastä... pıser-e tâjıre ham nexâstä kı bıyân sär-e ġazâ. 'Жили-были некто лысый и сын торговца... Этот лысый сказал сыну торговца... Они увидели, что лысый сидит поодаль, сын торговца также не захотел подойти к еде' [Ivanow, 1928, p. 264—265].

27. Ср.: ...1 wax zänäkä miâd zän-e âġâ-ı u še '...в это время женщина приходит, чтобы стать женой ее отца' [Ivanow, 1928, p. 255]. Ср. также: ...guštun-e u bepäzän kı mâ buxurum kı gurdun-e me xub šä 'пусть приготовят в пищу ее (коровы. — *Ю. И.*) мясо, чтобы я съела и у меня вылечились почки' [Там же, с. 256].

28. Соответствует лит. перс. pâytâbä-äš-râ.

29. Стяжение: ičiz < hiččiz.

30. В гератском диалекте отмечен более передний вариант этого звука — [æ].

31. Явление это наблюдается нерегулярно и зависит от стиля речи, так, в народной поэзии Герата оно встречается редко.

32. Ср. противоположное явление при образовании композитов в гератском диалекте.

33. Согласно наблюдениям Л. С. Пейсикова, в современных иранских языках классификация гласных по признаку устойчивости-неустойчивости связана, в первую очередь, с наличием или отсутствием способности сохранять качественную ясность во всех позициях (*Пейсиков Л. С.* Тегеранский диалект. С. 21—22).

34. Подробнее см.: *Иоаннесян Ю. А.* Гласные гератского диалекта дари в количественном отношении // ПП и ПИКНВ. Т. 22, ч. II. М., 1989. С. 89—92.

35. См.: *Ефимов Б. А., Расторгуева В. С., Шарова Е. Н.* Персидский, таджикский, дари // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки. М., 1982. С. 25; *Пахалина Т. Н.* К характеристике кабульского просторечия // Индийская и иранская филология. М., 1964. С. 44—61.

36. Поскольку данный послелог наряду с артиклем и слитным местоимением принадлежит к грамматикализованным средствам актуализации существительного, мы рассматриваем его в разделе морфологии.

37. Подробнее об этом см.: *Иоаннесян Ю. А.* О происхождении одной местоименной энклитики в иранских диалектах // ПП и ПИКНВ. Т. 23, ч. II. М., 1990. С. 71—77.

38. Ср.: [Massé, 1925, p. 75]; [Ivanow, 1928, c. 252].

39. В отличие от следующего примера в записи В. Иванова без дефиса: ...sär i...

40. Ср.: [Zomorrodian, 1974, p. 98].

41. Здесь и далее ^{m}/m в формах 2-го и 3-го лица (иногда в виде легкого призвука) носит вторичный характер и связан с тенденцией к наращению носовых в открытом конечном слоге (в данном случае образовавшемся в результате выпадения -n).

42. Ivanow, 1925, p. 252.

43. Эти окончания следует отличать от внешне совпавших с -еу южно-хорасанских окончаний 2-го лица множественного числа, общих для всех наклонений, образовавшихся, по-нашему мнению, из -ên (если исключить возможную в некоторых случаях контаминацию форм единственного и множественного числа), в силу чего последние правильнее было бы транскрибировать -êy. Ср.: [Ivanow, 1928, p. 253; Zomorrodian, 1974, p. 97].

44. *Пахалина Т. Н.* Указ. соч. С. 53.

45. *Грюнберг А. Л.* Систанский диалект в Серахсе // Краткие сообщения Института народов Азии. 1963. Т. 67. С. 79; *Lazard G.* Morphologie du verbe dans le parler Persan du Sistan // Studia Iranica, 1974. Т. 3, fasc. I. P. 67.

46. Ivanow, 1925, p. 252; 1928, p. 253; 1923, p. 348—350.

47. Ср.: *Lazard G.* La Langue des plus anciens monuments de la Prose Persane. Paris, 1963. P. 327—338.

48. К а а ч и, к у м а ш — разные виды лепешек, ср.: [Ivanow, 1928, p. 270].

48. Ср. также поэтические примеры из района Герата в сборнике фольклора:
ترانه های کهسار، ج. ۱ ،. به اهتمام ف. فقیری. کابل ۱۳۵۲ . ص.۳۷

50. Подробнее об этом глаголе и его возможном происхождении см.: *Иоаннесян Ю. С.* Об общих особенностях некоторых глагольных основ гератского диалекта дари и ряда персидских диалектов // ПП и ПИКНВ. Т. 20, ч. II. М., 1986. С. 63—66.

51. Этот глагол представляет собой каузатив от ǰästa(n) 'бежать', ср.: кайен. beǰastom 'я убежал' и т. п. [Zomorrodian, 1974, с. 92], гер. beǰim 'бежим' и т. п.

52. О нем и его возможных этимологиях см.: *Оранский И. М.* Тадж. kati/qati — осет. (диг.) хäссä // Иранское языкознание (к 75-летию проф. В. И. Абаева). М., 1976. С. 148—159.

Hermann Kreutzmann

SPRACHDIFFERENZIERUNG IN OST-HINDUKUSCH UND KARAKORUM*

Einführung

Pakistan existiert in seinen jetzigen Grenzen und seiner sozio-politischen Konstellation weniger als ein halbes Jahrhundert. Dieser vergleichsweise junge Staat ist aus einer kommunalistischen Bewegung auf konfessioneller Grundlage hervorgegangen. Eine Vielzahl von Untersuchungen haben eine ethno-linguistische Segregation Pakistans konstatiert und die Relevanz regionalistisch definierter Majoritäts- und Minoritätsgruppen herausgestellt. Daran anknüpfend soll die Frage nach der Bedeutung differenzierender Gruppenmerkmale in der Gegenwart aufgegriffen werden.

Der Prozeß der Nationenbildung ist von diesen Ausgangsvariablen nachhaltig bestimmt worden. Sozio-ökonomisch bestimmte Verteilungskonflikte werden bis in die Gegenwart von Quotenregelungen für Provinzen und für einzelne ethno-linguistische Gruppen dominiert. Die direkt von Islamabad aus verwalteten und vergleichsweise gering bevölkerten Hochgebirgsregionen sind von diesen Maßnahmen ausgenommen, da ihnen der Provinzstatus bis heute vorenthalten wurde. Es stellt sich weiter die Frage, ob diese Gebiete aufgrund ihrer einheitlichen Struktur und ihrer geringen quantitativ-demographischen Bedeutung von diesen Konflikten verschont blieben?

Gegenwärtig zu beobachtende Konfliktmuster in der pakistanischen Peripherie sind einerseits als Reflex auf staatliche Interventionen bzw.

---

* Dieser Beitrag basiert auf Untersuchungen, die im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Schwerpunktprogramms «Kulturraum Karakorum» in den Jahren 1990 und 1991 durchgeführt wurden. Die kartographischen Ergebnisse wurden in der Zeitschrift «Erdkunde» (49 (2), 1995) publiziert. Auf den begleitenden Ausführungen fußt dieser Aufsatz. Den Abdruck der Abbildung zur Siedlungsentwicklung in Ishkoman erlaubte dankenswerterweise der Justus Perthes Verlag Gotha, in dessen Zeitschrift «Petermanns Geographische Mitteilungen» Band 138 (6), S. 349 eine englischsprachige Variante erschien. Die Klärung linguistischer Fragen verdankt der Autor den Ratschlägen von Prof. Dr. Georg Buddruss (Mainz) und Prof. Dr. Alexander L. Grünberg (St. Petersburg). Ungenauigkeiten gehen jedoch allein zu Lasten des Autors.

Ausgrenzung und andererseits als Intergruppenauseinandersetzungen zu deuten. Hier soll zunächst versucht werden, einzelne Konfliktlinien aufzuzeigen und Hintergrundmaterial für die Gruppenkonstellationen zu liefern.

Minderheitenkonstellationen in Pakistan

Der Erhalt von distinkten Gruppenmerkmalen, wie Sprache, Religion, eigenen materiellen und oralen Traditionen, bilden Kernpunkte sozialwissenschaftlicher Definitionen von Minderheiten. Beispielsweise umschreibt ROSE (1969: 701) in althergebrachter Diktion als Minderheiten «...besondere Rassen-, Kultur-, Religions- oder Nationalitätengruppen, die, inmitten anderer Gruppen lebend, doch nicht voll teilhaben an der allgemeinen Kultur, der sie als Teil angehören. Eine nationale Minderheit hat fast immer ihre eigenen *Traditionen* und manchmal auch eine besondere *Religion* oder *Sprache*». (Hervorhebungen von Verf.). Aus der Sicht von BRETON (1991: 29) fällt in diesem Zusammenhang der Muttersprache eine besondere Funktion zu. Selbst wenn die Muttersprache später aufgegeben oder durch andere Idiome ergänzt würde, sei sie prägend für die «Weltanschauung» des Individuums und stelle daher ein Persönlichkeitsmerkmal dar. Diese die Unverbrüchlichkeit von Charaktereigenschaften herausstellende Sichtweise wird dann problematisch, wenn verschiedene, nicht notwendigerweise kongruente Faktoren wie Sprache, Religion, Tradition etc. als Gruppenkonstituenden herangezogen werden. Unter stärkerer Betonung gruppenformatorischer Aspekte typologisiert HECKMANN (1992, 64) in seiner Soziologie inter-ethnischer Beziehungen unter aktuellen Konfliktbedingungen:

«Regionale Minderheiten sind Bevölkerungsgruppen in modernen Nationalstaaten, deren gegenüber dem Staatsvolk abweichende & ethnische Identität historisch überkommen ist oder die sich in regionalistischen Bewegungen durch einen historischen Bezug auf vor-nationalstaatliche Verhältnisse kulturell und politisch formieren; politische Forderungen regionaler Minderheiten tendieren zu politischer und kultureller Autonomie innerhalb des Nationalstaats».

Die pakistanische Verfassung gewährleistet in ihrer Präambel und in Artikel 36 den Schutz von Minderheiten. Ihnen wird eine gleichberechtigte Repräsentanz in staatlichen Institutionen zugebilligt.[1] Nach Auslegung dieses Grundsatzes werden als Minoritäten alle nicht-muslimischen Gemeinschaften in Pakistan verstanden. Der letzte landesweit durchgeführte Zensus von 1981 ergab einen Anteil von 3,3% der Bevölkerung, die Minderheiten zugerechnet wurden. Diese Klassenbildung läßt sich zumindest teilweise aus der Entstehungsgeschichte Pakistans begründen. Das «Land der Reinen» sollte unter dem Mantel des säkularen Staates eine Heimstatt für die überwiegende Mehrheit der Muslime des indischen Subkontinents anbieten. Die Dichotomie in muslimische und nichtmuslimische Wir- bzw. Sie-Gruppen ist eine Folge davon. Der Persönlichkeitsschutz soll davon dennoch nicht betroffen sein. Allen auf dem Staatsterritorium lebenden Individuen garantiert die Verfassung das Recht auf freie Religionsausübung.

Die obige Minderheiten-Definition bedeutet zunächst einmal für die Bergregionen in den Northern Areas, daß lediglich 0,2% der Einwohnerschaft als Minderheiten aufzufassen sind. Diese Feststellung beruht auf der Tatsache, daß die überwiegende Mehrheit der Bürger sich zur Gemeinschaft der Muslime (*umma*)[2] zählt. Der jüngste Bevölkerungszensus aus dem Jahre 1981 weist bei einer Gesamtbevölkerung der Northern Areas von 574 543 Personen 573 561 Muslime (= 99,8%), 218 Ahmadi, 728 Christen und 36 Mitglieder anderer Glaubensgemeinschaften aus.[3] Bei einer Gesamtbevölkerung von 270 000 Einwohnern in Chitral (*Provincially Administered Tribal Area* in N.W.F.P.) beträgt der Anteil der überwiegend nicht-muslimischen Kalasha 4000 Personen (1,5%). Nach unterschiedlichen Schätzungen wurde bislang ein Anteil von ein Drittel bis zur Hälfte der Kalasha islamisiert.

Legt man diese Begriffsbestimmung zugrunde, siedeln in den Berggebieten Pakistans kaum Minderheitengruppen. Diese Beobachtung läßt jedoch kaum den Schluß zu, daß es im Falle der Hindukusch- und Karakorumtalschaften eine homogene Bevölkerungszusammensetzung anzutreffen ist. Im Untersuchungsgebiet läßt sich eine extreme Aufsplitterung der Bevölkerung nach sprachlichen und konfessionellen Gesichtspunkten nachweisen. In der Konfliktforschung erhält die statistische Klassenbildung auf Grundlage der angeführten Kriterien erst dann ihre Relevanz, wenn diese in Sozialgruppenprozessen eine tragende Funktion innehaben und zur Formation strategischer Gruppen beitragen. Unter dieser Prämisse richten sich die nachfolgenden Ausführungen auf eine Erhellung dieses Sachverhalts.

Konfessionelle Differenzierung und Sprachsituation in Pakistan

Betrachtet man die regionalen Unterschiede der Verbreitung konfessioneller Gruppen in Pakistan, so fällt eine Aufsplitterung der muslimischen Bevölkerung in Mitglieder unterschiedlicher islamischer Glaubensrichtungen auf. Dabei läßt sich aufgrund dieses einen Kriteriums ein Gegensatz zwischen Tiefland und Hochland ausmachen. Die dominant schiitisch geprägten Berggebiete nehmen eine Sonderstellung[4] ein und heben sich deutlich von den Tieflandsregionen ab, deren Einwohner überwiegend der sunnitischen Richtung folgen. Letzteres gilt nicht nur für die extramontanen pakistanischen Provinzen (Punjab, Sind, North-West Frontier Province (N.W.F.P.), Baluchistan) sondern auch für die vergleichbaren Räume der nördlich angrenzenden Nachbarländer (Xinjiang/ China, Afghanistan). In den direkt an Pakistan angrenzenden Hochgebirgsregionen von Badakhshan (Afghanistan und Tadschikistan) sowie im Autonomen Tadschikischen Kreis Taxkorgan (Xinjiang/China) überwiegen ismailitische (Siebener-Shia) Gruppierungen, während jeweils auf der übergeordneten Provinzebene sunnitische Majoritätsbevölkerungen dominieren.

Ein gleichfalls heterogenes Bild ergibt sich bei Betrachtung der Sprachgruppen Pakistans (Tab. 1). Der Bevölkerungszensus verwendet zur Erhebung der im Haushalt gesprochenen Sprachen[5] einen Merkmalskatalog der acht Sprachen, die als nationale Idiome Pakistans mit der größten

Sprecherzahl verstanden werden. Für die Provinzen Punjab, Sind und N.W.F.P. ergeben sich unterschiedliche Majoritätssprachen: Punjabi, Sindhi bzw. Pashto[6] werden jeweils von mehr als der Hälfte der Provinzeinwohner als Muttersprache genannt. In Baluchistan teilen sich zwei Sprachen (Baluchi und Pashto) diese Position. Die Sonderstellung Baluchistans hängt mit der kolonialzeitlichen Behandlung der Grenzprovinzen zusammen, die nach militärstrategischen überlegungen konzipiert wurden: Prinzipiell bestehen auch hier territorial definierte Schwerpunktgebiete beider Sprachgruppen. Pashto dominiert in den Nachbarregionen zur N.W.F.P., während das Verbreitungsgebiet des Baluchi südlich anschließt. Zwei der Hauptforderungen in der Auseinandersetzung zwischen Baluchi-Nationalisten und der pakistanischen Zentralregierung sind die Anerkennung von vier pakistanischen «Nationalitäten» — Punjabi, Paschtunen, Sindhi und Baluchi - sowie die Neugliederung der Provinzen nach ethno-linguistischen Prinzipien.[7] Die Nationalsprache Urdu, die parallel zum bislang dominanten Englisch als Verwaltungssprache eingeführt werden soll (Artikel 251 der Verfassung; Government of Pakistan 1990b: 182), weist in der Provinz Sind einen Sprecheranteil von mehr als ein Fünftel der Bevölkerung auf. Von den Mohajir, die nach der Teilung des Subkontinents als muslimische Flüchtlinge aus Indien einwanderten, wurde Urdu als Hauptsprache mitgebracht.[8] Seither ist sie räumlich auf Karachi und Hyderabad konzentriert und die *lingua franca* der dortigen städtischen Bevölkerung. Im seit mehr als einer Dekade schwelenden Sind-Konflikt beanspruchen die Mohajir ihrerseits die Anerkennung als fünfte Nationalität und fordern bei der Vergabe von Beamtenposten des höheren Dienstes ihre vermehrte Berücksichtigung im landesüblichen Quotierungssystem (vgl. ALAVI 1991: 177; KENNEDY 1984).

Von diesem Muster weicht die Sprachenkomposition für die Northern Areas und Chitral erheblich ab. Lediglich 3-5% der Haushalte sprechen nationale Idiome, während sich alle Informationen über die sprachliche Differenzierung in der Restmenge von 97 bzw. 95% verbergen (vgl. Tab. 1). In dieser Kategorie werden eine zunächst nicht erkennbare Zahl von regional und lokal bedeutenden Sprachen rubriziert. Ausgehend von dieser Tatsache erfordert die weitere Beschäftigung mit der Sprachsituation zunächst eine Klärung der diachronen und synchronen Entwicklung.

Forschungsstand und kartographische Umsetzungen

Frühe Erkenntnisse zu den Sprachen des Untersuchungsgebietes, die über den kompilatorischen Versuch des Linguistic Survey of India (GRIERSON 1919, 1928) und die Shina-Grammatik von BAILEY (1924) hinausgehen, sammelten der britische Kolonialbeamte D. L. R. LORIMER (1935-1938, 1939, 1958) und der Sprachforscher G. MORGENSTIERNE (1932, 1938, 1974). Einen Abriß der linguistischen Erforschung geben BUDDRUSS (1985, 1993), EDELMAN (1983), FUSSMAN (1972), GRÜNBERG (1971, 1980, 1992) und SCHMIDT (1981). Spezialuntersuchungen zum Wakhi, Shina, Khowar, Domaaki und Maiyr legten BUDDRUSS (1959, 1974, 1982, 1983, 1984, 1987), GRÜNBERG &

STEBLIN-KAMENSKY (1976) und NAMUS (1961) vor. Auf die besondere Stellung des Burushaski verwiesen BERGER (1960, 1985), LORIMER (1937), TIKKANEN (1988) und ZARUBIN (1927). BERGER (1974) und TIFFOU & PESOT (1989) legten Monographien zum Yasin-Burushaski vor. Bezüglich tibetischer Sprachen seien stellvertretend die Untersuchungen von BIELMEIER (1985, 1995), LOBSANG (1995), READ (1934) und SAGASTER (1993) zum Balti angeführt. BAUER (1995) präsentierte erste Erkenntnisse zu verschiedenen Gruppen von Pashto-Sprechern in Nordpakistan. Eine mehrbändige soziolinguistische Untersuchung zu den Sprachen Nordpakistans erschien kürzlich unter der Herausgeberschaft von O'LEARY (1992). Einen überblick über die ethnischen Gruppen gibt JETTMAR (1960, 1961, 1975, 1977, 1989).

Eine systematische Erfassung der Sprachsituation in den Talschaften der nördlichen Gebirgskette steht bislang aus. Untersuchungen in Teilgebieten bzw. zu einzelnen Sprachen geben Hinweise auf die Komplexität des Gegenstandes. Frühe Versuche einer übergreifenden Klassifikation nach dominanten Sprach- und Religionsgruppen liegen für den östlichen Bereich des Untersuchungsgebietes vor. Unter dem Titel «Religioni nell'alto Bacino dell'Indo e regioni adiacenti» veröffentlichte Giotto DAINELLI (1925, Serie II, Vol. 9: Tav. IV) als Ergebnis der De Filippi-Expedition von 1913-14 eine übersichtskarte im Maßstab 1 : 3 Mio., in der er die vier muslimischen Hauptrichtungen unterscheidet. Für das hier behandelte Untersuchungsgebiet ist eine weitere Karte wichtig, die als «Distribuzione delle genti» (Maßstab 1 : 1 Mio.; ebd., Serie II, Vol. 8: Tav. 3) betitelt die Region Baltistan abdeckt und Darden, Brokpa und Balti als «Stämme» berücksichtigt. Über den afghanischen Hindukusch liegt eine mehrfach publizierte, auf den Erkenntnissen von MORGENSTIERNE beruhende Verbreitungskarte der dominanten Sprachen aus dem Jahre 1971 vor (EDELBERG 1974; EDELBERG & JONES 1979; JETTMAR 1975). Alexander L. GRÜNBERG (1971) veröffentlichte im gleichen Jahr eine Sprachenkarte zu den Idiomen Nuristans. In einer späteren Abhandlung zum Kati (GRÜNBERG 1980: 27) legte er eine Sprachenkarte vor, die Nuristan und Chitral abdeckte. NAMUS (1961: 78) illustrierte seine Shina-Arbeit mit einer Verbreitungskarte dieser Sprache (Maßstab 1 : 1 Mio.). Alle diese und weitere Darstellungen beruhen auf Gebietsklassifikationen mit i.w. einem dominanten Merkmal, daher fehlt die Feinstruktur der Differenzierung, die erst das komplexe Siedlungs- und interethnische Beziehungsmuster in seiner räumlichen Dimension hervortreten läßt.

Da über diesen Sachverhalt keine vergleichbaren Informationen bzw. Statistiken vorliegen, sollen im folgenden Ergebnisse eigener Untersuchungen im Hindukusch und Karakorum präsentiert werden.

Sprachenvielfalt in Ost-Hindukusch und Karakorum

Ein differenziertes Bild der Konfessions- und Sprachgruppenverteilung im Karakorum und Ost-Hindukusch läßt sich auf der Grundlage von Erhebungen in fast 500 Dörfern mit einer Bevölkerung von ungefähr 550 000 Einwohnern zeichnen.[9] Im Ost-Karakorum dominieren mit der

Hauptsprache des Balti tibetische Einflüsse, die hier an ihre westliche Grenzen stoßen. Indische Sprachen des Nordwest-Prakrit herrschen im zentralen und westlichen Bereich vor. Dazu bleiben die Inseln der isolierten Sprachen des Yasin-, Hunza- und Nager-Burushaski zu erwähnen, während altaische und iranische Sprachen lediglich im nördlichen Grenzgebiet zu Afghanistan und China auftreten.

Mehr als fünfundzwanzig Sprachen aus vier verschiedenen Sprachfamilien (Tab. 2) lassen sich im Hindukusch-Karakorum-Gebiet nachweisen. Innerhalb dieser räumlichen Einheit werden die Schwerpunktbildungen einzelner Idiome nachvollziehbar. Über die differenzierten Verteilungsmuster auf Dorf-, Weiler- und bis hinunter zur Haushaltsebene mit komplexen Partikularstrukturen lassen sich in einer solchen qualitativen Darstellung keine Aussagen machen. Diese Aggregationsebene erschließt jedoch den Zugang zu den Ausbreitungsrichtungen und Verdrängungsprozessen, die in unterschiedlichen historischen Phasen zu dem gegenwärtigen Erscheinungsbild beigetragen haben.

Bezüglich Herkunft und Einwanderungsgeschichte lassen sich vier verschiedene Gruppen unterscheiden:

— *Autochthone Sprachen in kompakten Verbreitungsgebieten:* In diese Kategorie fallen die isolierten Sprachen des Burushaski, das allein in dieser Hochgebirgsregion angetroffen wird und mit keiner der bekannten Sprachfamilien zu verknüpfen ist. Karl Jettmar hat die Erkenntnisse über die einzelnen Sprachgruppen zusammengefaßt: «Schon die heutige Beschränkung des Burushaski auf die Täler Yasin und Hunza läßt vermuten, daß es früher auch im (verbindenden) Gilgit-Tal gesprochen wurde und erst vom Shina verdrängt und überlagert worden ist.» (JETTMAR 1975: 190). «There is evidence suggesting that this other group [the Burusho] goes back to an antecedent stratum of immigrants or even to the original inhabitants.» [10] Innerhalb der Gruppe der autochthonen Sprachen nehmen die Nuristan-Sprachen des Hindukusch eine prominente Stellung ein. Darüber hinaus zählt im Untersuchungsgebiet zu dieser Gruppe das Balti, das zusammen mit Purik und Ladakhi den westlichen Exponenten eines archaischen Dialekts der in Hochasien über ein weites Areal ausgedehnten tibetischen Sprachen bildet (LOBSANG 1995). Eine Expansion bzw. Kontraktion oder Verlagerung der Verbreitungsgebiete läßt sich im Zusammenhang mit Migrationsprozessen und anhand von Toponym-Inkongruenzen (JETTMAR 1975: 190) belegen.

— *Indische Sprachen früher Zuwanderer:* Ein über mehrere Jahrhunderte andauernder und bislang nur bruchstückhaft aus oralen Traditionen und linguistischen Analysen belegter Prozeß der Einwanderung von Prakrit-Sprechern förderte offensichtlich eine Verdrängung autochthoner Gruppen. In der Folgezeit dieser wahrscheinlich vor einem Millenium erfolgten Einwanderung nahmen die Vorfahren der heutigen Shina- und Khowar-Sprecher das untere Siedlungsstockwerk in den Talschaften des westlichen Karakorum ein, unter denen Gilgit möglicherweise schon früh eine zentrale Funktion innehatte (JETTMAR 1977: 432—433). Parallel dazu wanderten Dom als Handwerker und Musiker in die Hochgebirgszone ein (SCHMID 1993).

— *Vertreter ost-iranischer und altaischer Sprachen als späte Zuwanderer und Flüchtlinge:* In den vergangenen zwei Jahrhunderten setzte eine Einwanderung von Gruppen unterschiedlicher Größe und regionaler Herkunft ein. Sie kultivierten in den oberen Siedlungsstockwerken des Hindukusch-Karakorum zuvor ausschließlich weidewirtschaftlich genutztes Land und erschlossen peripher gelegene Räume für eine permanente Besiedlung. Die aus Badakhshan eingewanderten, iranischsprachigen Wakhi, Munji und Madaghlashti trugen somit ebenso zu einer Verdichtung des Siedlungsnetzes bei wie turksprachige Flüchtlingsgruppen der Uiguren und Kirgisen, die aus dem Norden kommend dort vorwiegend in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Aufnahme fanden (KREUTZMANN 1996).

— *Verdrängung von Gujri-Sprechern aus dem Indus-Tiefland:* Nomadische Gruppen der Gujur verlagerten ihre Weidegebiete aus dem Süden in das Hochgebirge, nachdem ihre Ressourcenbasis infolge kolonialzeitlicher Erschließungsmaßnahmen durch Bewässerungsprojekte im Punjab nachhaltig eingeschränkt worden war (FAUTZ 1963: 45). Teilweise wurden diese Gujur in den Hochgebirgstälern der Northern Areas und in Chitral seßhaft.[11] Eine vom Berichterstatter in Ishkoman aufgenommene Variante der Gujur-Herkunftsgeschichte bezieht sich auf kriegerische Auseinandersetzungen eines Syed Ismail Shaheed, der um 1840 einer Sikh-Armee Ranjit Singhs im Kampf um Balakot unterlegen war. In der Folge zerstreute sich seine Anhängerschaft und suchte Zuflucht in den Bergregionen. So sollen die Gujur zunächst nach Chilas und Gilgit gekommen sein, in spätereren Jahren erschlossen sie neue Weidegebiete in Nebentälern wie beispielsweise Ishkoman.[12]

Zwei weitere Gruppen sollten in diesem Zusammenhang ebenfalls angesprochen werden, da sie zur Diversifizierung des Verbreitungsmusters besonders in jüngster Zeit beigetragen haben:

— *Intra-montane Migranten:* Neben der bisher aufgeführten extramontanen bzw. extra-territorialen Zuwanderung sind darüber hinaus Bevölkerungsverlagerungen durch intra-montane Migrationen zu verzeichnen. älteren Ursprungs sind solche Wanderungen, die zwecks Agrarkolonisation bislang unerschlossener Gebiete bzw. zur Meliorisierung günstig zu erwerbenden Kulturlandes vorgenommen werden. In jüngerer Zeit kommen auch Formen der Abwanderung in die Verwaltungszentren Nordpakistans hinzu, die sowohl eine beschäftigungspolitische als auch eine kommerzielle Attraktivität ausstrahlen.

— *Temporärer Bevölkerungsaustausch zwischen Hochland und Tiefland als Folge von Arbeitsmigration*: Die Quote der *down country*-Sprachen (Urdu, Punjabi, Pashto) wird allein in den städtischen Siedlungen der Northern Areas mit einem Anteil von fast 15% der Haushalte signifikant, wo Vertreter dieser Gruppen saisonal bzw. temporär Beschäftigung finden. Insgesamt geben nur 2-4% der Gesamtbevölkerung in den nördlichen Distrikten (vgl. Tab. 1) diese als Muttersprache an. Berücksichtigt man zusätzlich den geringen Anteil permanenter Abwanderer aus dem Hochgebirge, so unterstreicht dieser Sachverhalt den eigenständigen Charakter dieser Sprachregion. Der relativ geringe Bevölkerungsaustausch zwischen Gebirge und Vorland beschränkt sich noch i. w. auf zeitweilige

Arbeitsmigration. Sowohl bei den Vertretern der nationalen Idiome in den Northern Areas als auch bei den bergbäuerlichen Abwanderern handelt es sich i. w. um temporäre Migranten, deren Abwesenheit von Familie und Haushalt ein Arbeitsleben von bis zu 25 Jahren betragen kann. Alljährliche Besuche sind jedoch die Regel. Personen aus *down country* nehmen Tätigkeiten in Armee, Verwaltung und Handel in den administrativen und kommerziellen Zentren der Northern Areas wahr, während Migranten aus dem Gebirge in erster Linie zu Bildungszwecken und/oder zur Beschäftigungssuche die großen Städte und Garnisonen Pakistans und vor allem Karachi aufsuchen.

Das qualitative Raster der Zuordnung spiegelt die Vielfalt der Sprachgruppen und ihre besiedlungsgeschichtliche Unterscheidung wider. Im Kernbereich des Untersuchungsgebietes lassen sich diachrone Vergleiche anstellen. Wie zu erwarten war, haben sich seit der Unabhängigkeit die wesentlichen Merkmale der Sprachgruppenzusammensetzung nicht verändert. Die Anteile der Hauptsprachen blieben im großen und ganzen gleich. Am Rande sei erwähnt, daß sich in diesem Zeitraum die Gebirgsbevölkerung bei einem durchschnittlichen Wachstum von 2,8% pro Jahr verdreifacht hat.

Vergleicht man nun die quantitative Sprachgruppenkomposition zwischen einzelnen Verwaltungsgebieten Anfang der 90er Jahre (Tab. 3), so lassen sich regionale Schwerpunktgebiete einzelner Sprachen ausgliedern. In Nordpakistan kristallisieren sich vier Hauptsprachen heraus: Chitral wird eindeutig von Khowar dominiert; in den westlichen übergangsbereichen zu den Northern Areas spielt Khowar regional eine wichtige Rolle im Ghizer-Distrikt (Gupis, Ishkoman und Yasin). Eine regionale Dominanz läßt sich auch für Balti ausmachen, das zwar auf den Ghanche- und den Skardu-Distrikt beschränkt bleibt, jedoch ebenso wie das Khowar mehr als eine viertel Million Einwohner Nordpakistans beherrschen. An dritter Stelle folgt Shina, das mehr als ein Viertel der Sprecher (> 150 000 Personen) repräsentiert und einen zentralen, tieferliegenden Bereich zwischen Baltistan und Ghizer einnimmt. Immerhin noch mehr als 90 000 Sprecher geben Burushaski als ihre Muttersprache an. Hier treten die Sprachinseln von Yasin, Hunza und Nager sowie die Migrantengemeinden im urbanen Einzugsbereich von Gilgit deutlich hervor.

Neben diesen Hauptsprachen nehmen kleinräumig bedeutende Sprachen wie Wakhi (Hunza und Ishkoman) und Gujri (Ishkoman) eine untergeordnete Stellung ein. Ihre Sprecherzahlen sind um mehr als einen Faktor zehn niedriger als die der nächst größeren Gruppe. Die Sprecherzahlen von Domaaki, Uigur, Kohistani und Pashto, die in den Northern Areas zwischen 1000 und 1700 liegen, reflektieren einerseits die regionale Sonderstellung dieser Gruppen, zum anderen hängt diese statistische Randposition entscheidend vom Zuschnitt des Untersuchungsgebietes ab, das auf der Basis administrativer Einheiten ausgewählt wurde.

Differenziertere Verteilungsmuster erschließen sich jedoch erst in einer großmaßstäblichen Betrachtung einzelner Regionen. Anhand von zwei Beispielen aus dem ländlichen und städtischen Raum wird exemplifi-

ziert, wie sich regionale und lokale Unterschiede der Sprachgruppenkomposition räumlich abbilden.

Migration als differenzierendes Moment der Sprachgruppen in Ishkoman

Das Ishkoman-Tal, im übergang von Karakorum zu Hindukusch bzw. Hindu Raj gelegen, repräsentiert eine der nördlichen, zum Gilgit-Fluß entwässernden Talschaften. Regionalpolitisch ist Ishkoman den mächtigen Nachbarn Hunza im Osten und Yasin im Westen zwischengeschaltet, im Norden grenzt es an den afghanisch kontrollierten Teil des Wakhan. Ohne eine bedeutende Geschichte als unabhängiges Territorialgebilde stellte dieses Tal im 19. Jh. eine Pufferzone zwischen den genannten Fürstentümern dar und war über Yasin an den Mehtar von Chitral gebunden. Umweltkatastrophen, kriegerische Auseinandersetzungen und Epidemien hatten dazu geführt, daß um 1878, als John Biddulph das Tal aufsuchte, die Bevölkerungsgröße des Ishkoman-Tales auf einem Tiefstand angelangt war:

«The Karoomber [= Ishkoman] Valley, which contains the ruins of several large villages, now supports only 300 souls. The former inhabitants are said to have been exposed to constant forays from the Wakhis and Sirikolis, but the wars of the Yassin rulers since the beginning of the century have been the most powerful agent in depopulating the country. The security given to the inhabitants in one way has been accompanied by a fresh source of danger to them in another. More than once the glacier has temporarily dammed up the stream until sufficient water has accumulated to burst the barrier and carry destruction to the valley below». [13]

Seither hat diese Talschaft ein stetiges Bevölkerungswachstum aufzuweisen mit Zuwachsraten, die während des 20. Jhs. jährliche Durchschnittswerte von 3,2% erreichten. Diese weit über den Wachstumsraten des Untersuchungsgebietes (1,2%) liegenden Werte führten zu einer Steigerung der Einwohnerzahlen auf heute mehr als 17 000 Personen. Die Rekonstruktion des Besiedlungsprozesses erfolgte sowohl durch Befragungen zur Expansion des Bewässerungssystems im Tal in Verbindung mit Siedlungsneugründungen als auch durch die Auswertung kolonialzeitlicher Zensus-Angaben und Quellen der Lokal- und Regionalverwaltung. [14]

Die im namengebenden Dorf Ishkoman ansässige Bevölkerung leitet ihren Ursprung aus Darel und Yasin her und bezeichnet sich heute als Shina-sprachig. Durch die Einwanderung von Siedlern aus benachbarten Regionen gelangten Mitglieder weiterer Sprachgruppen nach Ishkoman. Den mittleren Talabschnitt um Pakora, Dain und Chatorkhand erschlossen Khowar-sprechende Saiyid-Familien aus Ghizer, Turkho und Laspur (Chitral). Bei der Urbarmachung versicherten sie sich der tatkräftigen Unterstützung angeheuerter Arbeitskräfte aus Tangir und Darel. Im Gefolge des 1883 aus Wakhan geflüchteten Mir Ali Mardan Shah fanden Wakhi-Siedler Aufnahme in Ishkoman. [15] Sie ließen sich im nordwestlichen Karambar nieder. Die Gesamtbevölkerung in Ishkoman setzte sich im Jahre 1906 i.w. aus drei Sprachgruppen zusammen: 390 Kho (32%), 377 Shina-Sprecher (31%) und 453 Wakhi (37%), die räumlich konzentriert siedelten.

Wakhi dominierten das Karambar-Tal, Shina-Sprecher den Oberlauf des Ishkoman-Flusses sowie beide Ufer des an Punial angrenzenden südlichen Abschnittes, während das Kho-Siedlungsgebiet mit den Dörfern Dain, Chatorkhand und Pakora dazwischen geschaltet war. Alle Siedler standen in unterschiedlichen Abhängigkeitsbeziehungen zum 1896 von der britisch-kaschmirischen Kolonialverwaltung als Gouverneur eingesetzten Ali Mardan Shah. Nach seinem Tod sank der Anteil der Wakhi bis zum Jahre 1931 auf 23,7% der Einwohnerschaft, der Anteil der Shina-Sprecher stabilisierte sich bei 30,4%, während die Kho 45,9% der Bevölkerung von mittlerweile 2985 Personen ausmachten. [16]

In der Folgezeit wuchs die Bevölkerung des Ishkoman-Tales überproportional stark. Diese Zunahme läßt sich nur teilweise aus der öffnung der Schere zwischen Fertilität und Mortalität erklären, die Restmege ist migrationsbedingt. Zunächst hielt der Zustrom von Siedlern aus den drei Hauptgruppen an. Darüber hinaus siedelten sich Mitglieder weiterer Sprachgruppen an. Gujur waren ursprünglich für temporäre Hüteaufgaben auf den Ländereien von Saiyid-Familien angeheuert worden, erwirkten jedoch in der Folgezeit das Recht auf dauerhafte Weidenutzung in Asumbar. Dort setzte ein Prozeß der Sedentarisierung in permanenten Wintersiedlungen ein. Seit den 30er Jahren haben Gujur auch Weiderechte und Boden in Karambar erwerben können, ein bis in die Gegenwart anhaltender Prozeß. Burusho-Siedler aus Hunza erstanden zu günstigen Konditionen in Bar Jangal kultivierbares Land, das mittlerweile schon in der zweiten Generation bearbeitet wird. Nach Schließung der chinesischen Grenze 1951 ließen sich gestrandete uigurische Flüchtlinge aus Xinjiang hier nieder. Paschtunische Wanderhändler aus Bajaur suchten Ishkoman zunächst episodisch auf. Der erste paschtunische Laden wurde 1963 in Imit eröffnet, bis 1975 erhöhte sich ihre Zahl auf vier Geschäfte. Auch gegenwärtig dominieren diese Entrepreneurs den lokalen Handel. Mit der Verlagerung des Verwaltungszentrums der Talschaft von Imit nach Chatorkhand (1972) erlangte der dortige Bazar eine größere Bedeutung. Mehrere paschtunische Händler sind seither dort präsent. Kirgisische Nomaden aus dem afghanischen Pamir fanden ein temporäres Exil (1978—1982) in Ishkoman. Im Zuge ihrer Verlagerung in die Türkei verließen alle Mitglieder dieser Flüchtlingsgruppe das Tal. [17]

Das gegenwärtige Siedlungsbild vermittelt eine fortschreitende ethno-linguistische Differenzierung. Der ehemalige Gouverneurssitz Imit stellt mit ungefähr 250 Haushalten die größte Siedlung des Tales dar. Die Dorfbevölkerung setzt sich aus sechs verschiedenen Sprachgruppen zusammen. Siedlungsschwerpunkte der Wakhi und Shina-Sprecher lassen sich weiterhin in den Oberläufen von Karambar- bzw. Ishkoman-Fluß ausmachen. Das shina-sprachige Siedlungsgebiet setzt sich im Süden fort, unterbrochen durch das dazwischen eingeschaltete Territorium der überwiegend Khowar-sprachigen Siedler.

Die Motive zur Aufsiedlung des Ishkoman-Tales waren unterschiedlich:

— Auf der Suche nach potentiellem Kulturland entschlossen sich Mitglieder benachbarter Gruppen zu Filialgründungen.

— Die jeweiligen Herrschaftsinstitutionen (Mehtar von Chitral, britisch-kaschmirische Kolonialverwaltung) boten Flüchtlingen und Nomaden in dieser siedlungsarmen Talschaft eine Heimstatt und erweiterten so ihre eigene Einkommensbasis.

— Die in den Nachbarregionen erfolgreichen Paschtunen dehnten ihre kommerziellen Aktivitäten auch auf die Bazare dieses Tales aus.

Einwanderung in Verbindung mit Urbarmachung und Agrarkolonisation zeichnen für das überproportionale Bevölkerungswachstum wie auch die ethno-linguistische Modifizierung einer am Ausgang des 19. Jh. präformierten Struktur verantwortlich. ähnliche Prozesse wie die hier am Beispiel einer peripheren Talschaft aufgezeigten Migrationsvorgänge sind im urbanen Kontext nachzuweisen.

Ethno-linguistische Segregation in Gilgit Bazaar

Während der Kolonialzeit hatte sich in Gilgit der einzige zentrale Bazar ausgebildet, der ursprünglich zur Versorgung der Garnison entstanden war und sich auf die Kaufkraft der regionalen Oberschicht und der in öffentlichen Einrichtungen Beschäftigten stützte. Daneben existierte eine weitere Bazarzeile von sechs Ladengeschäften in Gupis. Dieser Bazar von sekundärer Bedeutung profitierte ebenfalls von der militärischen Funktion der Siedlung und dem damit verbundenen Warenumschlag.[18] Die Stadt Gilgit, die zwischen 1911 und 1961 weniger als 5000 Einwohner zählte, erfuhr seit Fertigstellung des Karakoram Highway einen überproportionalen Bevölkerungszuwachs.[19] In Verbindung mit einer Erweiterung und Diversifizierung der Handelsaktivitäten behauptete sich der Zentralbazar der Northern Areas als kommerzieller Knotenpunkt.

Die mittlerweile auf 40 000 Einwohner angewachsene Stadtbevölkerung setzt sich zum überwiegenden Anteil aus Migranten zusammen. Diese Zuwanderer stammen aus den Talschaften im unmittelbaren Einzugsbereich Gilgits und fanden Beschäftigungen in Handel, Handwerk und Dienstleistungen. Eine zweite Gruppe bilden Händler und Unternehmer, die einen Teil ihrer Wirtschaftsaktivitäten aus dem Vorland ins Gebirge verlagerten. Staatliche Verwaltungseinrichtungen und Entwicklungsorganisationen haben professionelle Kräfte angezogen, die sich temporär in Gilgit aufhalten.

Der Bazar von Gilgit war schon in früheren Zeiten durch die Dominanz auswärtiger Händler geprägt: Zur Versorgung der britisch-kaschmirischen Garnison hatten sich zunächst Kashmiri und Punjabi-Händler (Hindu und Sikh) in Gilgit angesiedelt. Unter der Lokalbezeichnung Kashiros werden die vermutlich seit der zweiten Hälfte des 18. Jhs. in Gilgit siedelnden Kashmiri als Handwerkergruppe erwähnt. Im Kashmiri Bazaar und Kashrote beheimatet haben sie die ökonomischen Aktivitäten in der ersten Hälfte des 20. Jhs. entscheidend geprägt.[20]

Die Entrepreneurs unterhielten einen kleinen Bazar, der in geringem Umfang vom grenzüberschreitenden Handel mit Ost-Turkestan (Xinjiang) profitierte. Schwankende Erfolge im überregionalen Warenaustausch bestimmten ebenfalls das Geschehen vor Ort. Defizite in der lokalen Produktion brachten spezialisierte Händler aus einem weiten Einzugsbereich nach

Gilgit, die Basisgüter wie Kleidung, Salz, Zucker, Tee und Gewürze feilboten bzw. gegen Goldstaub, Butterfett (*ghi*) und Wollstoffe eintauschten.[21]

Mit der Teilung des Subkontinents 1947 verließen die nichtmuslimischen Händler Gilgit Bazaar, der mittlerweile auf mehr als 100 Ladenboxen angewachsen war. Die freiwerdenden Gewerbe wurden zum Teil von Paschtunen und Hazara ausgefüllt. Die ersten Paschtunen sollen vom kaschmirischen Dogra-Statthalter in Gilgit angeworben worden sein: «...half of the policemen are Pathans who have been enlisted by the present Wazir-i-Wazarat.» (IOL/P&S/7/180/1397: Gilgit Diary 29.7.1905). Händler und Handwerker kommen erst im Zuge des offensichtlich wachsenden Versorgungsdefizits in Gilgit: STALEY (1966: 96) rechnet in den 60er Jahren zu den spezialisierten Handwerkern neben den Kashmiri «...the Pathan leatherworkers of Gilgit Town bazaar who have immigrated within the last few years.» Vor der Unabhängigkeit sollen lediglich ein Drittel der 1963 in Gilgit aktiven 75 Paschtunen im Bazarhandel tätig gewesen sein (STALEY (1966: 249)). Gleichzeitig macht sich eine andere Entwicklung bemerkbar: Lokale Entrepreneurs partizipieren an Handel und Dienstleistungen im Gilgit Bazaar und vergrößern ihr en Anteil bis 1964 auf mehr als zwei Drittel aller Ladengeschäfte (Tab. 4). Dieser Trend hat sich bis in die Gegenwart weiter verstärkt. Mittlerweile haben drei Viertel aller Läden Besitzer aus der Region, was jedoch nicht notwendigerweise mit Umsatz und Profit korreliert. Zum Beleg wurde ein Abschnitt des Airport Bazaar kartiert. Diese, in der Diktion von DITTMANN (1994: 332) als «ethnisch durchmischter Teilbazar» klassifizierte Ladenstraße hat sich erst in den 80er Jahren zu einem modernen Geschäftsbezirk entwickelt. Ein knappes Drittel aller Ladengeschäfte Gilgits befinden sich in diesem nach Eröffnung des Karakoram Highways gegründeten Bazar. In dieser Zufallsstichprobe wird die ethno-linguistische Durchmischung an einem Geschäftsviertel aus der jüngeren Wachstumsperiode verdeutlicht.[22] Bei den hier aufgenommenen 96 Gewerben dominieren die Händlergruppen aus dem Hochgebirgsraum, während ein Viertel der Unternehmer aus *down country* stammen (vgl. Tab. 4). Allein in diesem Abschnitt des Airport Bazaar ließen sich elf verschiedene Sprachgruppen und zwölf Herkunftsregionen nachweisen.

Allgemein ist die Quote von in den Northern Areas beheimateten Unternehmern gestiegen, gleichzeitig erhöhte sich jedoch auch die Zahl von Wanderhändlern aus *down country* bzw. von niedergelassenen Entrepreneurs, die aufgrund ihrer Herkunft bzw. der ihrer Väter und Großväter von der Lokalbevölkerung weiterhin als ortsfremd bezeichnet werden. Die multi-linguale Struktur im ländlichen Raum der Northern Areas bildet sich im urbanen Kontext ebenfalls, jedoch in unterschiedlicher Ausprägung ab.

Sprache, Konfession und Konfliktaustragung

Die Untersuchung der Sprachgruppendifferenzierung in den Northern Areas hat gezeigt, daß die aufgenommenen Muster nur jeweils für einen gewissen Zeitabschnitt repräsentativ sind und ständigen Veränderungen unterliegen. Der Rückzugsgebietcharakter dieser Hochgebirgs-

region, die BUDDRUSS (1993: 23) als «lebendes [sprachliches] Museum, in dem noch heute sehr eigentümliche Sprachen in Gebrauch sind» bezeichnete, ist näher zu erläutern. Einerseits konnten sich hier eine Vielzahl von Sprachen erhalten, andererseits ist dieser montane Raum keinesfalls durch Isolation und Stagnation gekennzeichnet. Vielmehr läßt sich nachweisen, daß in Verbindung mit Bevölkerungswachstum, Migration und Partizipation an überregionalen Wirtschaftskreisläufen hochgebirgsspezifische Siedlungsmuster und ökonomien modifiziert werden. Sich verändernde Sprachgruppenzusammensetzungen reflektieren u. a. diese Transformationsprozesse. Diese Feststellung bezieht sich auf die Beobachtung bzw. Aufnahme eines Kriteriums — Sprache. über Gruppenbeziehungen, sozio-ökonomischen Austausch und Konfliktpotentiale ist hiermit noch wenig ausgesagt. Es läßt sich so untermauern, daß distinkte Sprachen, die teilweise nur von wenigen Trägern gesprochen werden, sich bis in die Gegenwart behaupten konnten und als eigenständig identifiziert werden. In Fällen, die eine Abgrenzung von Personengruppen zur Durchsetzung von Ansprüchen erforderlich machen, werden aber auch solche Kriterien — unter anderen — zur Identitätsbestimmung herangezogen. Gerade die Benutzung einer gemeinsamen Sprache besitzt neben der erleichterten Kommunikation unter Gruppenmitgliedern den Vorteil, Außenstehende von Konversation ausschließen zu können. Dieses Argument wird durch die Tatsache relativiert, daß in der Untersuchungsregion zahlreiche bilinguale und gemischtsprachige Haushalte existieren. Sofern nicht andere grenzbildende Faktoren hinzukommen, sind Sprachgruppen keine endogenen Einheiten. Es bleibt zu diskutieren, wie diese Strukturen in die Konfliktaustragung in Nordpakistan eingebunden sind und in welchem Kontext Sprachgruppenzugehörigkeit wichtig wird.

Gruppenauseinandersetzungen werden auf unterschiedlichen organisatorischen und gesellschaftlichen Ebenen ausgetragen. Hier sollen lediglich die Konflikte näher betrachtet werden, in die Gemeinschaften auf lokaler, regionaler und überregionaler Ebene einbezogen sind.

1. *Lokale Ebene:* Regelmäßig auftretende Streitfälle im ländlichen Raum beziehen sich auf die Zugangsberechtigung zu Naturressourcen wie ödland, Weidegebiete, Fundorte mineralischer Rohstoffe und Nutzungsrechte an Wasser. In Gesellschaften ohne Katasteraufzeichnungen und ohne Dokumentation von Besitztiteln und Genealogien erfolgen Argumentationen in solchen Auseinandersetzungen häufig über die in den oralen Traditionen der jeweiligen Gemeinschaften niedergelegten Historie. Beteiligte Konfliktparteien berufen sich auf ihre Kenntnis der Abfolge von Abstammungsgruppen, die Kulturnahme von Dorfgemeinschaften und die Schaffung von Regionalverbänden. Aufgrund der oben erläuterten differenzierten Migrationsgeschichte unterschiedlicher ethno-linguistischer Gruppen werden diese Konflikte um Verfügungsrechte häufig entlang von Sprachgrenzen ausgetragen. Fallbeispiele lassen sich aus fast allen Talschaften mit Mischbevölkerung anführen. Schlichtung erfolgt entweder vor lokalen, von allen Beteiligten anerkannten Gremien oder in den Instanzen staatlicher Gerichtsbarkeit. In beiden Fällen werden als Zeugen in erster Linie wissende alte Männer gehört, die vom jeweiligen Standpunkt betrachtet die historischen Ansprüche der Konfliktparteien auf Basis der gruppenspezi-

fischen Migrationsgeschichten vortragen. Die Entscheidungsfindung basiert dann auf der Glaubwürdigkeit der Aussagen.

Die Wirtschafts- und Verwaltungszentren sind in den einzelnen Talschaften die Lokalitäten mit der größten ethno-linguistischen Heterogenität der Bevölkerung. Diese Funktion haben in Gupis und Yasin Tahsil die gleichnamigen Hauptorte inne. Aufgrund einer speziellen herrschaftspolitischen Konstellation gilt für Taus in Yasin ähnliches (vgl. STÖBER 1993). In Ishkoman lassen sich Imit und Chatorkhand als ehemaliges und gegenwärtiges Zentrum der Talschaft so kennnzeichnen. Hunza und Nager repräsentieren in dieser Hinsicht xenophobe Gemeinschaften, da Gruppenkonsens über die weitgehende Ausschließung auswärtiger Entrepreneurs zu bestehen scheint. Allein der Grenzbazar von Sost stellt eine Ausnahme dar (KREUTZMANN 1996). Hier erfolgt der Warenumschlag und die Zollabfertigung für den pakistanischen überlandhandel mit China. Die Spielräume für Handel und Schmuggel werden von allen Beteiligten ausgeschöpft und erlauben in diesem Vorposten auch Geschäftsaktivitäten ortsfremder Entrepreneurs. So wie Gilgit eine multi-ethnische Struktur aufweist, gilt prinzipiell ähnliches für Skardu als Zentrum Baltistans (vgl. auch FAGGI & GINESTRI 1977) und für Chilas als Markt- und Verwaltungshauptort des Diamir-Distriktes. In Chilas waren wie auch in anderen Bazaren (Skardu, Astor) schon frühzeitig Burusho aus Hunza in Handel, Dienstleistungswesen und Handwerk involviert. Noch in den 60er Jahren rekrutierten sich alle 60 Entrepreneurs in Chilas Bazaar aus Ortsfremden (STALEY 1966: 250). Jüngere Immigranten unterschiedlicher Herkunft auf Arbeitssuche und zum Betreiben privater Geschäfte sowie auf ihre Planstellen versetzte Beamte kommen hier zusammen. Ungleiche ökonomische Partizipation, konfessionelle Heterogenität und Konfrontation unterschiedlicher Interessengruppen strukturieren das dortige Konfliktmuster.

2. *Regionale Ebene:* Gilgit als urbanes Oberzentrum der Northern Areas symbolisiert diese brisante Lage besonders, die sich fast alljährlich dort in *sectarian clashes* mit einer beträchtlichen Anzahl an zu beklagenden Todesopfern manifestiert. Ihren Ausgangspunkt besitzen diese Auseinandersetzungen in erster Linie im städtischen Umfeld Gilgits. Die *sectarian clashes* beruhen auf kommunalistischen Gruppenbildungen, in denen die Zugehörigkeit zur zwölferschiitischen bzw. zur sunnitischen Glaubensgemeinschaft das eindeutige Unterscheidungskriterium darstellt. Als Repräsentanten beider Gemeinschaften fungieren bei Schlichtungsverhandlungen Vertreter der *Anjuman-e-Ahle Sunnat* und der *Anjuman-e-Imamia*. Da die Korrelation zwischen Konfessionszugehörigkeit und Sprachgruppe zwar in einigen Fällen hoch ist, in anderen jedoch gering bleibt, spielen Sprachgruppendifferenzierungen in diesem Zusammenhang eine untergeordnete Rolle. Eine große übereinstimmung zwischen sunnitischer Glaubensrichtung und Mitgliedern einer Sprachgruppe trifft für Pashto-Sprecher, Gujur, Kirgisen und Uiguren zu. Ebenso gilt, daß alle Sprecher des Nager-Burushaski in gleichem Maße zur Zwölfershia gehören wie Wakhi, Munji und Sariqoli zur Ismailiya. In allen anderen Gruppierungen sind solche Korrelationen auf der Grundlage der hier angewendeten Gruppenbildungen unzulässig.

Zusätzlich zum regional geprägten Spannungspotential erhalten die hier angeführten Auseinandersetzungen eine überregionale Dimension durch den missionarischen Eifer charismatischer Prediger aus *down country*. Im Punjab existieren solche Konflikte in ähnlicher Konstellation und werden ebenfalls häufig gewalttätig ausgetragen.[23] Der Bericht einer internationalen Juristenkommission rubrizierte diese übergriffe, die in den letzten Jahren an Häufigkeit und Intensität zugenommen haben, unter «ethnic minorities» (PETRÉN et al. 1987: 116—118).[24] Bei den letzten Wahlen zu den *Local Bodies* der Northern Areas im Jahre 1991 boykottierten zwölferschiitische Regionalgruppierungen die Aufstellung von Kandidaten und den Urnengang, da sie einen Komplott sunnitisch dominierter Verwaltungsinstitutionen bei der Zulassung von Bewerbern und der Einrichtung der Wahlkreise unterstellten.[25] Diese Verweigerungshaltung wurde jedoch bei den letzten Wahlen 1994 nicht wiederholt.

3. *Überregionale Ebene:* Zwei Konfliktbereiche sind hier zu unterscheiden, an denen auf der einen Seite jeweils die Bergbewohner sich befinden und auf der anderen Seite Azad Kashmir bzw. die pakistanische Zentralregierung auftreten.

Die ungeklärte politische Sachlage bezüglich der völkerrechtlichen Zugehörigkeit der Nordgebiete im Konfliktfeld Kaschmir hat dazu beigetragen, daß seit Absetzung der letzten Lokalherrscher (1972—1974) den Bewohnern der aus Gilgit Agency und Baltistan hervorgegangenen Northern Areas grundlegende Bürgerrechte wie beispielsweise die parlamentarische Vertretung in Senat und Nationalversammlung und der Provinzstatus mit eigener Gerichtsbarkeit für die Region verweigert wurden.[26] Neben wiederholten Forderungskatalogen, die diese Ansprüche den zuständigen politischen Gremien in Islamabad unterbreiteten, wurden mehrfach Generalstreiks und andere Maßnahmen zur Dokumentation der Dringlichkeit eingesetzt. Einige der Hauptforderungen beziehen sich auf die Gleichstellung der Gehaltsgruppen und die Abschaffung der Diskriminierung von Bergbewohnern bei Stellenbesetzungen im höheren Verwaltungsdienst. Die gegenwärtig vom *Ministry of Kashmir Affairs and Northern Areas* direkt aus Islamabad verwalteten Nordgebiete verlangen ein Plebiszit zur Abstimmung über eine von Kaschmir unabhängige Provinz mit allen dazugehörigen Rechten und Funktionen.[27] Zur Durchsetzung dieser Forderung haben sich Bewegungen gebildet, die unter dem Titel *Balawaristan* (Bergland) firmieren. Hier erfolgt also eine Abgrenzung der Bewohner der Northern Areas gegenüber einer kaschmirischen politischen Elite, die mit kolonialem Dominanzgehabe der früheren Dogra-Dynastie gleichgesetzt wird. Der erfolgreich geführte Unabhängigkeitskampf im Jahre 1947/48, der zur Abschüttelung des Dogra-Jochs und zur Gründung der kurzlebigen *Independent Republic of Gilgit* am 1.10.1947 geführt hatte, liefert den historischen Bezugspunkt für gegenwärtige Abgrenzungsstrategien.

Ein erstes Entgegenkommen signalisierte die Interimsregierung unter dem übergangspremier Moeen Qureshi im Herbst 1993. Angesichts der sich verschärfenden Auseinandersetzungen und erneuten *sectarian clashes* in Gilgit im August-September mit Verhängung von Ausnahmezustand und Ausgangssperren sah sich die Zentralregierung in Islamabad zur Handlung aufgerufen. Das nur drei Monate im Amt befindliche Kabinett Qureshi

nutzte seine vom Militär gestützte Sonderstellung und seine größere Unabhängigkeit von klientelistischen Beziehungen zur Handlung. Der Forderung nach einem Provinzstatus entgegenkommend, ohne den völkerrechtlichen Status anzutasten, wurde ein *Chief Executive* für die Northern Areas im Range eines Bundesministers eingesetzt, der dem auf 26 Mitglieder erweiterten *Northern Areas Council* vorsitzt. Drei Mitglieder dieses Rates dienen dem Vorsitzenden als Berater und vertreten die Geschicke der Region gegenüber der Zentralregierung in Islamabad.[28] Somit wurden zumindest teilweise Forderungen aus früheren, gemeinschaftlich von Repräsentanten der Bergbevölkerung vorgebrachten Petitionen erfüllt. Einerseits gewährt diese Umstrukturierung den Northern Areas intern die einer Provinz vergleichbaren Rechte, andererseits wird der konstitutionelle *status quo* bezüglich Wahlrecht zur Nationalversammlung und hinsichtlich der von Islamabad kontrollierten Zentralverwaltung beibehalten. Im Herbst 1994 erfolgten die ersten Regionalwahlen nach der Reform. Auf der Grundlage von Parteiprogrammen und von unabhängigen Kandidaturen setzten sich i. w. die Vertreter der wichtigsten Konfessionsgruppen proportional zu ihrer Gewichtung in den Stimmbezirken durch.

Im Rahmen dieser in erster Linie mit der Zentralregierung in Islamabad ausgetragenen Auseinandersetzung um gleichrangige politische Rechte werden gleichzeitig auch Forderungen nach Repräsentanz in lokalen, staatlich kontrollierten Massenmedien geltend gemacht. Dabei geht es um Forderungen nach Sendezeit in Lokalsprachen. Bei der Aufnahme des Sendebetriebs von Radio Gilgit Ende der 70er Jahre war als regionale Programmsprache allein Shina berücksichtigt worden. Mitte der 80er Jahre kam ein täglich ausgestrahltes, einstündiges Burushaski-Programm hinzu. Diese Bereicherung des kulturellen Lebens mit Lokalnachrichten, Gedichten und Kurzgeschichten (vgl. BUDDRUSS 1993: 34—35) in den beiden Hauptsprachen Gilgits kam zunächst allein dem Einzugsgebiet der Stadt zugute und symbolisierte zugleich urbanes Leben. Seit im Jahre 1989 die Ausstrahlungsbedingungen verbessert wurden, stellen Vertreter anderer Sprachgruppierungen ebenfalls Forderungen. Sie möchten von der höheren Sendekapazität und den erweiterten Empfangsmöglichkeiten in den Northern Areas profitieren. Der Anspruch auf ein Mitspracherecht bei der Programmgestaltung und der Vergabe von Sendezeiten für einzelne Sprachen wird artikuliert. Das Medium Radio ermöglicht mittlerweile eine direkte Versorgung großer Gebiete mit aktuellen Nachrichten, Hörspielen und Stellenangeboten auf einer einzigen Frequenz. Die Forderungen in diesem Verteilungskonflikt werden institutionell von Sprachvereinigungen vorgebracht. Diese Interessenvertretungen haben sich darüber hinaus die Erhaltung und Verschriftlichung ihrer eigenen Sprachen zum Ziel gesetzt. Es existieren regionale Vereinigungen wie z. B. *Anjuman-e-Taraqqi Khowar* (Chitral), *Wakhi Tajik Culture Association* (Gulmit), *Halqa-e Ilm o Adab Baltistan* (Literarische Gesellschaft von Baltistan, Skardu), *Gujri Adbi Academy* (Islamabad). Als einzige literarische Organisation führt das in Gilgit beheimatete *Karakoram Writer's Forum* Vertreter mehrerer Sprachgruppen zusammen. Unter dem Einfluß und der Initiative des Lokalgelehrten und Verfassers eines Textbuches (für Schulen) in Khowar, Shahzada Hussam-ul-Mulk, wurde schon 1956 in Drosh die *Anjuman-e-Taraqqi*

Khowar gegründet und erreichte 1965 die Ausstrahlung Khowar-sprachiger Sendungen in *Radio Pakistan* sowie 1967 erste Publikationen in Khowar. Nach einer Phase der Inaktivität wurde 1978 ein erneuter Anlauf unternommen, der zur Gründung von Regionalkomitees in Chitral und außerhalb führte.[29] Als bislang letzter Sprachverein wurde die *Wakhi Tajik Culture Association* mit Sitz in Gulmit (Ghujal) 1990 gegründet und verfolgt Ziele auf mehreren Ebenen: Verschriftlichung und Erhalt der Sprache, Unterstützung von Forschungsarbeiten, Sammlung von literarischen Arbeiten und ihre Publikation sowie Medienverwertung. Mittelfristig ist die Erstellung eines Wakhi-Curriculum und die Dokumentation von Liedgut, Dichtkunst und Dramen avisiert. Die kulturellen Vereinigungen bemühen sich nicht allein um die Verbreitung von Nachrichten und Literatur im Radio, sondern auch um die Niederlegung einer verbindlichen Umschrift, Ausarbeitung von Lehrmaterialien und die Unterrichtung von Schülern in ihrer Muttersprache. Diese Vereinigungen bilden die organisatorische Basis für Forderungen nach Berücksichtigung aller Sprachgruppen in nationalen Erhebungen und kulturellen Aktivitäten sowie für regionalistische Bewegungen, die sich in Zukunft wahrscheinlich stärker zu Wort melden und als Interessensvertretungen auftreten werden.

Folgerungen

Die Untersuchung von differenzierenden Gruppenmerkmalen in Nordpakistan hat die Sonderstellung der Hochgebirgsregionen bezüglich ihrer Bevölkerungszusammensetzung herausgestellt. Sowohl in konfessioneller als auch in linguistischer Formation heben sich die Northern Areas deutlich vom pakistanischen, sunnitisch geprägten Tiefland mit auf Provinzebene jeweils dominanten Sprachgruppen ab. Diese Unterschiede trugen zu der Annahme von Hochgebirgsregionen als *regions of refuge* bei. Zur Beantwortung der eingangs aufgeworfenen Fragen lassen sich folgende Feststellungen treffen:

— Konfliktaustragungen wie die *sectarian clashes* unterscheiden sich keinesfalls von kommunalistischen Prozessen im Gebirgsvorland. Solche Auseinandersetzungen finden dort in ähnlichen Gruppenkonstellationen statt. Darüber hinaus besteht eine Kooperation der agierenden Gruppen, die sich auf der Basis gemeinsamer ideologischer bzw. kommunalistischer Plattformen verständigen.

— Die Bildung von Sozialgruppen erfolgt nach Kriterien, die je nach Konstellation unterschiedlich zusammengesetzt sein können. Regionale Interessensvertretungen können beispielsweise über alle Sprach- und Konfessionsgrenzen hinweg Individuen und Gruppierungen vereinigen, die in anderen Zusammenhängen gegensätzlichen Gemeinschaften angehören. Gruppenidentität wird gestiftet und zur Durchsetzung gemeinsamer Ziele instrumentalisiert. So bleiben Konfrontationen unterschiedlicher Gruppen in ihrer jeweiligen Konstellation auf die Konstituenden der Gruppenidentität hin zu untersuchen.

— Die Existenz von Sprachinseln deutet zwar oberflächlich auf Konservierung durch Isolation bzw. mangelnde Mobilität hin. Dennoch läßt

sich aufgrund von Migrationsstudien eine beträchtliche Bevölkerungsdynamik nachweisen. Kennzeichen dieser Dynamik sind Austauschbeziehungen zwischen Tiefland und Hochland, aber auch intra-montane Mobilitätsereignisse. Die Kombination dieser Vorgänge trägt dazu bei, daß die Sprachgruppenvielfalt komplexer wird. Diese Prozesse führen bislang jedoch keinesfalls zu ihrem Verschwinden.

Tabellen

Tab. 1: Sprachdifferenzierung in Pakistan
Tab. 2: Übersicht der im Hindukusch-Karakorum vertretenen Sprachgruppen
Tab. 3: Korrelation zwischen Sprach- und Konfessionsgruppen
Tab. 4: Vergleich der Herkunftsregionen der Bazarhändler in Gilgit 1964 und 1991

Tabell 1

Sprachdifferenzierung in Pakistan

Region/Provinz	Bevölkerung Mio. E. 1981	Sprachgruppenverteilung (Prozentangaben für 1981)								
		Urdu	Punjabi	Pashto	Sindhi	Seraiki	Baluchi	Hindko	Brahui	Andere
Pakistan	84,253	7,60	48,17	13,15	11,77	9,84	3,02	2,43	1,21	2,81
Punjab	47,632	4,27	78,68	0,76	0,08	14,90	0,57	0,04	0,01	0,69
Baluchistan	4,332	1,37	2,24	25,07	8,29	3,08	36,31	0,13	20,68	2,83
Sind	19,029	22,64	7,69	3,06	52,40	2,29	4,51	0,35	1,08	5,98
N.W.F.P.	11,061	0,83	1,10	68,30	0,05	3,95	0,04	18,13	0,01	7,59
Chitral District	0,209	0,10	0,07	4,45	0,01	0,00	0,01	0,01	0,00	95,35
Northern Areas	0,574	0,78	1,28	0,80	0,02	0,00	0,01	0,18	0,00	96,93
Gilgit District	0,228	1,00	1,27	0,72	0,01	0,00	0,01	0,11	0,00	96,88
Baltistan Dist.	0,223	0,60	1,68	0,08	0,00	0,00	0,01	0,01	0,00	97,62
Diamir District	0,123	0,77	0,54	2,24	0,06	0,01	0,01	0,59	0,02	95,76

Die Daten für Pakistan und die Provinzen wurden 1981 auf der Basis einer zehnprozentigen Stichprobe erhoben; vgl. HARRISON (1986: 270). Quelle: Government of Pakistan 1983a: 12; 1983b: 42; 1984: 5, 18, 23; 1990a: 79, 87

Übersicht der im Hindukusch-Karakorum vertretenen Sprachgruppen

Indo-Europäische Sprachen					Altaische Sprachen	Sino-tibetische Sprachen	Isolierte Sprachen
Indo-Iranische Sprachgruppe							
Alt-Indisch		Nuristanisch	Iranisch				
Mittel-Indisch (Prakrit)	Dard-Sprachen		West-Iranisch	Ost-Iranisch			
Sindhi	**Khowar**	**Kati**	Persisch: Dari	**Pashto**	**Kirgisisch**	Tibetisch	**Burushaski**
Seraiki	**Kalasha**	**Bashgali**	**Tadschikisch**	Parachi	Uigurisch:	**Balti**	**Werchikwar**
Punjabi	**Phalura**	Prasun	**Madaghlashti**	Ormuri	**Kashgarlik**		
Hindko	**Maiyr**	Waigali	Baluchi	Yaghnobi	Yarkandlik		
Gujri	**Shina**	Ashkun	Kurdisch	**Yidgha**	Taghlik		
Hindi	**Kashmiri**	**Dameli**		**Munji**			
Urdu	Torwali			Ishkashimi			
Domaaki	Bashkarik			Sanglechi			
	Gawar-Bati			**Wakhi**			
	Pashai			Shughni			
	Wotapuri			Roshani			
	Tirahi			Bartangi			
	Grangali			Yazgolami			
	Sawi			**Sariqoli**			

Im Untersuchungsgebiet verbreitete Sprachen sind fett gedruckt

Tabell 3

Korrelation zwischen Sprach- und Konfessionsgruppen

Sprache/Konfession	Ismailiya	Zwölfershia	Nurbakhshia	Sunna
Gujri	++++++++++	++++++++++	++++++++++	♦♦♦♦♦♦♦
Domaaki	ΔΔΔΔΔΔΔΔΔ	ΔΔΔΔΔΔΔΔΔ	++++++++++	++++++++++
Khowar	OOOOOOOOO	++++++++++	++++++++++	ΘΘΘΘΘΘΘ
Shina	OOOOOOOOO	ΘΘΘΘΘΘΘ	++++++++++	OOOOOOOOO
Pashto	++++++++++	++++++++++	++++++++++	♦♦♦♦♦♦♦
Punjabi	++++++++++	++++++++++	++++++++++	♣♣♣♣♣♣♣
Wakhi	♦♦♦♦♦♦♦	++++++++++	++++++++++	++++++++++
Uigurisch	++++++++++	++++++++++	++++++++++	♦♦♦♦♦♦♦
Balti	++++++++++	ΘΘΘΘΘΘΘ	ΔΔΔΔΔΔΔΔΔ	OOOOOOOOO
Hunza-Burushaski	♦♦♦♦♦♦♦	++++++++++	++++++++++	++++++++++
Nager-Burushaski	++++++++++	♦♦♦♦♦♦♦	++++++++++	++++++++++
Werchikwar	♦♦♦♦♦♦♦	++++++++++	++++++++++	++++++++++

++++++	0—10%	ΘΘΘΘ	50—75%	Übereinstimmung
OOOOOO	10—25%	♣♣♣♣	75—90%	
ΔΔΔΔΔ	25—50%	♦♦♦♦	90—100%	

Quelle: Auswertung eigener Erhebungen

Tabell 4

Vergleich der Herkunftsregionen der Bazarhändler in Gilgit 1964 und 1991

Regionale Zuordnung der Händlergruppe	Potentielle Sprachgruppen	Prozentanteil der Händler in Gilgit Bazaar	
		1964	1991
Hunzukuts	Burushaski, Shina, Wakhi	33,3	41,7
Nagerkuts	Burushaski, Shina	18,8	0,0
Gilgiti	Shina	26,8	28,1
Astori	Shina	0,0	3,1
Yasini	Werchikwar, Khowar	0,0	3,1
Balti	Balti	0,0	1,1
Hazara/Paschtunen	Pashto, Hindko	18,8	12,5
Kashmiri	Kashmiri	5,2	0,0
Kashgari	Uigur bzw. Kashgarlik	5,0	0,0
Punjabi	Punjabi, Seraiki, Urdu	0,0	9,4
Andere	Balti, Khowar, Shina, Mayr	2,7	1,0
Stichprobe		N = 400	№ = 96

№) Die Zufallsstichprobe wurde 1991 im Airport Bazaar durchgeführt.

Quelle: Daten für 1964 nach STALEY (1966: 249-250) und eigene Erhebungen 1991

Notes

1. Government of Pakistan 1990b: 2, 23. In den Ausführungsbestimmungen wird das Bestimmungsspektrum des Begriffs Minderheit spezifiziert. Mitglieder folgender Gruppen gehören zu Minderheiten: Christen, Hindus bzw. Angehörige der *scheduled castes*, Sikhs, Buddhisten, Parsen und Ahmadi. Bei allgemeinen Wahlen zum nationalen und zu Provinzparlamenten werden seit 1978 für Minderheiten separate Wahlkreise eingerichtet. In der Nationalversammlung sieht der Verteilungsschlüssel 237 Sitze für Muslime, 20 für Frauen und 10 für Mitglieder von Minderheiten vor (PETRÉN et al. 1987: 39—40). Vgl. zur jüngsten Diskussion über Minderheitenrechte in Pakistan ZAFARYAB AHMED 1991; CHAUDRY 1992; HAIDER 1992.

2. In der islamischen Geschichte hat der Begriff *umma* einen Bedeutungswandel erfahren. Von der geschlossenen Gemeinschaft der arabischen Anhänger des Propheten in Mekka wandelte und weitete er sich zum politisch-religiösen Begriff einer regional ausgreifender gefaßten Gefolgschaft (PARET 1974). Auf die Gegenwart bezogen setzt ALAVI (1991: 163) *umma* mit dem Begriff *millat* (pers. säkulare Nation) gleich, womit im pakistanischen Kontext die Weltgemeinschaft der Muslime gemeint sein soll.

3. Government of Pakistan (1984: 18). Die Gruppe der Muslime wird in den Statistiken nicht weiter differenziert.

4. Unter den schiitischen Gruppierungen dominiert die Zwölfershia, die im Untersuchungsgebiet mit über 270 000 Mitgliedern mehr als doppelt so viele Mitglieder besitzt wie die Ismailiya mit 130 000 Mitgliedern gefolgt von der Nurbakhshia mit 80 000 Mitgliedern. Die Ergebnisse der 1990—1991 durchgeführten Erhebungen weisen diese drei Gruppen als zahlenmäßig stärker aus als die Anhänger der sunnitischen Glaubensrichtung mit 70 000 Personen. Vergleichszahlen aus anderen Untersuchungen liegen nicht vor, RIECK (1995: 160) schätzt die Gruppenstärke der Nurbakhshia, deren theologische Zuordnung als Sufi-Orden im sowohl von außen als von innen unterschiedlich ausgelegten Grenzbereich zwischen Shia und Sunna vorzunehmen ist, auf 70 000 in den 90er Jahren.

5. Der Erhebungsbogen für den Bevölkerungszensus erfragt den Terminus *mother tongue*. Als Muttersprache wird nach dem chronologischen Primat die zuerst erlernte bzw. in der Kindheit benutzte Sprache erfaßt. Vgl. allgemein zum Definitionsspektrum von Muttersprachen BRETON (1991: 29—30).

6. Vgl. zum Verbreitungsgebiet des Pashto in Pakistan TARIQ RAHMAN (1995).

7. Zum Baluchistan-Konflikt und seinen Hintergründen vgl. HARRISON 1981, 1986.

8. Gleichfalls sind in dieser Gruppe der Mohajir Sprecher enthalten, deren Muttersprachen je nach Herkunft andere sein können. Beispielsweise stammen Siedler aus der damaligen Fluchtwelle ursprünglich aus Bihar, den United Provinces (heute: Uttar Pradesh), Hyderabad/ Dekkan und Gujarat.

9. Die Erhebungen für dieses Vorhaben konnten aufgrund fächerübergreifender Kooperation im Schwerpunktprogramm «Kulturraum Karakorum», das dankenswerterweise von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert wurde, in den Jahren 1989-1991 ausgeführt werden. An der Ermittlung der benötigten Rohdaten wirkten Kollegen und Mitarbeiter vor Ort tätiger Entwicklungsprojekte mit. Namentlich genannt seien die Verantwortlichen des *Aga Khan Rural Support Programme* Izhar Ali Hunzai, Mohammad Darjat, Barkat Ali Khan und Safdar Khan sowie Inayatullah Faizi (*Government College Booni*, Chitral); Dr. Sabit Rahim (*Planning & Development Cell*, Gilgit) und M. Latif (Chalt, Nager). Die Kolleginnen Hiltrud Herbers, Maria Marhoffer-Wolff, Anna Schmid und Monika Schneid sowie Dr. Georg Stöber und Johannes Löhr stellten ihre Daten und Expertise großzügigerweise zur Verfügung. Die Befragungen der Bazarhändler in Gilgit vermittelte und unterstützte Amjad Ayub.

10. JETTMAR (1977: 429—433). Vgl. auch BIDDULPH (1880), HINÜBER (1995: 660); LORIMER (1935—1938, III: 384); TIKKANEN (1988: 305).

11. Zu Migration und Ansiedlung der Gujur in Yasin vgl. HERBERS & STÖBER (1995), STÖBER (1993: 98) und zu Entwicklungen in Chitral FAIZI 1995.

12. Zu jüngeren Entwicklungen im Weidegebiet von Asumbar vgl. LANGENDIJK 1991.

13. BIDDULPH (1880: 32—33). Seine Beobachtungen werden durch die früheren Berichte von George HAYWARD (1871: 4—6) über Karambar und benachbarte Talschaften

gestützt. Karl Jettmar machte den Verfasser auf eine von ihm im Dorf Ishkoman aufgenommene Variante aufmerksam, die besagt, daß ihre Vorfahren «...vor etwa 300 Jahren aus den Seitentälern des gekommen [seien], bereits zuvor sei das ganze Land leer gewesen — und wieder kultiviert worden. Wenn das wahr ist, dann kommen als Ursache für die Entvölkerungen auch Feldzüge der Moghul wie die von Mirza Haidar in Frage. Das gilt gleichfalls von Yasin — und würde erklären, wieso das Werschikwar [Yasin-Burushaski] vermutlich als Produkt einer späteren Zuwanderung zu verstehen ist — in einem früheren Burusho-Gebiet!» (briefliche Mitteilung vom 16.3.1994).

14. Die Verknüpfung zwischen Naturkatastrophen, politischen Ereignissen und Auswirkungen auf den Siedlungsprozeß wird in einer Fallstudie für Ishkoman exemplifiziert in KREUTZMANN (1994: 347—350).

15. Zur Rekonstruktion der Wakhi-Migrationen und zu den Fluchtereignissen, die zur Ansiedlung von Wakhi in Ishkoman führten, vgl. KREUTZMANN 1996.

16. Die Zahlenangaben beruhen auf Erhebungen von GURDON (1906) zitiert nach General Staff India (1928a: 158—159) und PAL (1934).

17. Vgl. zum Schicksal dieser Kirgisen-Gruppe MALIK KUTLU & REPOND 1992; SHAHRANI 1980, 1984.

18. India Office Library & Records: Departmental Papers: Political and Secret Seperate (or Subject) Files 1902-1931: IOL/P&S/10/973: 159: Gilgit Diary July 1924.

19. Zur Bevölkerungsentwicklung in Gilgit vgl. KREUTZMANN (1995a: 114; Abb. 6).

20. Ein zeitgenössischer Bericht erwähnt die Kashmiri als «... the largest section of the population in Gilgit proper, but being weavers and carpenters [they] are regarded with some contempt by Shins and Yeshkuns alike». General Staff India (1928a: 168); vgl. auch DREW (1875: 433). Um 1940 soll die überwiegende Mehrheit der Ladengeschäfte von Kaschmiri betrieben worden sein (STALEY 1966: 249).

21. General Staff India 1928a: 31—32.

22. Die dazugehörige Farbkarte wurde als Beilage III (Abb. 7) zu KREUTZMANN (1995a) publiziert. Vgl. zur überragenden Bedeutung der Stadt Gilgit als dominantes Verwaltungs- und Wirtschaftszentrum der Northern Areas sowie als vorrangiges Migrationsziel von Bewohnern unterschiedlicher Talschaften DITTMANN 1994, 1995. Zur Funktion der Bazarorte im Karakorum vgl. auch FAGGI & GINESTRI 1977. Die geschlechtsspezifische Raumnutzung, eingegrenzte Aktionsräume und daraus resultierende Handlungsmuster in Gilgit untersucht GRATZ (1995).

23. Vgl. zu diesen Vorgängen ALAVI 1989; CHAPMAN 1993.

24. Vgl. auch JALAZAI (1993: 271—289)

25. Vgl. zu diesen Vorgängen The Frontier Post 23. & 30.11.1991; The Muslim 20.11. & 1.12.1991.

26. Zum Konfliktpotential im Umfeld der Kaschmir-Krise, den administrativen Inkonsistenzen in Nordpakistan und Abgrenzungsproblemen vgl. KREUTZMANN (1995b).

27. Der Verlauf der seit 1985 zeitweilig vehement ausgetragenen Auseinandersetzungen ist in der pakistanischen Tagespresse dokumentiert, die zu diesem Zweck ausgewertet wurde. Für eine zusammenfassende Darstellung des Diskussionsstandes vgl. AHMAD 1992.

28. The Muslim 21.9. & 5.10.1993. Weitergehende Konzessionen, die auch die Übertragung haushaltsrechtlicher und administrativer Kompetenzen an das *Northern Areas Council* und nachgeordnete Exekutivorgane sowie die Einrichtung eines *Chief Court* in Gilgit umfassen, wurden im April 1994 angekündigt (AZIZ SIDDIQUI 1994).

29. SHAHZAD (1990). Mittlerweile richtete die *Anjuman-e-Taraqqi Khowar* zwei internationale Hindukusch-Konferenzen (1990 und 1995) in Chitral aus und bemüht sich um eine Diversifizierung und Institutionalisierung ihrer Aktivitäten.

Bibliographie

AHMAD, A. 1992: The long-neglected Northern Areas. In: The Nation 15.12.1992.

ALAVI, H. 1989: Politics of Ethnicity in India and Pakistan. In: ALAVI, H. & J. HARRISS (Hrsg.): Sociology of «Developing Societies» South Asia. Houndmills, London, S. 222—246.

ALAVI, H. 1991: Nationhood and the Nationalities in Pakistan. In: DONNAN, H. & P. WERBNER (Hrsg.): Economy and Culture in Pakistan: Migrants, and Cities in a Muslim Society. London, S. 163—187.

AZIZ SIDDIQUI 1994: Too little, too late. In: Newsline 6 (5), S. 49—50.

BAILEY, T. G. 1924: Grammar of the Shina Language. London.

BAUER, E. 1995: Several groups of Pashto-speakers in the Northern Areas of Pakistan: Different ways in dealing with multi-lingual surroundings. In: Abstracts of the International Symposium on Karakorum-Hindukush-Himalaya: Dynamics of Change. Islamabad, p. 115—116 und Notizen seines Vortrags (zur Publikation im Verhandlungsband angenommen).

BERGER, H. 1960: Bericht über sprachliche und volkskundliche Forschungen im Hunzatal. In: Anthropos 55, S. 657—664.

BERGER, H. 1974: Das Yasin-Burushaski (Werchikwar). Wiesbaden (= Neuindische Studien 3).

BERGER, H. 1985: A Survey of Burushaski Studies. In: Journal of Central Asia 8 (1), S. 33—37.

BIDDULPH, J. 1880: Tribes of the Hindoo Koosh. Calcutta (reprint: Graz 1971, Karachi 1977).

BIELMEIER, R. 1985: A Survey of the Development of Western and Southwestern Tibetan Dialects. In: AZIZ, B. N. & M. KAPSTEIN (Hrsg.): Soundings in Tibetan Civilization. New Delhi, S. 3—19.

BIELMEIER, R. 1995: Balti Tibetan in its historical linguistic context. In: Abstracts of the International Symposium on Karakorum-Hindukush-Himalaya: Dynamics of Change. Islamabad, p. 118 und Notizen seines Vortrags (zur Publikation im Verhandlungsband angenommen).

BRETON, R. J.-L. 1991: Geolinguistics: Language Dynamics and ethnolinguistic geography (translated and expanded by Harold F. Schiffmann). Ottawa, Paris.

BUDDRUSS, G. 1959: Kanyawali, Proben eines Maiyr-Dialektes aus Tangir (Hindukusch). München.

BUDDRUSS, G. 1974: Neuiranische Wortstudien. Zur Wakhi-Sprache in Hunza. In: Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 32, S. 9—40.

BUDDRUSS, G. 1982: Khowar-Texte in arabischer Schrift. Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften. Wiesbaden.

BUDDRUSS, G. 1983: Neue Schriftsprachen im Norden Pakistans. In: ASSMANN, A. & J. (Hrsg.): Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation. München, S. 231—244.

BUDDRUSS, G. 1984: Domaaki-Nachträge zum Atlas der Dardsprachen. In: Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 43, S. 9—24.

BUDDRUSS, G. 1985: Linguistic Research in Gilgit and Hunza — Some Results and Perspectives. In: Journal of Central Asia 8 (1), S. 27—32.

BUDDRUSS, G. 1987: Zur ältesten Sammlung von Sprichwörtern und Rätseln in der Shina-Sprache. In: Festschrift Wilhelm Rau. Reinbek, S. 39—57.

BUDDRUSS, G. 1993: Deutsche sprachwissenschaftliche Forschung in den Nordgebieten Pakistans. In: ZINGEL-AVÉ LALLEMANT, S. & W.-P. ZINGEL (Hrsg.): Neuere deutsche Beiträge zu Geschichte und Kultur Pakistans/ Contemporary German Contributions to the history and culture of Pakistan (= Schriftenreihe des Deutsch-Pakistanischen-Forums 10). Bonn, S. 22—37.

CHAPMAN, G. 1993: Religious vs. regional determinism: India, Pakistan and Bangladesh as inheritors of empire. In: ARNOLD, D. & P. ROBB (Hrsg.): Institutions and ideologies. A SOAS South Asia Reader (= Collected Papers on South Asia 10). Richmond, S. 5—34.

CHAUDRY, F. E. 1992: Pakistan and the Minorities. In: The Frontier Post 10.12.1992.

DAINELLI, G. 1924—1934: Spedizione Italiana de Filippi nell'Himalaja, Caracorum e Turchestan Cinese (1913—1914), Serie II: Resultati Geologici e Geografici. Vol. 1—12. Bologna.

DITTMANN, A. 1994: Bazare im Karakorum? Zur übertragbarkeit des Begriffs «Bazar» auf die Geschäftsdzentren in den Northern Areas von Pakistan. In: Petermanns Geographische Mitteilungen 138 (6), S. 325—335.

DITTMANN, A. 1995: The Bazaars of Gilgit: Ethnic and Economic Determinants of Centrality. In: STELLRECHT, I. (Hrsg.): Problems of Comparative High Mountain Research with Regard to the Karakorum (= Occasional Papers 2). Tübingen, S. 118—130.

DREW, F. 1875: The Jummoo and Kashmir Territories. London (reprint: Graz 1976, Karachi 1980).

EDELBERG, L. 1974: Languages in Nuristan and adjacent regions. In: JETTMAR, K. (Hrsg.): Cultures of the Hindukush (= Beiträge zur Südasienforschung 1). Wiesbaden.

EDELBERG, L. & S. JONES 1979: Nuristan. Graz.

EDELMAN, D. J. 1983: The Dardic and Nuristani Languages. Moskau.

EIGHMY, T. H. 1990: Afghanistan's Population inside and out. Demographic Data for Reconstruction and Planning Annex -IV-A 1973—1979. Detailed Data by Province and District/Subdistrict (Woleswali/Alaqadari). Islamabad, Peshawar, Quetta.

FAGGI, P. & M. GINESTRI 1977: La rete dei bazar nell'ata valle dell'Indo. In: Rivista Geografica Italiana 84, S. 315—349, 428—450.

FAIZI, INAYATULLAH 1995: The future of Chitrali Culture and Literature: A Challenge for Social Scientists. In: BASHIR, E. & ISRAR-UD-DIN (Hrsg.): Proceedings of the Second International Hindu Kush Cultural Conference. Karachi: Oxford University Press, p. 447—451.

FAUTZ, B. 1963: Sozialstruktur und Bodennutzung in der Kulturlandschaft des Swat (Nordwesthimalaya). Gießen (= Gießener Geographische Schriften 3).

Frontier Post, The 23. & 30.11.1991.

FUSSMAN, G. 1972: Atlas linguistique des parles Dardes et Kafirs. Paris.

General Staff India (Hrsg.) 1928a: Military Report and Gazetteer of the Gilgit Agency and the Independent Territories of Tangir and Darel. Simla.

General Staff India (Hrsg.) 1928b: Military Report and Gazetteer on Chitral. Calcutta.

GOODWIN, P. 1951: Gilgit Bazaar. In: The Geographical Magazine 23 (9), S. 400 und Anhang.

Government of Azad Kashmir 1952: Census of Azad Kashmir, 1951. Azad Kashmir, Gilgit & Baltistan. Report & Tables. Murree.

Government of Pakistan 1983a: Main Findings of 1981 Population Census, hrsg. von Population Census Organization, Statistics Division. Islamabad.

Government of Pakistan 1983b: 1981 District Census Report of Chitral (hrsg. von Population Census Organization, Statistics Division). Islamabad.

Government of Pakistan 1984: 1981 District Census Report of Northern Areas, hrsg. von Population Census Organization, Statistics Division. Islamabad.

Government of Pakistan 1990a: Statistical Pocket Book of Pakistan 1990, hrsg. von Federal Bureau of Statistics, Statistics Division. Karachi.

Government of Pakistan 1990b: The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan, hrsg. von Ministry of Law, Justice and Parliamentary Affairs (Law and Justice Division). Islamabad.

GRATZ, Katrin 1995: Walking on Women's paths in Gilgit, Northern Areas, Pakistan: Gendered space, boundaries, and border-crossings. In: Abstracts of the International Symposium on Karakorum-Hindukush-Himalaya: Dynamics of Change. Islamabad, p. 132 und Notizen ihres Vortrags (zur Publikation im Verhandlungsband angenommen).

GRIERSON, G. A. (Hrsg.) 1919: Linguistic Survey of India Vol. VIII Part II. Specimens of the Dardic or Pisacha languages (including Kashmiri). Calcutta.

GRIERSON, G. A. (Hrsg.) 1928: Linguistic Survey of India Vol. X. Aryan family. Calcutta.

GRÜNBERG, A. L. 1971: Opytlingvisticeskoj karty Nuristana. In: Strany i narody Vostoka 10, S. 288—290.

GRÜNBERG, A. L. 1980: Jazyki Vostochnogo Gindukusha. Jazyk Kati. Moskau.

GRÜNBERG, A. L. 1992: Afghanistan — Sprachsituation und Sprachenpolitik. In: Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden 47, S. 235—242.

GRÜNBERG, A. L. & STEBLIN-KAMENSKY, I. M. 1976: Vakhanskij Jazyk. Moskau.

HAIDER, S. A. 1992: Are minorities a sacred trust or not? In: The Frontier Post 5.12.1992.

HARRISON, S. S. 1981: In Afghanistan's Shadow: Baluch Nationalism and Soviet Temptations. New York.

HARRISON, S. S. 1986: Ethnicity and the Political Stalemate in Pakistan. In: BANUAZIZI, A. & M. WEINER (Hrsg.): The State, Religion, and Ethnic Politics. Pakistan, Iran, and Afghanistan. Lahore, Syracuse, S. 267—298.

HAYWARD, G. W. 1871: Letters from Mr. G. W. Hayward on his Explorations in Gilgit and Yassin. In: Journal of the Royal Geographical Society 41, S. 1—46.

HECKMANN, F. (1992): Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart.

HERBERS, H. & G. STÖBER 1995: Bergbäuerliche Viehhaltung in Yasin (Northern Areas, Pakistan): organisatorische und rechtliche Aspekte der Hochweidenutzung. In: Petermanns Geographische Mitteilungen 139 (2), S. 87—104.

HINÜBER, O. von 1995: Indische Namen in Zentralasien bis 1000 n. Chr. In: EICHLER, E. et al. (Hrsg.): Namenforschung — Name Studies — Les nomes propres. Ein internationales Handbuch zur Onomastik Vol. 1. Berlin, New York, S. 657—665.

India Office Library & Records: Departmental Papers: Political and Secret Seperate (or Subject) Files 1902—1931: IOL/P&S/10/973.

JALAZAI, M. K. 1993: Sectarianism and politico-religious terrorism in Pakistan. Lahore.

JETTMAR, K. 1960: Soziale und wirtschaftliche Dynamik bei asiatischen Gebirgsbauern. In: Sociologus, N.S. 10, S. 120—138.

JETTMAR, K. 1961: Ethnological research in Dardistan 1958. In: Proceedings American Philosophical Society 105 (1), S. 79—97.

JETTMAR, K. 1975: Die Religionen des Hindukusch (= Die Religionen der Welt 4/1). Stuttgart.

JETTMAR, K. 1977: Bolor — a contribution to the political and ethnic geography of North Pakistan. In: Zentralasiatische Studien 11, S. 411—448.

JETTMAR, K. 1989: Northern Areas - an ethnographic sketch. In: DANI, A.H.: History of Northern Areas of Pakistan (= Historical Studies (Pakistan) Series: 5). Islamabad, S. 59—88.

JETTMAR, K. 1994: Briefliche Mitteilung an den Autor zu Fragen der Besiedlungsgeschichte in Ishkoman und Yasin.

KENNEDY, C. H. 1984: Policies of Ethnic Preference in Pakistan. In: Asian Survey 24 (6), S. 688—703.

KREUTZMANN, H. 1989: Hunza — Ländliche Entwicklung im Karakorum (= Abhandlungen Anthropogeographie. Institut für Geographische Wissenschaften 44). Berlin.

KREUTZMANN, H. 1994: Habitat Conditions and Settlement Processes in the Hindukush-Karakoram. In: Petermanns Geographische Mitteilungen 138 (6), S. 337—356.

KREUTZMANN, H. 1995a: Sprachenvielfalt und regionale Differenzierung von Glaubensgemeinschaften im Hindukusch-Karakorum. In: Erdkunde 49, S. 106—121.

KREUTZMANN, H. 1995b: Globalization, spatial integration and sustainable development in Northern Pakistan. In: Mountain Research and Development 15 (3), S. 213—227.

KREUTZMANN, H. 1996: Ethnizität im Entwicklungsprozeß. Die Wakhi in Hochasien. Berlin.

LANGENDIJK, M. A. M. 1991: The utilisation & management of pasture resources in Central Ishkoman. Gilgit.

LOBSANG, Ghulam Hassan 1995: Short sketch of Balti Grammar a Tibetan dialect spoken in Northern Pakistan. Bern (= Universität Bern — Institut für Sprachwissenschaft: Arbeitspapier 34).

LORIMER, D. L. R. 1935-1938: The Burushaski Language. Oslo (= Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie B: Skrifter XXIX-1-3).

LORIMER, D. L. R. 1937: Burushaski and its alien neighbours: Problems in linguistic contagion. In: Transactions of the Philological Society 1937, S. 63—98.

LORIMER, D. L. R. 1938: A note on various Hunza and Shimshali names. In: The Himalayan Journal X, S. 121—125.

LORIMER, D. L. R. 1939: The Dumaki Language. Outlines of the Speech of the Doma, or Bericho, of Hunza. Publications de la Commission d'Enquxte Linguistique IV. Nijmegen.

LORIMER, D. L. R. 1958: The Wakhi Language. London.

MALIK KUTLU & B. REPOND 1992: Afghanistan. Les Kirghizes du Pamir. La Route de l'exil. Lausanne.

MORGENSTIERNE, G. 1932: Report on a Linguistic Mission to North-Western India (= Instituttet for sammenlignende Kulturforskning, Serie C:III-1). Oslo (reprint: Karachi o.J.).
MORGENSTIERNE, G. 1938: Indo-Iranian Frontier Languages. Vol. II: Iranian Pamir Languages (= Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie B: Skrifter XXXV). Oslo.
MORGENSTIERNE, G. 1974: Languages of Nuristan and Surrounding Regions. In: JETTMAR, K. (Hrsg.): Cultures of the Hindukush (= Beiträge zur Südasienforschung 1). Wiesbaden, S. 1—10.
Muslim, The 20.11. & 1.12.1991; 21.9. & 5.10.1993.
NAMUS, M.S. 1961: Gilgit aur Shina Zaban (Urdu). Bahawalpur.
O'LEARY, C. F. (Hrsg.) 1992: Sociolinguistic Survey of Northern Pakistan. Vol. 5. Islamabad.
PAL, M. M. 1934: Brief von Pal an D.L.R. Lorimer vom 24. Juli 1934. In: Lorimer-Nachlaß, School of Oriental and African Studies (MS 181247), London.
PARET, R. 1974: Stichwort «Umma». In: GIBB, H. A. R. & J. H. KRAMERS (Hrsg.): Shorter Encyclopedia of Islam. Leiden, S. 603—604.
PETRÉN, G. et al. 1987: Pakistan: Human Rights after Martial Law. Report of a Mission by Members of the International Commission of Jurists. Karachi.
READ, A. F. C. 1934: Balti Grammar. London (= The Royal Asiatic Society — James G. Forlong Fund 15).
RIECK, A. 1995: The Nurbakhshis of Baltistan — crisis and revival of a five centuries old community. In: Die Welt des Islams 35 (2), S. 159—188.
ROSE, A. M. 1969: Stichwort Minderheiten. In: BERNSDORF, W. (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart, S. 701—705.
SAGASTER, K. 1993: Geschichten aus Nord-Pakistan: Die Entdeckung der Volksliteratur von Baltistan. In: ZINGEL-AVÈ LALLEMANT, S. & W.-P. ZINGEL (Hrsg.): Neuere deutsche Beiträge zu Geschichte und Kultur Pakistans/ Contemporary German Contributions to the history and culture of Pakistan (= Schriftenreihe des Deutsch-Pakistanischen-Forums 10). Bonn, S. 73—82.
SCHMID, A. 1993: Die Dom zwischen sozialer Ohnmacht und kultureller Macht. Eine Minderheit im Spannungsfeld eines interethnischen Relationengeflechts. Heidelberg (Dissertation).
SCHMIDT, R. L. 1981: Report on a survey of Dardic languages of Kashmir. In: Indian Linguistics 42, S. 17—21.
SHAHRANI, M. N. 1980: The Kirghiz, now of Pakistan. In: Cultural Survival Quarterly 4(4), S. 11—12.
SHAHRANI, M. N. 1984: Afghanistan's Kirghiz in Turkey. In: Cultural Survival Quarterly 8(1), S. 31—34.
SHAHZAD, M. Y. 1990: Anjuman-E-Taraqqi-Khowar. A Profile. In: Terich Mir. Annual Journal of Chitral Students Peshawar University. Peshawar, S. 18—22.
STALEY, J. 1966: Economy and Society in Dardistan: Traditional Systems and the Impact of Change. Lahore.
STÖBER, G. 1993: Bäuerliche Hauswirtschaft in Yasin (Northern Areas of Pakistan). Bonn [= Abschlußbericht DFG-SPP «Kulturraum Karakorum» Kulturgeographisches Teilprojekt 3: Wirtschaftssysteme und Sozialstrukturen im Yasin-Tal].
TARIQ RAHMAN 1995: The Pashto language and identity-formation in Pakistan. In: Contemporary South Asia 4 (2), S. 151—170.
TIFFOU, E. & J. PESOT 1989: Contes du Yasin. Introduction au bourouchaski du Yasin avec grammaire et dictionnaire analytique (= Asie et Monde Insulindien 16). Paris.
TIKKANEN, B. 1988: On Burushaski and other ancient substrata in Northwestern South Asia. In: Studia Orientalia (Helsinki) 64, S. 303—325.
ZAFARYAB AHMED 1991: A change of attitude is needed more than anything else. In: Viewpoint December 26, 1991, S. 17—20, 34.
ZARUBIN, I. I. 1927: Versikskoe narecie kandzutskogo jazyka. In: Zapiski Kollegii Vostokovedov 2 (2), Leningrad, S. 275—364.

М. С. Пелевин

ДИАЛЕКТ БАНДАРИ ЮЖНОГО ИРАНА

На диалекте *бандари* (*bandarī*) говорит коренное население Бендер-Аббаса, административного центра провинции Хормозган, и его окрестностей. Число носителей диалекта указать сложно даже исходя из приблизительных данных об общей численности населения города (около ста тысяч человек), поскольку в последнее время население Бендер-Аббаса значительно пополнилось приезжими, не владеющими и не стремящимися овладеть местным диалектом.

Диалект *бандари* используется его носителями главным образом в бытовом общении между собой. Во всех иных сферах жизнедеятельности господствует персидский язык. Влияние последнего, обусловленное ускорившейся интеграцией города в экономическую структуру страны, сильно сказывается и на грамматическом строе, и на лексике *бандари*. Диалект является бесписьменным, ибо на нем не выходят периодические или другие издания, хотя самими носителями при необходимости для бытовых записей (например для передачи текста популярной песни на диалекте) применяется персидская графика. Подобные записи представляют собой явную транслитерацию, и в них усматривается некоторая системность. Еженедельно по местному каналу телевидения транслируется краткая, десяти-двадцатиминутная информационная передача на *бандари* с обзором городских новостей или рассказом об интересных событиях из истории города. Такого же рода небольшие программы иногда передаются и по радио.

Большой популярностью у населения Бендер-Аббаса пользуется местное песенно-музыкальное творчество, своеобразное по мелодике, ритмике, тематике и манере исполнения, но в то же время имеющее общие черты с песенно-музыкальной культурой других областей иранского и арабского побережья Персидского залива. Широкое хождение имеют магнитофонные, преимущественно любительские, записи песен, исполняемых на диалекте в сопровождении традиционного ансамбля, состоящего из волынки (*ney-ambūn*), духового (*ǰoftī*), струнного (*'ūd*) и ударных (*dohol*, *kaser*) инструментов. Большое число этих записей относится к 70-м гг. Из современных официальное распространение получила только одна запись трех песен на *бандари* с фестиваля народного творчества «Фаджр» («Заря»). Общей особенностью фольклора *бандари* является

присутствие в нем морской тематики, хотя в настоящее время, судя по упомянутой записи, больше поощряются революционно-патриотические темы.

Бандари относится к юго-западной группе иранских языков (начальный **y > j, jema* 'одежда', ир. **yāmaka*; **θr > s, āvus* 'беременная', ир. ** āpriçā*; **z > d, dumār* 'зять', ир. **zāmātar*; **vāč- > g(a)-, ageyt* 'он говорит') и имеет сходные фонологические, морфологические и лексические особенности с диалектами Фарса (*somjūnī, māsarmī, būringūnī, pāpūnī*), Ларестана (*lārī, gerāšī, bastakī, xonjī, avazī, bixūyī, banārūyī*), Бешагерда (северный и южный *baškardī*), диалектом кумзари (*kumzārī*). О состоянии изученности этих диалектов см.: [Lecoq, 1989, p. 341—343; Skjærvø, 1989, p. 363—369].

О существовании *бандари* как самостоятельного диалекта впервые упоминает И. Гершевич [Gershevitch, 1965, p. 219, n. 2]. Позднее он же сообщает о распространенности в Бендер-Аббасе диалекта *авази* (*avazī*), являющегося родным для выходцев из Аваза (Ларестан) [Gershevitch, 1970, p. 225, 233—234]. В работе P. O. Skjærvø [1989, p. 369] отмечена статья S. H. Razavi «*Lahje-ye mahallī-ye Bandar-e 'Abbās*», содержащая «несколько глагольных парадигм и краткий список слов».

Бандари находится в тесном окружении других малоизученных или вообще не упоминаемых в иранистической литературе диалектов, которые географически распространены на территории между Ларестаном и Бешагердом. К востоку от Бендер-Аббаса на местных диалектах говорит население Минаба [Gershevitch, 1970, p. 225, 232—234; Skjærvø, 1975], Рудана (современный Дехбарез) [Gershevitch, 1970, p. 225], Менуджана. К северу распространен диалект *хаджиабади* (*hājīābādī*), к югу-востоку — диалект *ленгеи* (*lengeī*). Известны также островные диалекты *хормози* (*hormozī*) [Skjærvø, 1975], *кешми* (*qešmī*) и *киши* (*kīšī*). Имеющиеся материалы по диалектам *минаби* и *хормози* позволяют объединить их с диалектом *бандари* в самостоятельную подгруппу диалектов Хормозгана.

Записи по диалекту *бандари* были сделаны мной летом 1994 г. в Бендер-Аббасе. Обстоятельства позволили мне воспользоваться услугами только одного информанта, местного жителя Х. П. 29 лет, поэтому приводимые сведения могут частично нести на себе отпечаток индивидуальных особенностей речи информанта.

Фонетика

Вокализм. Фонемный состав *бандари* включает семь гласных-монофтонгов (*a, ā, i, e, o, u, ü*) и дифтонг *ey*. Схема артикуляции гласных фонем соответствует той, что известна для диалекта *лари* [Kamioka, Yamada, 1979, p. X]. Количественная характеристика гласных фонем по признаку устойчивости и неустойчивости, как и во многих современных иранских языках, имеет второстепенное значение. К устойчивым относятся *ā, i, ü*, к неустойчивым — *a, e, o, u*.

Исторические соответствия вокализма *бандари* с вокализмом средне-персидского и классического персидского языков могут быть представлены следующим образом:

a > *a* *ā* > *ā* *i* > *e* *ī* > *i* *ē* > *i*
u > *o*/*u* *ū* > *u*/*ü* *ō* > *ü*

Отражение в *бандари* исторических гласных *u* и *ū* отличается некоторой нерегулярностью. Гласный *u* в одних случаях сохраняется (*duxt* 'дочь', *duz* 'вор'), в других переходит в *o* (*sorx* 'красный', *dom* 'хвост'). Исторически долгий гласный *ū* обычно артикулируется в *бандари* как *ü* (*müšk* 'мышь', *düd* 'дым', *büden* 'становиться'), но иногда нерегулярно сохраняет свою качественную характеристику (*xub* 'хороший', *pul* 'деньги', *bāhuš* 'разумный'). Аналогичное явление просматривается также в диалектах Фарса и Ларестана. Это может быть как следствием внутреннего незаконченного развития вокализма диалектов, так и результатом влияния современного персидского языка.

В словах арабского происхождения краткий гласный *u* отражается, как правило, той же фонемой *u* (*nusrat* 'победа', *dunyā* 'мир'), а долгий *ū* — фонемой *ü* (*mašγül* 'занятый').

К иным фонетическим соответствиям относятся следующие:

a > *e* в любой позиции: *kenār* 'край', *deryā* 'море', *āhen* 'железо', *duzex* 'ад', *nem* 'влага'; в арабских словах — *sedā* 'возглас', *servat* 'богатство';

ē > *e* в глаголе *rexten* 'лить, сыпать', ср.-перс. *rēxtan*, и в слове *penehk* 'лоб', ср.-перс. *pēšānīk*;

ā > *u* в позиции перед носовыми: *ǰum* 'чаша', *xuna* 'дом', *munden* 'оставаться';

a > *u* в соседстве с губными: *buhār* 'весна', *suvār* 'всадник', *ǰuvāb* 'ответ';

ab/*āb* > **ou*/*au* > *ü*: *šü* 'ночь', лар. *šou*, кл. перс. *šab*; *xü* 'сон', лар. *xou*, кл. перс. *xāb*; *hü* 'вода', кумз. *hau*, лар. *ou*, кл. перс. *āb*; *nük* 'внук', ср.-перс. *nabag*.

В некоторых словах, исторически имеющих двухсогласное начало, возникает протетический гласный *e*: *eškāl* 'дичь', ср.-перс. *škarag*; *eškasten* 'ломать', ср.-перс. *škastan* (*u* в слове *uškum* 'живот', вероятно, является результатом ассимиляции). В середине слова на стыке согласных может появляться вставной *a*: *risamun* 'веревка', кл. перс. *rīsmān*; *sārabun* 'погонщик верблюдов', кл. перс. *sārbān*.

Дифтонг *ou* в некоторых персидских словах сохраняется, видимо, под влиянием современного персидского языка (*rouγan* 'масло'), но в арабизмах переходит в *ü*: *müke* 'время, момент', *tür* 'образ, вид'.

Консонантизм. В составе согласных *бандари* 22 фонемы: *p*, *b*, *t*, *d*, *k*, *g*, *č*, *ǰ*, *m*, *n*, *f*, *v*, *s*, *z*, *y*, *x*, *γ*, *h*, *š*, *ž*, *l*, *r*. В области консонантизма можно отметить следующие характерные явления:

— падение конечных согласных преимущественно в односложных словах: *zü* 'быстро', кл. перс. *zūd*; *pa* 'после', кл. перс. *pas*; *pi* 'перед', кл. перс. *pīš*; *ya* 'один', кл. перс. *yak*; *ā* 'тот', кл. перс. *ān*;

— падение *d* на стыке основ в слове *rüxāna* 'река', кл. перс. *rūdxāna*, и после *z*: *nazik* 'рядом', кл. перс. *nazdik*; *duz* 'вор', кл. перс. *duzd*;

— отсутствующий в *бандари* увулярный *q* в заимствованных словах обычно заменяется заднеязычным *k* (*karz* 'долг', *mekdār* 'количество', *karāvul* 'фазан'), а на конце слов после гласного, как правило, переходит

в щелевой *x* (*šallāx* 'кнут', *kāčāx* 'контрабанда', но *kāteγ* 'мясной соус', *kāšek* 'ложка');

— интервокальный *b* имеет тенденцию перехода в *v*: *āvus* 'беременная', ср.-перс. *ābustān*; *āvela* 'оспа', кл. перс. *ābila*; *bāvā* 'батюшка', кл. перс. *bābā*; *taver* 'топор', кл. перс. *tabar*;

— *š* > *h* в слове *čehem* 'глаз', кл. перс. *čašm*;

— *d* > *r* в словах *dumār* 'зять', кл. перс. *dāmād*; *derang* 'ребро', кл. перс. *danda*;

— сохранение исторических согласных: *müd* 'волос', ир. **mauda*, ср.-перс. *mōy*; *borg* 'бровь', ср.-перс. *būrg*, кл. перс. *ābrū*; *estak* 'косточка', ср.-перс. *ast(ag)* 'кость', кл. перс. *hasta*;

— *v* > $g^{(w)}$: *gin-* осн. наст. вр. *diden* 'видеть', ср.-перс. *wēn*; *güz* 'шершень', лар. *biz*, ср.-перс. *wabz*; $g^{(w)}ak$ 'лягушка', ср.-перс. *wak*, лар. *bok*;

— сохранение группы x^w в словах $x^w ah$ 'сестра', ср. перс. *xwahar*, кл. перс. *xāhar*; $x^w aš$ 'хороший', ср.-перс. *xwaš*, кл. перс. *xūš*.

— смычные *d*, *t* на месте щелевого *y* в словах *hamsāda* 'сосед', кл. перс. *hamsāya*; *dāti* 'мачеха', кл. перс. *dāya*;

— случаи ламбдаизма: *eškāl* 'дичь', кл. перс. *šikār*; *espül* 'селезенка', кл. перс. *supurz*; *divāl* 'стена', кл. перс. *dīvār* — и ротацизма: *sixür* 'дикобраз', кл. перс. *sixūl*;

— протетические согласные *h* в *hü* 'вода', кл. перс. *āb*, и *x* в *xars* 'слеза', ср.-перс. *ars*;

У слов, оканчивающихся на гласный, в случае присоединения изафета, окончания множественного числа и местоименных энклитик, появляются (восстанавливаются?) согласные *y*, *v*, *n*: *vā zarba(v)o-(y)e šamšir* 'ударами сабли', *šü(v)-eš* 'ее муж', *düsto-(n)um* 'мои друзья'.

Морфология

Существительное. Значение неопределенности и единичности выражается постпозитивным показателем *-i*, который часто сопровождается числительным *ya* 'один': *tü ya šahr-i* 'в одном городе', *ya mard-i* 'некий человек', *čārek-i čan* 'сколько стоит один *чарак* (мера веса. — *М. П.*)?'.

Суффиксальный показатель определенности *ü*, представленный в различных фонетических вариантах в диалектах Фарса, Ларестана, *кумзари*, в *бандари* употребляется редко: *berār-e gap-ü Kāsum num-eš hasta* 'старшего брата звали Касум'.

Окончание множественного числа для всех существительных, одушевленных и неодушевленных, в большинстве случаев звучит как открытый *o*: *zano* 'женщины', *aspo* 'лошади', *gadüko* 'кувшины'. В отдельных случаях оно по звучанию приближается к гласному *ü* (*sekkavü* 'монеты'), но при односложных словах с *ü* четко ему противопоставляется (*rüzo* 'дни', *lüvo* 'губы'). Под влиянием персидского языка иногда могут появляться окончания *-ān* (*mā čükān-e xalīǰi* 'мы ребята с залива') и *-hā* (*āfarin bar sepāhā* 'слава войскам').

В атрибутивных сочетаниях связь определяемого с определением осуществляется через изафетный показатель -е: *bāes-e marg-e šüv-e me* 'причина смерти моего мужа'. Встречаются случаи отпадения изафета (обычно после гласного): *sedā xo* 'свой голос'.

К числу характерных для *бандари* словообразовательных суффиксов относятся:

-ük: *mürük* 'муравей', кл. перс. *mūr*; *poštük* 'горб', *pošt* 'спина'; *farfarük* 'юла', совр. перс. *ferfere*; *damük* 'веер', *dam* 'дуновение';

-ak: *čürak* 'цыпленок', совр. перс. *ǰūǰe*; *ādamkašak* 'водоворот' (от *ādam* 'человек' и *kaš-* осн. наст. вр. глагола *kašiden* 'тянуть, тащить'); *šastak* 'щелчок пальцами', *šast* 'большой палец';

-i: *ǰofti* 'дудка', *ǰoft* 'пара' (одна из разновидностей *ǰofti* состоит из двух трубок); *marzi* 'водосток', м. б. от *marz* 'край, граница';

-ü: *ǰikü* 'качели', *ǰik xorden* 'качаться'; *küčükü* 'малыш', *küček* 'маленький'; *singü* 'краб', пашто *čingāš*;

-eγ: *sareγ* 'крик животного' наряду с *sarra*; вероятно, также в словах *küleγ* 'кашель', *güšeγ* 'чихание';

-ang: *derang* 'ребро', кл. перс. *danda*; *koludang* 'гнездо, нора', лар. *kot*, хон. *kwaze*.

Прилагательное. Сравнительная степень образуется с помощью суффикса *-te(r)*: *hüv-e garmte* 'более теплая вода', *i ketāb gapteren* 'эта книга больше', а превосходная степень — с помощью суффикса *-terin*: *küčekterin liho* 'самые маленькие сети'.

Числительные в *бандари* употребляются те же, что и в современном персидском языке. Исторический гласный сохраняется в *ya* 'один' и *šaš* 'шесть'.

Местоимение. Формы личных местоимений представлены в таблице.

Таблица

Лицо	Формы личных местоимений					
	тонические		энклитические		проклитические	
	ед. число	мн. число	ед. число	мн. число	ед. число	мн. число
1	*me*	*mā*	*-um*	*-umü/-emü*	*um-, ma-*	*mā-*
2	*to*	*šomā*	*-ut/-et*	*-utü/-etü*	*et-, ta-*	*tā-*
3	*ü*	*āšü/üšü*	*-uš/-eš*	*-ušü/-ešü*	*i-, ša-*	*šā-*

Энклитические местоимения выполняют функцию притяжательных местоимений (*gadük-ušü* 'их кувшин'). Энклитика 3-го лица единственного числа *-i* обычно фигурирует в сочетании с возвратным местоимением *xo(d)*: *ü xod-i* 'он сам', но иногда употребляется параллельно с *-uš/-eš*: *šüv-i* и *šüv-eš* 'ее муж'.

Проклитические местоимения используются в посессивной конструкции с глаголом *hasten* 'быть, иметься' для выражения значения принадлежности-обладания (*singü um-ha* 'у меня есть краб', *xuna mā-hasta*

'у нас был дом'), а также в спряжении глаголов в качестве показателей лица и числа субъекта: *düš bey ü xurmā um-dā* 'вчера я дал ему фиников', *āšü sedā šā-šnüt* 'они услышали голос', *či ta-vā* 'что ты хочешь' (подробнее см. ниже). Проклитики единственного числа *um-*, *et-*, *i-* и *ma-*, *ta-*, *ša-* отличаются по сфере употребления: первые используются в конструкции наличия и в спряжении переходных глаголов в простом прошедшем и преждепрошедшем времени, вторые — в спряжении всех глаголов в прошедшем длительном времени и в спряжении глагола *vāsten* 'хотеть' в настоящем времени. Проклитические местоимения примыкают непосредственно к глаголу или префиксу отрицания *na* (*čiz-i i-na-goft* 'ничего не сказал').

Указательные местоимения ближней степени *i* и дальней степени *ā* иногда могут выступать в роли личных местоимений: *i ra* 'он ушел'.

Возвратное местоимение *xo(d)* употребляется как самостоятельно, так и в сочетании с энклитиками — *xod-um*, *xod-et*, *xod-i* / *xod-uš*, *xod-emü*, *xod-etü*, *xod-ešü* — в значениях 'сам' (*me xod-um i kār akunum* 'я сам это делаю'), 'себя, себе' (*vā xod-i i-goft* 'себе сказал'), 'свой' (*suāl-o-pors-e xo* 'свои расспросы'). Со значением 'сам' местоимение *xo(d)* употребляется только постпозитивно.

Вопросительные местоимения: *ke* 'кто', *če* 'что', *čan* 'сколько', *kam* 'какой, который' (кл. перс. *kadām*, сомг. *kam*).

Определительные: *har* 'каждый, всякий', *hama* 'весь, все' (с определяемым сочетается без изафета: *hama mardom* 'все люди', *hama ketāb* 'вся книга').

Неопределенные: *hič* 'какой-нибудь' (с отрицательной формой глагола — 'никакой, ничто'), *ka(s)*, *kas-i* 'кто-нибудь' (с отрицательной формой глагола — 'никто').

Наречия: места — *iǰā* 'здесь', *āǰā* 'там' (бур. *īǰä*, *ūǰä*), *lard* 'вне, снаружи'; времени — *amrüz* 'сегодня', *amšü* 'сегодня ночью', *düš* 'вчера', *parir* 'позавчера', *sabā* 'завтра', *passabā* 'послезавтра'; образа действия — *itükā* 'так, таким образом'.

Глагол. Глагольные формы образуются от основ настоящего и прошедшего времени. Некоторые из основ при спряжении подвергаются стяжению или усечению, что является характерной особенностью всех родственных диалектов южной группы. Основы двух глаголов — *kardunden*, *kard-* 'бросать' и *kaften*, *ka-* 'падать' — отличаются от тех, что употребляются в современном персидском языке (*andāxtan*, *andāz-* и *oftādan*, *oft-*), но известны в диалектах *сомгуни* (*karz-* 'бросать, стрелять' [Mann, 1909, S. 36]), *лари* (*kev/keb*, *kat/ket* 'падать' [Молчанова, 1982, с. 425, 426]) и *кумзари* (*keft/kuft* 'он упал' [Thomas, 1930, p. 29]). Значительные фонетические изменения претерпела основа прошедшего времени глагола *hunden* 'идти' (лар. *onda*, хон. *honda*, совр. перс. *āmadan*). Глагол иметь (совр. перс. *dāštan*) в *бандари* отсутствует, и вместо него используется конструкция наличия с глаголом *hasten*. Глагол *büden* сохраняет в *бандари*, как и в диалекте *лари*, свое старое значение 'становиться', а употребляемый в этом значении в современном персидском *šodan* отсутствует (старое значение глагола *šudan* 'идти, уходить', сохраняющееся в *лари*, в *бандари* передается только глаголом *raften*). Основы настоящего времени глаголов 'приходить' и 'приносить' при образовании

форм настояще-будущего времени имеют начальный согласный *t-* (*atāt* 'идет', *atārum* 'несу'), который, возможно, сопоставим с превербом *da-*, употребляемым в аналогичных случаях в *лари* [Молчанова, 1982, с. 429, 430], либо является неэтимологическим. Глагол *dāden* 'давать' в повелительном и сослагательном наклонениях имеет преверб *hā-* (*hādā* 'дай', *bāya hādeym* 'мы должны дать').

Изъявительное наклонение представлено глагольными формами настояще-будущего, ближайшего будущего, настоящего продолженного, простого прошедшего, преждепрошедшего и прошедшего длительного времени.

Настояще-будущее время образуется от основы настоящего времени с помощью префикса *a-*, известного в диалектах Ларестана и Бешагерда, и личных окончаний: *-um*, *-i*, *-(e)t*, *-im*, *-i*, *-an/-en*. Формы 2-го лица единственного и множественного числа совпадают:

	diden, gin- 'видеть'		*nehāden, nos-* 'класть'	
	ед. число	мн. число	ед. число	мн. число
1 л.	*aginum*	*aginim*	*anosum*	*anosim*
2 л.	*agini*	*agini*	*anosi*	*anosi*
3 л.	*aginet*	*aginan*	*anoset*	*anosan*

Подобным образом спрягаются все глаголы, у которых основа оканчивается на согласный. Если основа оканчивается на гласный, то при присоединении личных окончаний происходит стяжение гласных:

raften, ra- 'идти, уходить'		*hunden, (t)ā-* 'идти, приходить'		*büden, bü-* 'становиться'	
aram	*areym*	*atām*	*ateym*	*abüm*	*abim*
arey	*arey*	*atey*	*atey*	*abi*	*abi*
areyt	*aran*	*atāt*	*atān*	*abüt*	*aban*

Глагол *vāsten* 'хотеть' спрягается с помощью проклитических местоимений:

ma-vā	*mā-vā*
ta-vā	*tā-vā*
ša-vā	*šā-vā*

Отрицательные формы образуются с частицей *na-*, которая стягивается с префиксом *a-*: *nāram* 'не ухожу', *nāginet* 'не видит'.

Ближайшее будущее время (*futur immédiat*) образуется сочетанием вспомогательного глагола *hunden* и смыслового глагола в формах настояще-будущего времени: *atām aninum* 'я [сейчас] сяду', *atān arasen* 'они [сейчас] прибудут'.

Настоящее продолженное время аналогично диалектам *лари* и северному *башкарди* образуется от причастия прошедшего времени (основа прошедшего времени с окончанием *-a*) посредством префикса *a-* и личных окончаний, соответствующих глагольной связке:

nevešten 'писать'		*raften* 'уходить'	
aneveštum	*anevešteym*	*araftum*	*arafteym*
aneveštey	*aneveštey*	*araftey*	*araftey*
anevešten	*anevešten*	*araften*	*araften*

Эта видовременная форма аналогична персидской — *dārad mīravad* 'он идет' — и обычно передает длительность действия в момент речи: *me kār akerdum* 'я [сейчас] работаю', *kas-i ke dumbāl-eš agardidey xodum-um* 'тот, кого ты ищешь, я сам и есть'.

В простом прошедшем и прежде прошедшем времени переходные и непереходные глаголы имеют разные системы спряжения. У непереходных глаголов показателями числа и лица выступают личные окончания, а у переходных — проклитические местоимения (*um-*, *et-*, *i-*, *mā-*, *tā-*, *šā-*).

Прошедшее время непереходных глаголов образуется от основы прошедшего времени с помощью личных окончаний. В 3-м лице единственного числа окончание нулевое, а основа часто усеченная:

rasiden 'достигать'		*raften* 'уходить'	
rasidum	*rasidim*	*raftum*	*raftim*
rasidi	*rasidi*	*rafti*	*rafti*
rasi	*rasidan/rasiden*	*ra*	*raftan/raften*

У переходных глаголов к основе прошедшего времени, часто усеченной, а иногда имеющей окончание *-en* (инфинитив?), присоединяются проклитики:

borden 'нести, уносить'		*diden* 'видеть'	
um-bord(en)	*mā-bord(en)*	*um-di*	*mā-di*
et-bord(en)	*tā-bord(en)*	*et-di*	*tā-di*
i-bord(en)	*šā-bord(en)*	*i-di*	*šā-di*

Примеры форм 1-го лица единственного числа других глаголов:
kerden 'делать' — *um-ke(rd)(en)*
zaden 'бить' — *um-za*
dāden 'давать' — *um-dā*
goften 'говорить' — *um-goft/um-gü*
vārden 'приносить' — *um-vārd(en)*

У глаголов *ešnüten* 'слышать' и *ešnāxten* 'знать, узнавать' формы 3-го лица единственного числа имеют следующий вид: *šešnüt* и *šešnāxt*.

Очевидно, здесь произошла контаминация двух типов проклитик под влиянием корневого *š* или восстановление этимологического *š*.

Преждепрошедшее время образуется у непереходных глаголов присоединением суффикса *-ar*, известного в северном *башкарди*, и личных окончаний к причастию прошедшего времени. Форма 3-го лица единственного числа представлена чистым причастием:

kaften 'падать'		*hunden* 'приходить'	
kaftarum	*kaftarim*	*hundarum*	*hundarim*
kaftari	*kaftari*	*hundari*	*hundari*
kafta	*kaftaren/-an*	*hunda*	*hundaren/-an*

Переходные глаголы образуют преждепрошедшее время присоединением проклитик к причастию прошедшего времени:

dāden 'давать'		*ešnüten* 'слышать'	
um-dāda	*mā-dāda*	*um-ešnüda*	*mā-šnüda*
et-dāda	*tā-dāda*	*et-ešnüda*	*tā-šnüda*
i-dāda	*šā-dāda*	*šešnüda*	*šā-šnüda*

Редко, вероятно под влиянием персидского языка, указанные формы преждепрошедшего времени сопровождаются причастием прошедшего времени вспомогательного глагола *büden*: *sardasta-ye duzo duz-i ke rü dar-e xuna-ye 'Ali Bābā nešuna i-zada büda kotak i-za* 'главарь разбойников побил того разбойника, который поставил метку на дверях дома Али Бабы'.

Преждепрошедшее время обозначает законченное действие, предшествовавшее другому действию в прошлом, обычно выраженному глагольной формой простого прошедшего времени (см. пример выше). Кроме того, как и в персидском языке, оно может использоваться с неизъявительным значением в предложениях нереального условия, также выражая предшествование одного действия другому: *aga nāma et-nevešta müm-et xüshāl ša-bü* 'если бы ты написал письмо, твоя мать обрадовалась бы'.

Прошедшее продолженное время образуется у непереходных и переходных глаголов одинаково присоединением проклитик *ma-*, *ta-*, *ša-*, *mā-*, *tā-*, *šā-* к основе прошедшего времени, которая, как и в формах прошедшего времени, может быть усеченной или иметь окончание *-en*:

raften 'уходить'		*vārden* 'приносить'	
ma-ra	*mā-ra*	*ma-vārden*	*mā-vārden*
ta-ra	*tā-ra*	*et-vārden*	*tā-vārden*
ša-ra	*šā-ra*	*ša-vārden*	*šā-vārden*

Иногда проклитики присоединяются к причастию прошедшего времени: *har če ke ba fekr-i ša-rasida ša-goft* 'он говорил все, что ему приходило на ум'.

Прошедшее продолженное время обозначает длящееся или повторяющееся действие в прошлом: *ü dār ǰam ša-kerd-o ša-forüxt va zendegi-ye saxt-i ša-gozarund* 'он собирал дрова, продавал их и вел тяжелую жизнь'. Оно может также передавать значение деепричастия при глаголах в простом прошедшем времени: *sareγ ša-za dāxel-e xuna ra* 'крича, он вошел в дом'. Кроме того, глагольные формы прошедшего продолженного времени, как и в персидском языке, употребляются в условных предложениях: *aga ba šahr mā-ra düst-umü mā-di* 'если бы мы поехали в город, то увидели бы нашего друга'.

Глагольная связка и глагол *hasten* 'быть' имеют следующие формы:

		наст. вр.		прош. вр.	
-um	*-im*	*hastum*	*hastim/hastem*	*hastarum*	*hastarim*
-i	*-i*	*hasti*	*hasti*	*hastari*	*hastari*
-en	*-an*	*ha*	*hastan*	*hasta*	*hastaren/-an*

При сочетании с отрицанием на стыке гласных появляется вставной *h* или образуется дифтонг. Отрицательные формы глагола *hasten* в настоящем времени менее употребительны:

глагол-связка		*hasten*	
nehum/neum	*nehim/neym*	*nistum*	*nistim*
nehi/ney	*nehi/ney*	*nisti*	*nisti*
nehen/nin	*nehan/nean*	*nisten/nisto*	*nistan*

Подобно глаголу *hasten* в двух временах — настоящем и простом прошедшем — спрягаются глаголы состояния *nešten* 'сидеть', *vustāden* 'стоять', *xāften* 'спать'. Личные формы этих глаголов образуются в настоящем времени от основы прошедшего времени присоединением личных окончаний, соответствующих связке, а в прошедшем времени — от причастия прошедшего времени с суффиксом *-ar* и личными окончаниями:

наст. вр.		прош. вр.	
vustādum	*vustādim*	*vustādarum*	*vustādarim*
vustādi	*vustādi*	*vustādari*	*vustādari*
vustāden	*vustādan*	*vustāda*	*vustādaren*

Сослагательное наклонение представлено имперфектными и малоупотребительными перфектными формами. Имперфектные формы образуются от основы настоящего времени с приставкой *be-/bo-* и личными окончаниями:

kerden 'делать'		*raften* 'уходить'		*hunden* 'приходить'	
bokunum	*bokunim*	*beram*	*bereym*	*beyām*	*beyeym*
bokuni	*bokuni*	*berey*	*berey*	*beyey*	*beyey*
bokunet	*bokunan*	*bereyt*	*beran*	*beyāt*	*beyān*

Глаголы с превербами или отрицанием *na* приставки *be-/bo-* не имеют: *bāya ya mekdār-i bey düsto-mü hādeym* 'мы должны дать немного нашим друзьям', *to atüni čiz-i nagey* 'ты можешь ничего не говорить'.

Глагол *büden* может образовывать имперфектные формы сослагательного наклонения с основами *bü-* и *baš-*: *ke rahbar-umü bobüt xurram* 'чтобы наш вождь стал счастливым', *bāya ya jāy-i kāyem bašum* 'надо мне где-нибудь спрятаться'.

Имперфектные формы сослагательного наклонения употребляются в *бандари*, как и в современном персидском языке, после модальных глаголов *vāsten* 'хотеть', *tünesten* 'мочь', неизменяемой формы *bāya* 'быть должным' и в различных типах придаточных предложений, чаще всего придаточных цели: *ya piremard pinadüz xabar i-kerd tā beyāt-o jun-e kākā-š bodüzet* 'он позвал старика-сапожника, чтобы тот пришел и зашил [в мешок] тело его брата'.

Перфектные формы сослагательного наклонения, как и в персидском языке, образуются сочетанием причастия прошедшего времени смыслового глагола и личных имперфектных форм сослагательного наклонения вспомогательного глагола *büden* с основой *baš-*: *to kas-i ašnāsi ke tāza puldār büda bašet* 'знаешь ли ты кого-нибудь, кто недавно стал богатым'; *ü dorüγ gofta bašet* 'вероятно, он солгал'.

Повелительное наклонение представлено формами второго лица единственного и множественного числа, которые образуются от основ настоящего времени с помощью приставки *be-/bo-*. Формы множественного числа имеют окончание *i*. В глаголах с превербами и отрицанием *ma* приставка *be-/bo-* отсутствует. Некоторые примеры:

büden — baš, baši
kardunden — bekard, bekardi
vārden — beyā, beyāri
hunden — bodü (от *düviden* 'бегать'), *biyey*
dāden — hādā, hādey
raften — bera, berey
geften — bege, begir

Пассивная конструкция со вспомогательным глаголом *büden* используется редко: *tü rüznāma gofta abüt* 'в газете говорится'; *dar-e tamām-e xunavo nešuna zada büda* 'двери всех домов были помечены'. Смысловой глагол в таких конструкциях имеет, как и в персидском языке, форму причастия прошедшего времени, а вспомогательный — необходимую личную временную форму.

Из неличных глагольных форм в *бандари* наиболее употребительны инфинитивы, имеющие окончание *-en*. Являясь именем действия, инфинитивы выступают в предложении в качестве различных

именных членов: *sedā-ye tāzunden-e čan tā asp šešnüt* 'услышал топот нескольких лошадей', *sargarm-e ešmorden-e sekkavo büden* 'они занялись подсчетом монет'.

Причастия прошедшего времени на *-a* в основном используются для образования личных глагольных форм, а причастия настоящего времени встречаются только как заимствованные из персидского языка субстантивированные формы (*nevisanda* 'писатель', *dānā* 'знаток').

Предлоги: *a, ey* — исходно-отложительные: *a aspo zir hunden* 'сошли с лошадей', *mekdār-i ey ü vāgirum* 'возьму немного из него'. Используются также при сравнении: *a ü gapter-en* 'старше его'.

ba — направления движения или действия: *ba hayāt ra* 'вышла во двор', *ba sina-ye ü i-za* 'ударила его в грудь'.

bey — направленности на адресат действия: *sekkavo-ye talāh bey ā zan i-dā* 'дал той женщине золотые монеты', *bey ü hamla šā-kerd* 'они напали на него'; направления движения: *bey ā pel düvi* 'побежал в ту сторону'. Выполняет также функцию отсутствующего в *бандари* послелога *-rā*, оформляя конкретно-определенные прямые дополнения: *bey me akošan* 'они убьют меня', *düš bey ü mā-di* 'вчера мы видели его', *bey Kāsum ba γār et-feresta* 'ты послал Касума в пещеру'.

tā — предела во времени и пространстве: *tā dü rüz bad* 'в течение следующих двух дней'.

vā — совместности: *vā mā zendegi bokun* 'живи с нами' — и инструментальности: *mard-i ke vā zarbavo-ye šamšir košta büda* 'человек, который был убит ударами сабель'.

Среди большого числа отыменных предлогов наиболее употребительны предлоги нахождения и направления *rü* 'на' и *tü* 'в', обычно сочетающиеся с именем без изафета: *tü ya šahr-i* 'в одном городе', *ǰanāza-ye berār rü xar i-nehā* 'положил на осла тело брата'. Как правило, изафет теряют предлоги, оканчивающиеся на гласный, в том числе и в случаях отпадения конечного согласного: *ǰelü sang-e gap-i* 'перед большим камнем', *pahlü mā* 'около нас', *rü-ba-rü xo* 'перед собой', *pi šüv-i* 'к своему мужу', *ba tara xuna xo* 'к своему дому'. В *бандари* употребителен также изафетный предлог *gar* 'рядом', отсутствующий в современном персидском языке: *gar-e dast-e me benin* 'сядь рядом со мной'.

Союзы в *бандари* аналогичны тем, что употребляются в современном персидском языке: сочинительные *va, o* 'и', *yā* 'или', *vali* 'но'; подчинительные *ke* 'чтобы', 'потому что', 'когда', *tā* 'чтобы', 'до тех пор пока', *aga* 'если'.

Лексика

Значительная часть лексики *бандари* аналогична лексике современного персидского языка. Иногда в *бандари* отдается предпочтение тем синонимам, которые менее употребительны в литературном персидском: *kāsapošt* 'черепаха' (= *lākpošt*), *gazer* 'морковь' (= *havīǰ*), *nāštā* 'завтрак' (= *sobhāne*), ар. *matbax* 'кухня' (= *āšpazxāne*). Некоторые слова имеют в

бандари иное или дополнительное значение: *xiyār* 'дыня', 'огурец', *küdü* 'арбуз'.

Помимо слов собственно иранского происхождения (*berār* 'брат', *duxt* 'дочь', *süz* 'зеленый', *čehem* 'глаз', *borg* 'бровь', *hü* 'вода', *šü* 'ночь', *müšk* 'мышь', *taver* 'топор' и др.) в *бандари* имеется немало заимствований, например из английского и арабского языков: *lanč* 'деревянное судно' (англ. *launch*), *kākrük* 'таракан' (англ. *cockroach*), *tüvāl* 'полотенце' (англ. *towel*), *čāglit* 'шоколад' (англ. *chokolate*), *tüfa* 'племя, народ' (ар. *ṭā'ifa*), *magrāz* 'ножницы' (ар. *miqrāḍ*) и др.

Широко представлена в *бандари* профессионально-отраслевая лексика, связанная главным образом с двумя традиционными занятиями местных жителей — морским рыболовным и торговым промыслом и культивированием фиников. Эта лексика включает многочисленные названия представителей морской фауны, рыболовных и корабельных снастей, термины, относящиеся к выращиванию финиковых пальм и уходу за ними (например, финик в зависимости от стадии созревания имеет пять названий: *xamal* 'зеленый финик', *kung* 'пожелтевший финик', *dumpāzg* 'созревший финик на пальме', *ratab* 'спелый финик, снятый или упавший с пальмы', *xurmā* 'финик как готовый к употреблению или переработке продукт').

Сокращения названий языков и диалектов

англ. — английский
ар. — арабский
бур. — бурингуни
ир. — общеиранский
кл. перс. — классический персидский
кумз. — кумзари
лар. — лари
совр. перс. — современный персидский
сомг. — сомгуни
ср.-перс. — средне-персидский
хон. — хонджи

Литература

Керимова, 1982: *Керимова А. А.* Диалекты Фарса // Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки. М., 1982. С. 316—363.

Керимова, 1997: *Керимова А. А.* Фарса диалекты // Языки мира. Иранские языки. I: Юго-западные иранские языки. М., 1997. С. 177—191.

Молчанова, 1982: *Молчанова Е. К.* Ларский язык // Основы иранского языкознания... М., 1982. С. 364—446.

Молчанова, 1997: *Молчанова Е. К.* Ларская группа диалектов // Языки мира... С. 174—177.

Молчанова, 1997а: *Молчанова Е. К.* Кумзари язык/диалект // Языки мира... С. 191—193.

Мошкало, 1997: *Мошкало В. В.* Башкарди группа диалектов // Языки мира... С. 194—198.

Ромаскевич, 1945: *Ромаскевич А. А.* Лар и его диалект // Иранские языки. I. М.; Л., 1945. С. 31—86.

Eqtedārī, 1334/1955: *Eqtedārī A.* Farhang-e lārestānī. Tehran, 1334/1955. На перс. яз.

Floyer, 1882: *Floyer E. A.* Unexplored Balūchistan. London, 1882.

Gershevitch, 1959: *Gershevitch I.* Travels in Bashkardia // Journal of the Royal Central Asian Society. 1959. Vol. 46. P. 213—225.

Gershevitch, 1962: *Gershevitch I.* Outdoor terms in Iranian // A locust's Leg. Studies in honour of S. H. Taqizadeh. London, 1962. P. 76—84.
Gershevitch, 1964: *Gershevitch I.* Iranian chronological adverbs // Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne. Wiesbaden, 1964. P. 78—88.
Gershevitch, 1964: *Gershevitch I.* Dialect variation in early Persian // Transactions of the Philological Society. 1964 (1965). P. 1—29.
Gershevitch, 1970: *Gershevitch I.* The crushing of the third singular present // W. B. Henning Memorial Volume. London, 1970. P. 161—174.
Gershevitch, 1973: *Gershevitch I.* Genealogical descent in Iranian // Bulletin of the Iranian Culture Foundation I. 1973. P. 71—86.
Gershevitch, 1977: *Gershevitch I.* Višāpa // Вопросы иранской и общей филологии. Тбилиси, 1977. С. 62—69.
Gershevitch, 1985: *Gershevitch I.* Philologia Iranica / Selected and edited by N. Sims- Williams. Wiesbaden, 1985.
Kamioka, Yamada, 1979: *Kamioka K., Yamada M.* Lārestāni studies 1. Lāri basic vocabulary. Tokyo, 1979.
Kamioka, 1986: *Kamioka K., Rahbar A., Hamidi A. A.* Lārestānī studies 2. Comparative basic vocabulary of Khonjī and Lārī. Tokyo, 1986.
Koelz, 1983: *Koelz W. N.* Persian diary, 1939—1941. Ann Arbor, 1983.
Lecoq, 1989: *Lecoq P.* Les dialects du sud-ouest de l'Iran // Compendium Linguarum Iranicarum / Herausgegeben von R. Schmitt. Wiesbaden, 1989. P. 341—349.
Mann, 1909: *Mann O.* Kurdisch-Persische Forschungen 1. Die Tâjîk-Mundarten der Provinz Fârs. Berlin, 1909.
Morgenstierne, 1946—1948: *Morgenstierne G.* Balochi miscellanea // Acta Orientalia. 20. 1946—1948. P. 253—292.
Morgenstierne, 1958: *Morgenstierne G.* Neu-iranische Sprachen // Handbuch der Orientalistik. Abt. I. Bd. IV. Iranistik. Abschn. 1. Linguistik. Leiden; Köln, 1958. P. 155—178.
Skjærvø, 1975: *Skjærvø P. O.* Notes on the dialects of Minab and Hormoz // Norsk tidsskrift for Sprogvidenskap. 29. 1975. № 1. P. 113—128.
Skjærvø, 1989: *Skjærvø P. O.* Languages of Southeast Iran: Lārestānī, Kumzārī, Baškardī // Compendium Linguarum Iranicarum... P. 363—369.
Thomas, 1930: *Thomas B.* The Kumzari dialect of the Shihuh tribe, Arabia, and a vocabulary / Asiatic Society Monographs. Vol. XXI. London, 1930.

Pierre Reichert

ANMERKUNGEN ZUR DIALEKTOLOGIE DES KATI (LAUTLEHRE)

Die Mundartforschung des Kati steckt noch in den Kinderschuhen. Daß die Sprache der Kati nicht ganz einheitlich ist, dies wußte schon Sir G. ROBERTSON. Er schreibt nämlich: *"They (= the Siáh-Posh) do not all speak the same language, but the difference in speech appears to be more a difference of dialect, than a radical distinction of language"* (ROBERTSON, G.: *The Káfirs of the Hindu-Kush*, London, 1896, p. 74).

Colonel J. DAVIDSON hat diese Unterschiede praktisch erfahren, als er 1898 mit seinen beiden Informanten Šēr Malik und Gul Mīr arbeitete. Er schreibt dazu: *"Sometimes a sentence, of which the Kāfir translation was needed, would be carefully explained to the Kāfirs by the Chitrālī employed, and apparently well understood. One of them would give his rendering. The other would frequently object, stating it would not be so spoken in his village, etc. etc. Thereupon a heated altercation would arise, lasting a long time, without any agreement being arrived at. In such cases the rendering which seemed more likely to be correct has been accepted"* (DAVIDSON, J.: *Notes on the Bashgalī (Kāfir) language*, Calcutta 1902, p. X). Auf welche Kriterien sich DAVIDSON stützte, um die *"correctness"* eines Ausdrucks zu beurteilen, wird für immer ein Geheimnis bleiben. Ein Sprachforscher hätte natürlich beide Fassungen aufgezeichnet. Schließlich war DAVIDSON, wie er selbst betont, kein Linguist und für die Zwecke der Verständigung schienen ihm kleinere Unterschiede in der Aussprache wohl von geringem Belang. Daraus folgt aber, daß das von DAVIDSON gesammelte Material für die Mundartforschung unbrauchbar ist.

G. MORGENSTIERNE hat in seiner langjährigen Beschäftigung mit der Sprache der Kati die dialektische Herkunft seiner Materialien stets notiert. Schon in seiner ersten Veröffentlichung verweist er auf dialektische Varianten, die er allerdings für *"comparatively unimportant"* hält (MORGENSTIERNE, G.: *Report on a linguistic mission to Afghanistan*, Oslo 1926, p. 40). In seinem Beitrag *Dardic and Kāfir languages* zur *Encyclopaedia of Islam* (II, Leiden

1961, p. 138) teilt er das Kati in zwei Hauptmundarten ein. Im Jahre 1975 hat er in Uppsala ein Seminar abgehalten, dem ein Märchen in drei Mundarten (Ramgel 1924, Bragramatal 1964, Kamdesh 1964) zugrunde lag. Ich besitze eine Fotokopie dieser drei Fassungen, weiß aber nicht, ob Morgenstierne einen linguistischen Kommentar zu den Texten hinterlassen hat.

In seinem *Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs* II (Paris 1972) unterscheidet G. FUSSMAN zwischen *Kt. Est* und *Kt. Ouest*, betont aber auf Seite 19, daß es sich dabei um *"désignations géographiques (non linguistiques)"* handelt.

Nach den Angaben von Richard STRAND in seinem Aufsatz *Notes on the Nūristānī and Dardic languages* (JAOS 1973, p. 302) gliedert sich das Kati in fünf Mundarten (*viri* = Sprache):

1) Katə́viri
a) West-Katə́viri (Ř amgə́l, Kulám, Ktívi, Pə́řuk)
b) Ost-Katə́viri
2) Kamvíri
a) Kamvíri im engeren Sinn
b) Lamə́rṭiviri
3) Mumvíri

Nach einer sehr oberflächlichen Betrachtung des unpublizierten lexikalischen Materials von W. LENTZ und G. MORGENSTIERNE habe ich den Eindruck, daß es vielleicht noch mehr Mundarten gibt. Die Beweisführung bleibt späterer Forschung vorbehalten. Es besteht allerdings die Gefahr, daß einige Mundarten aussterben, bevor die politischen Umstände wieder Feldforschung ermöglichen.

Um einzelne Mundarten gegeneinander abgrenzen zu können, bedarf es gesicherter Materialien zum Wortschatz und zur Grammatik. Hier stehen die Dinge nicht zum besten. Das einzige erschienene Wörterbuch, nämlich das *Bashgali Dictionary* (Calcutta 1913) von Sten KONOW, beruht auf den Angaben von Davidson und scheidet aus den obengenannten Gründen aus. W. Lentz hat seine 1935 unter schwierigen Bedingungn zusammengestellten Glossarien nie veröffentlicht. G. Morgenstierne schrieb an seinem Kati-Wörterbuch, als der Tod seine Arbeit jäh unterbrach. Die Arbeiten des Qazi Gholam Ullah sind nie gedruckt worden. Das reichhaltige Material, welches Richard Strand in den Jahren 1967–1968 in Kamdesh gesammelt hat, harrt noch immer der Veröffentlichung. Schließlich hat auch A. L. Grjunberg die Zeit gefehlt, um seinem Kati-Wörterbuch den letzten Schliff zu geben. Er hatte mir im August 1994 als Kostprobe sozusagen die Liste der mit K anlautenden Wörter geschickt. Darin fand ich eine ganze Reihe bisher unbekannter Wörter.

Die Vermittlung von Professor G. Fussman vom *Collège de France* hat mir in den letzten Jahren Zugang zu Handschriften verschafft, die in den Ar-

chiven von verschiedenen Universitäten schlummern. Ich möchte hier meinen Dank den Herren aussprechen, die meine Arbeit an diesen Quellen in zuvorkommender Weise gefördert haben, nämlich G. Redard und S. Sana in Bern, Klaus Ferdinand und Sven Castenfeldt in Moesgård (Århus), G. von Simson und Knut Kristiansen in Oslo.

Meine Sammlung besteht nunmehr aus folgenden Materialien:

- den Glossarien von W. Lentz, die ich in Moesgård abgeschrieben habe,
- einem Teil des von G. Morgenstierne gesammelten Wortmaterials,
- dem 752 Blätter umfassenden *Qāmūs-e zobān-e katyəviri* des QAZI GHOLAM ULLAH (es handelt sich um ein Pashto-Kamviri Wörterbuch),
- der 649 Seiten umfassenden *Grāmar-e zobān-e katyəviri* desselben QAZI GHOLAM ULLAH (dies ist eine in persischer Sprache/Dari abgefaßte Grammatik der Mundart von Kamdesh),
- dem in *Jazyk kati* (1980) vorkommenden Wortschatz der Mundart von Kulen nebst brieflichen Mitteilungen von A. L. GRJUNBERG.

Anhand dieser Unterlagen ist es nunmehr möglich die Mundarten von Kulem und Kamdesh (1a und 2a in der Einteilung von R. STRAND) zu vergleichen und dies sowohl bezüglich der Lautlehre als auch der Formenlehre. Ich werde mich in diesem Beitrag nur mit ersterer beschäftigen. Was das Zeitwort angeht, sei nur soviel gesagt, daß die Mundart von Kamdesh derjenigen von Kulem betreffs ihres Formenreichtums keineswegs nachsteht. Eher ist das Gegenteil der Fall. Dabei beruhen die Unterschiede nicht nur auf der Verschiedenheit der phonetischen Entwicklung. Leider mangelt es an zusammenhängenden Texten in der Mundart von Kamdesh, die es erlauben würden, den Gebrauch der Formen zu erläutern.

Im Folgenden sollen die wichtigsten lautlichen Merkmale aufgezeigt werden, welche die Mundarten von Kulem und von Kamdesh voneinander trennen. Einschränkend möchte ich bemerken, daß ich persönlich keine auditive Erfahrung mit dem Kati gehabt habe. Meine sämtlichen Unterlagen stammen von anderen Forschern. Phonetische Feinheiten, die sie nicht notiert haben, gehen demgemäß verloren. In Anbetracht der hohen Qualität meiner Quellen scheint mir jedoch die Möglichkeit größerer Irrtümer rein theoretisch.

Ich zitiere stets zuerst die Form von Kulem (Kl.) und danach diejenige von Kamdesh (Kd.).

A) Vokalismus

In Kulem ist nur ein Fall belegt, wo /*a*/ und /*ā*/ bedeutungsunterscheidenden Wert haben (*Jazyk kati*, S. 166, § 2). In Kamdesh hingegen ist die Quantität phonologisch relevant, z. B. *da* nimm! / *dā* Holz, *imó* wir / *imṓ* uns, nu neun / *nū* Mutter. Den langen Vokalen von Kd. entsprechen folglich kurze Vokale in

(1)	*a – ā*	*adrə*	*ādrə*	gelb
(2)	*e – ē*	*paré*	*parḗ*	voll
(3)	*i – ī*	*vacív*	*vacī́*	Fasan
(4)	*u – ū*	*kur*	*kūrə*	Esel

In Kl. kommen nasale Vokale ganz selten vor und besitzen keinen phonologischen Wert (*Jazyk kati*, S. 167, *§ 8*). Nicht so in Kd., wo wir Minimalpaare folgender Art antreffen: *bo* er war / *bõ* Stuhl, *dru* Haar / *drũ* Bogen, *pü* Darm / *pũ̈* Sieger.

(5)	*a – ã*	*zaře-*	*jãřə-*	kennen
(6)	*e – ẽ*	*turice*	*trücẽ*	vor zwei Jahren
(7)	*ə – ə̃*	*zərə*	*jə̃rə̃*	rot
(8)	*i – ĩ*	*niř*	*nĩř*	unten
(9)	*o – õ*	*zo(ŋ)*	*jõ*	Knie
(10)	*u – ũ*	*cu*	*cũ*	Mist
(11)	*u – ũ̈*	*šu*	*šũ̈*	Seele

Der in Kamdesh häufige Vokal */ü/* fehlt dem Vokalsystem von Kulem ganz. In Kd. findet man Minimalpaare dieser Art: *but* gekochter Reis / *büt* Riese, *du* Tür / *dü* zwei, *su* Sonne / *sü* Brücke. Dem */ü/* von Kd. entspricht in Kl. in einigen Fällen */i/*, sonst */u/*.

(12)	*i – ü*	*pitr*	*pütr*	Sohn
(13)	*u – ü*	*dušt*	*düšt*	Hand
		dyum	*düm*	Rauch

Sporadisch treten noch andere Entsprechungen auf, die sich vorläufig jeder Erklärung entziehen. Ist es relevant festzustellen, daß in 10 von 17 Entsprechungen der Vokal von Kl. geschlossener ist als derjenige von Kd. und nur in 3 Fällen offener?

(14)	*a – i*	*narú*	*nirú*	Wolke
(15)	*a – o*	*kař*	*koř*	Ähre
(16)	*a – õ*	*alə*	*õlə*	groß
(17)	*i – a*	*šilə*	*šalə́*	kalt
(18)	*i – e*	*ladír*	*ladér*	Vermittler
(19)	*i – ẽ*	*apší*	*apšḗ*	Mühle
(20)	*i – u*	*dəmí*	*damú*	Wind
(21)	*e – a*	*majdéri*		Eheleute
			darívor	Ehestand

(22)	*e – ə*	*kŭamkŭém*	*kŭamgrə́mə*	Tenne
(23)	*o – a*	*pŭomə*	*pŭamə*	einjähriges Böcklein
(24)	*u – a*	*vucó*	*vacó*	Schuh
(25)	*u – i*	*bəbyumste*	*babístə*	Schlange
(26)	*u – ə*	*vucúŭ*	*vacə́ŭ*	Kalb
(27)	*u – ə̃*	*atyuŭ*	*atə̃́ŭ*	innen
(28)	*u – o*	*amú*	*amó*	Haus
(29)	*u – õ*	*vúze*	*õ̃c*	ich

Beim auslautenden Vokal des Präsensstammes zeigen beide Mundarten regelmäßig folgende Entsprechungen:

(30)	*ye – ī*	*pye-*	*pī-*	trinken
(31)	*e – i*	*aše-*	*aži-*	werfen
(32)	*e – ə*	*ace-*	*acə-*	kommen
(33)	*o – ō*	*kudo-*	*kudō-*	fragen

Das Vokalsystem beider Mundarten weist den Zentralvokal [ə] auf. Er dient als Allophon anderer Vokale und ist phonologisch nicht distinktiv. Sehr oft erscheint [ə] in Kl. da wo Kd. die Vokale */a/*, */i/*, */u/*, seltener */e/* oder */ü/* bewahrt hat. In den meisten – aber nicht allen – Fällen handelt es sich um unbetonte Silben.

(34)	*ə – a*	*məṣə́*	*maẓə́*	Wut
		vəzdór	*vazdór*	Sommer
(35)	*ə – ā*	*zəvór*	*jāvór*	Winter
(36)	*ə – i*	*pəlŋe-*	*pilŋi-*	drehen
		vəcə́	*vicí*	zwanzig
(37)	*ə – e*	*aṣə́*	*aẓé*	Stier
(38)	*ə – ē*	*nəštə́*	*ništḗ*	Gürtel
(39)	*ə – u*	*məmór*	*mumór*	Brautpreis
		ašpə́	*ašpú*	Schweiß
(40)	*ə – ü*	*nəštérvay*	*nüštrúk*	zuerst

Schließlich gibt es viele Fälle – besonders für */a/* – wo der Vokal in Kl. ganz schwindet. Dadurch mehrt sich in Kl. die Zahl der einsilbigen Wörter.

a) Schwund im Anlaut

(41)	*Ø – a*	*rəsvo*	*arúzo*	süß

b) Schwund im Inlaut

(42)	Ø – *a*	*zmo*	*jamó*	Schwiegersohn
		stic	*satíc*	siebzehn
(43)	Ø – *i*	*vri*	*virí*	Wort, Sprache
(44)	Ø – *ə*	*səmr̆o-*	*saməř̆ō-*	zubereiten
(45)	Ø – *u*	*spče-*	*supči-*	küssen

c) Schwund im Auslaut

(46)	Ø – *ə*	*zər*	*jarə́*	Herz

Umgekehrt gibt es einige wenige Wörter, wo ein in Kl. bewahrter Vokal in Kd. fehlt.

(47)	*a* – Ø	*avuṣo-*	*vūẓō-*	zum Sieden bringen
(48)	*i* – Ø	*čivok*	*čok*	ein wenig
(49)	*ə* – Ø	*vūzə*	*ṍc*	ich
(50)	*u* – Ø	*kuče-*	*kči-*	graben

In der Mundart von Kl. findet man einige Fälle von Vokalharmonie.

(51)	*pimiǰ*	*pamúč*	zwischen
(52)	*guṇu*	*gaṇū́*	Ball
	vusút	*vazút*	Frühling
(53)	*bótot*	*bétot*	Arbeit

Der Ablaut in Ableitungen und Zusammensetzungen ist in beiden Mundarten gut belegt. Am häufigsten kommt der Ablaut *o/a* vor.

(54)	*o / a*	*gř̆om*	*gř̆om*	Dorf
		gř̆amí	*gř̆amí*	Dorfbewohner
		kor	*kor*	Ohr
		karməṭə	*karməṛi*	Ohrläppchen
(55)	*o / e*	*pco*		Herde
		pcévay		Hirt
(56)	*o / ə*		*agól*	Regen
			agə́lniru	Regenwolke
(57)	*u / a*		*dut*	Zahn
			dadmús	Zahnfleisch
(58)	*u/ə*	*put*		Weg
		pədváy		Weggefährte
(59)	*a/ə*		*tapkə*	Gewehr
			samtə́pkə	Schießerei

In folgenden Wörtern sind auslautende Diphthonge der Mundart von Kl.

in Kd. durch lange Vokale vertreten.

(60)	*ay – ā*	*kay*	*kā*	was ?
(61)	*ey – ē*	*drei*	*drē*	spät

Die vorliegende Dokumentation erlaubt es nicht, die Sandhiregeln beider Mundarten im einzelnen zu vergleichen. Für Kl. haben wir zusammenhängende Texte, aber verhältnismäßig wenig Ableitungen und Komposita. Für Kd. liegen die Dinge genau umgekehrt. Somit ist der äußere Sandhi besser in Kl., der innere indessen in Kd. belegt.

B) Konsonantismus

Das Konsonantensystem von Kl. ist im Vergleich zu Kd. weniger reich. Es fehlen ihm die Konsonanten /ṭl/, /ṛ/, /ž/ und /j/. In Kd. fungieren /ṛ/ und /ž/ intervokalisch als Allophone von /ṭ/ und /š/. In Kl. kommt /j/ nur sporadisch, als Allophon von /z/, vor (*Jazyk kati*, S. 169, *§ 13*).

In einem Brief an G. Morgenstierne gibt R. Strand für /ṭl/ folgende Definition: *a voiceless retroflex lateral affricate*. Dieser Laut ist in Kd. in etwa 20 Wörtern belegt. Im Anlaut findet man ihn nur in schallnachahmenden Wörtern. Die Entsprechung in Kl. ist mir lediglich für zwei Lexeme bekannt.

(62)	*atəlo-*	*aṭlō-*	wegwerfen
	kalə	*kaṭlə́*	Gebirgspaß

Die phonologisch nicht relevante Palatisierung von Konsonanten ist in Kl. sehr häufig (*Jazyk kati*, S. 170, *§§ 20–28*). In Kd. kommt sie – zumindest in der Transkription – nicht vor.

(63)	*ẓyuk*	*ẓuk*	Salz
	bəṭyélo (Obl. Pl.)	*bitə́lə*	Brett
	kṭyol	*kṭol*	Bauch
	klyař	*kilář*	Käse
	pərdik'	*purdík*	Greisin

Mit /i/ oder /u/ anlautende Wörter können einen konsonantischen Vorschlag /y/ oder /v/ erhalten. Die schriftlichen Quellen beider Mundarten liefern dazu Beispiele. Möglicherweise handelt es sich um individuelle Varianten. Es scheint jedoch, daß bei gewissen Wörtern die Aussprache feststeht. Spätere Forschung muß hier noch Klarheit schaffen.

(64)	*yimó*	*imó*	wir
	yuṣṭ	*(y)iṣṭ*	Lippe
	iṣṭ	*yiṣ*	Lanze
	vuṣṭ	*(v)uṣṭ*	acht
	vutye-	*(v)utī-*	aufstehen
	(v)udra-	*(v)undra-*	fliegen

Ganz selten kommt ein /y/-Vorschlag in Kd. auch vor anderen Vokalen vor.

(65)	*amŭu*	*yamŭu*	Nuß(baum)
	e-	*ye-*	gehen

Die in Kd. im Anlaut erscheinende stimmhafte dentale Affrikata /j/ verliert in Kl. ihren Verschlußlautanteil und wird zu /z/.

(66)	*z – j*	*zim*	*jim*	Schnee
		zu	*ju*	Milch

Die stimmhafte palatale Affrikata /ǰ/ bleibt indessen unverändert.

(67)	*ǰ – ǰ*	*ǰaŭe-*	*ǰārə-*	töten
		ǰuk	*ǰuk*	Mädchen

Im Inlaut finden wir den gleichen Gegensatz, d. h. Wandel von /j/ zu /z/ und Bewahrung von /ǰ/.

(68)	*z – j*	*avze-*	*ōjə-*	springen
		v(ə)zí	*vanjí*	Eiche
(69)	*ǰ – ǰ*	*gəǰor*	*gaǰár*	Tag

Die Mundart von Kd. besitzt noch eine retroflexe stimmhafte dentale Affrikata /j́/, die allerdings sehr selten vorkommt. Ich habe bis jetzt keine Entsprechung in Kl. gefunden.

Das auffallendste – wenn auch phonetisch banale – Merkmal der Mundart von Kd. ist die Stimmhaftwerdung von intervokalischen Verschluß- und Reibelauten.

(70)	*p – b*	*čpe-*	*čabə-*	ertönen
(71)	*k – g*	*akuŭe-*	*aguŭə-*	Mahlstein rauhen
		amkí	*amgí*	jene (Pl.)
		kŭamkŭém	*kŭamgŭ́mə*	Tenne
(72)	*s – z*	*vəsə́*	*vazə́*	Ziege

(73)	*š – ž*	*aší*	*ažĭ*	Mund
(74)	*ṣ – ẓ*	*luṣe-*	*luẓə-*	verbrennen

Bei den Velaren */k/* und */g/* kann der stimmhafte Verschlußlaut sich zum Reibelaut */ɣ/* weiterentwickeln.

(75)	*k – ɣ*	*məke-*	*muɣu-*	fliehen
	g – ɣ	*ḍəgə́r*	*ḍaɣə́rə*	schlecht

Der dentale Verschlußlaut */t/* sowie die Lautgruppe */tr/* werden von der Stimmhaftwerdung nicht berührt.

(76)	*t – t*	*məte-*	*matə-*	buttern
(77)	*tr – tr*	*gatrə*	*gatrə́*	müde

Dem retroflexen stimmlosen Dental */ṭ/* entspricht in Kd. intervolkalisch ein Laut, den Gholam Ullah *ṛ* schreibt. Ich bin nicht fähig, ihn phonetisch zu definieren, doch nach Strands Angaben ist er stimmlos. Wir können also die Regel aufstellen, daß in Kamdesh stimmlose dentale Verschlußlaute auch intervokalisch stimmlos bleiben.

(78)	*ṭ – ṛ*	*aṭí*	*aṛí*	Knochen
		məṭə	*muṛə́*	kurz

Die stimmlosen Affrikaten */c/* und */č/* bleiben gleichfalls zwischen Vokalen unverändert.

(79)	*c – c*	*ace-*	*acə-*	kommen
(80)	*č – č*	*ači*	*ačē*	Auge

Nach einem Nasal jedoch werden auch */c/* und */č/* in Kd. zu */j/* und */ǰ/*.

(81)	*c – j*	*vuncév*	*unjõ*	Quelle
		-nce-	*-nj-*	erscheinen
(82)	*č – ǰ*	*amče-*	*amǰi-*	(Kleid) anziehen
		manči	*manǰĭ*	Mensch

Zwischen den Nasalen */n/* und */ṇ/* einerseits und */r/* andererseits bildet sich in Kd. ein homorganer Sproßlaut */d/* bzw. */ḍ/*.

(83)		*anə́r*	*andrə*	Finsternis
(84)		*k(ə)ṇer*	*kaṇḍrə́*	Loch

Der Konsonant /ň schwindet in Kl. vor /i/.

(85)	*i – ň*	*ṣúi*	*ṣúň*	Sichel
		tayi	*tāň*	Dorn, Distel
		dəmey	*dəmə́ň*	Schwanz

In folgendem Wort erscheint in Kl. der Nasal palatal indes er in Kd. velar ist (vgl. *Jazyk kati*, S. 170, *§ 23*).

(86)	*ň – ŋ*	*anyúř*	*aŋúř*	Finger

In intervokalischer Stellung fallen die Konsonanten /v/ und /y/ in Kd. aus.

(87)	*avə – ō*	*avə*	*ō*	Wasser
(88)	*avə – u*	*kavə́*	*ku*	links
(89)	*ivə – ü*	*šivə-*	*šü-*	nähen
(90)	*əve – ü*	*řəve-*	*řü-*	mähen
(91)	*əvo – o*	*štəvó*	*što*	vier
(92)	*uve – ū*	*púve*	*pū*	im Vorjahr
(93)	*ayi – ē*	*ṣayi*	*ṣē*	Kopf

Einen ähnlichen Schwund zeigt Kd. für /v/ in vorkonsonantischer Stellung.

(94)	*av – ā*	*šavli*	*šāli*	schwanger
(95)	*av – ō*	*avdyú*	*ōdü*	beide
(96)	*av – ū*	*kavrə́*	*kūrə*	Krähe
(97)	*ev – u*	*širevka* (Obl. Sg.)	*šarúk*	Achse (der Mühle)
(98)	*əv – ū*	*təvré*	*tū́rē*	nah

Schließlich verstummen /v/ und /y/ in Kd. auch im Auslaut.

(99)	*av – ā*	*dav*	*dā*	Holz
(100)	*iv – ī*	*vacív*	*vacī́*	Fasan
(101)	*ev – ō*	*vuncév*	*unjō*	Quelle
(102)	*ov – o*	*byov*	*biyó*	Schaufel
(103)	*ov – ō*	*řov*	*řō*	Hirse
(104)	*uv – ū*	*kṭyuv*	*kaṛū́*	Schale
(105)	*uv – ü*	*syuv*	*sü*	Brücke
(106)	*ay – ā*	*kay*	*kā*	was ?
(107)	*ei – ē*	*drei*	*drē*	spät

Sonst beobachtet man Schwund von auslautenden Konsonanten nur ganz vereinzelt.

(108)	*ŋ – Ø*	*zoŋ*	*jõ*	Knie
(109)	*ř – Ø*	*dalkyeř*	*dalkē*	morgen

Umgekehrt verstummt ein auslautender Konsonant in Kl.

(110)	*Ø – t*	*to*	*tot*	Vater

Auffallend ist der stimmhafte Auslaut in beiden folgenden Wörtern.

(111)	*j – c*	*yuj*	*üc*	Frost
(112)	*ǰ – č*	*pimiǰ*	*pamüč*	zwischen

In Kl. vorkommende Lautgruppen werden in Kd. oft vereinfacht.

Im Anlaut werden die Lautgruppen */sc/* und */šč/* durch Schwund des ersten Elementes in Kd. gelockert.

(113)	*sc – c*	*scyuř*	*cüř*	Schwiegervater
(114)	*šč – č*	*ščile-ščile*	*čilē*	langsam, sanft

In Kd. verlieren die auslautenden Lautgruppen */št/* und */ṣṭ/* oft ihren dentalen Verschlußlaut.

(115)	*št – š(t)*	*dušt*	*düšt / düš*	Hand
(116)	*ṣṭ – ṣ(ṭ)*	*drəṣṭ*	*drəṣṭ / drəṣ*	Handbreit

Der Verleich mit anderen Sprachen (TURNER, CDIAL 5522) zeigt, daß im folgenden Verbum die Mundart von Kl. eine Dissimilation von */ḍ/* zu */d/* aufweist.

(117)	*d – ḍ*	*dəṭke-*	*ḍəṭkə-*	zittern

Gelegentlich unterscheiden sich beide Mundarten auch durch eine Metathese.

(118)	*sk – ks*	*nusko-*	*nuksõ-*	lösen, öffnen
(119)	*ňv – vř*	*ň(ə)véki*	*vňɣi*	Fuchs

Die synchronische Gegenüberstellung beider Mundarten liefert uns an und für sich keine endgültige Auskunft über ihre historische Entwicklung. So können z. B. die nasalen Vokale in Kd. von einem hypothetischen Ur-Kati

ererbt sein oder auch erst in Kd. entstanden sein. Wäre letztere Annahme richtig, so würde Kl. den älteren Lautstand widerspiegeln. Nur etymologische Vergleiche mit anderen Sprachen können darüber entscheiden, ob Kl. *ñ(ə)véki* oder Kd. *vñ̆yi* "Fuchs" (119) dem zu erschließenden Etymon näherkommt. Dennoch lassen sich einige Schlüsse schon jetzt ziehen. Der Lautwandel verläuft ja nicht wahllos in jede Richtung. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man Kd. *ṣúñ* für archaischer betrachtet als Kl. *ṣúi*, denn als Hiatustilger wäre hier /v/ oder /y/ eher zu erwarten als /ñ̆/ (ganz abgesehen davon, daß im Sanskrit ein Wort *kṣurī* "Messer" belegt ist).

In folgender Tabelle wird ein Lautstand, den man mit großer Wahrscheinlichkeit als altertümlicher ansehen kann, mit dem Plus-Zeichen versehen.

Vergleiche		Kulem	Kamdesh
Vokalismus	34 – 40	–	+
	41 – 46	–	+
	47 – 50	+	–
	51 – 53	–	+
	60 – 61	+	–
	(= 106 – 107)		
Konsonantismus			
	66	–	+
	68	–	+
	70 – 75	+	–
	81 – 82	+	–
	83 – 84	+	–
	85	–	+
	87 – 105	+	–
	108 – 109	+	–
	113 – 114	+	–
	117	–	+

Somit läßt sich ganz allgemein sagen, daß die Mundart von Kulem im Verhältnis zu derjenigen von Kamdesh einen eher konservativen Konsonantismus aufweist, während sich ihr Vokalismus ziemlich verändert hat.

Im Einzelnen bleiben noch manche Fragen ungelöst. Vorliegende Studie kann weder auf Endgültigkeit noch auf Vollständigkeit Anspruch erheben.

Phonetischer Index

Kulem

a	1, 5, 14, 15, 16, 47, 54
ay	60 (= 106)
e	2, 6, 21, 22, 31, 32, 55
ei	61 (= 107)
ə	7, 34–40, 49, 58
i	3, 8, 12, 17–20, 48
o	9, 23, 33, 54, 55
u	4, 10, 11, 13, 24–29, 50, 58
c	79, 81
č	80, 82
d	117
g	75
j	111
ǰ	67, 69, 112
k	71, 75
mč	82
nc	81
ñ	86
ŋ	108
p	70
ř	109
řv	119
s	72
sc	113
sk	118
š	73
šč	114
št	115
ṣ	74
ṣṭ	116
t	76
tr	77
ṭ	78
v	64, 87–92, 94–105
y	64, 93
ye	30
z	66, 68

Kamdesh

a	17, 21, 23, 24, 34, 41, 42, 5, 4, 57, 59
ā	1, 60 (= 106), 94, 99
ă	5, 35
e	18, 37
ē	2, 61 (= 107), 93
ĕ	6, 19, 38
ə	22, 26, 32, 44, 46, 56, 59
ə̃	7, 27
i	14, 25, 31, 36, 43
ī	30, 100
ĭ	8
o	15, 28, 54, 56, 91, 102
ō	16, 33, 87, 95, 101, 103
ŏ	9
õ	29
u	20, 39, 45, 57, 88, 97
ū	4, 92, 96, 98, 104
ŭ	10
ü	12, 13, 40, 105
ǖ	89, 90
ũ	11
b	70
c	79, 111, 113
č	80, 112, 114
ḍ	117
g	71
ɣ	75
j	66, 68, 81
ǰ	67, 69, 82

j	(nach 69)	*ṭl*	62
ks	118	*k*	85
mǰ	82	*ṛ*	78
ndr	83	*v*	64
nj	81	*vř*	119
ŋ	86	*y*	64, 65
ṇḍr	84	*z*	72
š(t)	115	*ž*	73
ṣ(ṭ)	116	*ẓ*	74
t	76, 110		
tr	77		

Bibliographie

DAVIDSON, J.: *Notes on the Bashgalī (Kāfir) language*. Calcutta 1902

FUSSMANN, Gérard: *Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs*. I. Cartes, II. Commentaire. Paris 1972

GHOLAM ULLAH: *Qāmūs-e zobān-e katyəviri* (unveröffentlichtes Pashto-Kamviri Wörterbuch, 752 Blätter)

Grāmar-e zobān-i katyəviri (unveröffentlichte Grammatik des Kamviri, 649 Blätter)

GRJUNBERG, Aleksandr Leonovič: *Jazyk kati*. Moskva 1980

Slovar' jazyka kati (unveröffentlicht)

KONOW, Sten: *Bashgali dictionary*. Calcutta 1913

LENTZ, Wolfgang: *Unveröffentlichte Vokabularien* (Universität von Aarhus)

MORGENSTIERNE, Georg: *Report on a linguistic mission to Afghanistan*. Oslo 1926

Report on a linguistic mission to North-Western India. Oslo 1932

Dardic and Kafir languages (*Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1961, P. 138)

Unveröffentlichte Vokabularien (Universität von Oslo)

ROBERTSON, sir George Scott: *The Káfirs of the Hindu-Kush*, London 1896

STRAND, Richard F.: Notes on the Nūristānī and Dardic languages (*JOAS* 93, 1973, p. 297 sqq)

Kamviri dictionary (unveröffentlicht)

Sergei Andreyev

UWAYSĪ ASPECTS IN THE DOCTRINE OF THE RAWẍĀNĪ MOVEMENT

For centuries the concept of metaphysical initiation to esoteric knowledge without any participation of a living spiritual guide was a characteristic undercurrent in Sufism. This tendency is known as the Uwaysī tradition called so after Uways al-Qaranī, a legendary contemporary of the prophet Muḥammad who is reputed to have communicated with him telepathically as stated by Ibn Sa'd of Basra (circa 168 A.H./784 A.D.-230 A.H/845 A.D.), the well-known compiler of the biographies of the companions of the prophet and early *ḥadīṯ* scholars (Ibn Sa'd, 1904-40, vol.VI, pp. 111-14)[1]. In this respect the Pashtuns' homeland was not an exception. The traces of Uwaysī tradition are visible in the doctrine of the Rawẍānī movement, a powerful 16th-17th century religio-political movement which dominated intellectual and political life of the Pashtun tribesmen for almost seven decades.

It seems necessary to discuss briefly the Rawẍānī view of a spiritual guide (*pīr/shaykh*) before moving to the analysis of possible Uwaysī connections in the Rawẍānī doctrine.

The concept of a perfect spiritual guide (*pīr-i-kāmil*)[2] is central in the Rawẍānī *weltanschauung* which stresses that man can reach spiritual enlightenment only through such a guide. Although none of the known Rawẍānī sources devotes a special chapter or section to this subject, it is dealt with extensively throughout the works of the founder of the movement Bāyazīd Anṣārī (932 A.H./1525 A.D.-980 A.H./1572 A.D.). While Khayr al-Bayān, the main Pashto source on the Rawẍānī creed, focuses on the status of Bāyazīd Anṣārī himself and the qualities bestowed upon him by God, the Persian treatise dealing primarily with activities of Bāyazīd Anṣārī and his successors, i.e. Ḥālnāmah-i-Bāyazīd Rawẍān,pays more attention to Bāyazīd Anṣārī's personal opinion on the general qualities of the true and false *pīr*. Apart from that the difference between information on this subject provided by the two major Rawẍānī sources is merely formal. Ākhūnd Darwīzah (939 A.H./1533 A.D.-1048

A.H./1638-39 A.D.), a bitter opponent of the Rawẍānī doctrine who left a hostile account of the movement, reports that Bāyazīd Anṣārī wrote a number of treatises on the position and authority of the spiritual guide. According to Darwīzah's allegations, the founder of the Rawẍānī movement in these works distorted the words of the Koran and quoted fabricated *ḥadīṯ* (Darwīzah, 1969, p. 122). No such source is known to be extant.

Like in Sufism in general the Rawẍānī concept of *pīr* is based on a well-known *ḥadīṯ* "Those who have no guide have no religion"[3] which is quoted repeatedly throughout the Ḫālnāmah (Mukhliṣ, 1986, pp. 33, 134, etc). Bāyazīd Anṣārī held strong views on this point; when first seeking his spiritual perfection he even considered himself as "without religion" since he did not have a guide to instruct him, although previously he had not doubted his piety since his religious education was complete and he was living according to the *sharī'at* (Mukhliṣ, 1986, p. 33). Later on, he often emphasised that without a *pīr-i-kāmil* one cannot cognize God[4], thus explaining why people who do not have a guide are without religion.

Bāyazīd Anṣārī sharply distinguished between true and false guides. The true *pīr*, he stated, teaches "four kinds of knowledge *(chahār 'ilm)*, four stations *(maqām)*, four secrets and the knowledge of monotheism/unity *(tawḥīd)*[5] to a disciple who is chosen for him by God (Mukhliṣ, 1986, pp. 33, 143). Teaching is an obligation for the *pīr*; according to the Ḫālnāmah, God ordered Bāyazīd Anṣārī to teach the knowledge of *tawḥīd* to those who seek it "in order to lighten many lanterns from just one and [thus] increase the light" (Mukhliṣ, 1986, p. 95). On this basis the founder of the Rawẍānī movement criticised a pious and knowledgeable, but silent dervish whom he met during his business-trip to Kandahar by comparing him to a fruitless tree (Mukhliṣ, 1986, p. 91).

This insistence on the need for a guide must be compared with the Uwaysī tradition to which Bāyazīd Anṣārī claimed to belong. As Julian Baldick defines it, "the word 'Uwaysī' designates a Muslim mystic who looks for instruction from the spirit of a dead or physically absent person" (Baldick, 1993, p. 1) and as Annemarie Schimmel adds "... outside the regular mystical path and without the mediation and guidance of a living sheikh" (Schimmel, 1975, pp. 28-29). Farīd al-Dīn 'Aṯṯār, who himself claimed to be initiated by the spirit of al-Ḥallāj, seems to be the first author to introduce the term "Uwaysī Sufis"[6] described these mystics in the following way: "There is a group of people called Uwaysī, who do not need a *pīr*. Since they are looked after in the blossom of the prophethood (*nubuwwat*) they obtain spiritual knowledge directly from the prophet, without any mediator, like Uways had done. Although he never saw the master of the prophets, he was taught by him. The prophet(hood) looked after him and was his companion. This is the highest status man can hope to acquire" ('Aṯṯār, 1905, vol.I, p. 24). Sometimes not only the prophet

Muḥammad but Koranic prophets and especially Khiżr[7], dead teachers of the past or even God himself acted as this visionary instructor. Usually there are only isolated references to Uwaysīs in Islamic literature, except for "The History of the Uwaysīs"[8] which is a compendium of the biographies of Uwaysī Sufis many of whom never existed. However,*nā-pīrī* Sufis, i.e. mystics who had no earthly mentor, and in some cases were educated by physically absent teachers, can be traced throughout Islamic history[9]. It appears that some details of Bāyazīd Anṣārī's life resemble the Uwaysī tradition in Islam.

Reception of instructions directly from God which is described in the Rawẋānī sources is characteristic of Sufism in general. The peculiarity of the Uwaysī tradition is that God very often was the only source of knowledge for the Sufi with no teacher or mediator present. Kharaqānī (an Iranian Sufi, died 425 A.H./1033 A.D.) whom Julian Baldick describes as a follower of this tradition (Baldick, 1993, p. 21) claimed, according to his spiritual biography, that he had no master to teach him except God (Mīnuwī, 1975, pp. 75,82). At the same time he laid claim to a direct succession to the spiritual essence of Bāyazīd Bisṭāmī (died 261 A.H./875 A.D.)[10], who initiated him in a dream, in spite of the great interval between their lives (de Bruijn, 1978, p. 1057). O.F. Akimushkin disagrees with Baldick's description of Kharaqānī as an Uwaysī which, he thinks, is based on an uncritical treatment of "The History of the Uwaysīs'" account. He writes that the tendency to consider all early "founding fathers" of pre-organised Sufism as independent individual Uwaysīs was developed only in the 15th-18th centuries literary Sufi tradition. And Kharaqānī, as well as other mystics of his time, headed their own mystical schools which involved guide-disciple relationship. However,they did not belong to organised and institutionalized brotherhoods which came to existence only later (Akimushkin, 1994, p. 670). Whatever the historical reality may be, at the time of Bāyazīd Anṣārī mystics like Kharaqānī were perceived as Uwaysī. This perception influenced the intellectual environment of the 16th century.

The Indian Sufi Aḥmad Sirhindī (971 A.H./1564 A.D.- 1033 A.H./1624 A.D.) in an important letter to his disciple expressed his claim to spiritual eminence by saying: "The chain of my discipleship is connected with God without any meditation. My hand is a substitute for the hand of God." At the same time he admitted: "I am a disciple of Muḥammad connected with him through many intermediaries: in the Naqshbandī order there are twenty-one intermediaries in between: in the Qādirī, twenty-five; and in the Chishtī, twenty-seven". After this statement he, however, emphasized: "... but my relationship with God as a disciple is not subject to any mediation, as has already been related. Hence I am both the disciple of Muḥammad the Messenger of God and his co-disciple (*ham-pīrah*, that is, we are both disciples of the same master: God)". Later Aḥmad Sirhindī clarified the matter: "Though I am an Uwaysī, I

have an Omnipresent and All-Seeing Instructor (*murabbī-yi-ḥāżir wa nāẓir).* Though in the Naqshbandī order my instructor is 'Abd al-Bāqī, yet the One who has undertaken my instruction is the Everlasting One (*al-bāqī*)[11] (Sirhindī,1912, vol.III, p. 149; Eng. tr. Friedmann, 1971, pp. 27-28). Thus the Indian Sufi implied that God was the only source of his knowledge and his true teacher, while his earthly mentors were important only in regard to his formal affiliation to Sufi brotherhoods.

Despite having received their instructions directly from the highest source, Uwaysī mystics did not dismiss earthly masters perhaps because of the popular Islamic saying "He who has no elder has Satan for his elder" (Furūzānfar, 1955, p. 30) which certainly influenced the ethos of their time[12]. Many of these mystics found their spiritual realisation in a compromise implying a relationship in which the follower is formally attached to a living guide and through him to a regular *silsilah*,yet his true teacher is God, the Prophet, a Koranic personage or a deceased *walī*[13]. The earthly guides were considered unimportant and necessary only for the initial stages of spiritual perfection[14]. This is a general Sufi idea, but in the Uwaysī tradition it is more explicit. Besides, for traditional practising Sufis of the later period theoretical ability to receive direct instructions from divine sources was confined only to highly advanced mystics of the past. In their everyday life these Sufis relied entirely on their elders. The Uwaysīs, on the contrary, thought that even ordinary people could begin to advance on the path of spiritual perfection without formal guidance of the elder. There is a general trend to consider any great mystic who had no apparent living master to instruct him on the advanced problems of high mysticism as an Uwaysī. For instance Ibn al-'Arabī (560 A.H./1165 A.D. – 637 A.H./1240 A.D.), the most influential theorist of Sufism, has often been seen as an Uwaysī in the general Sufi tradition[15] since he himself underscored the importance of benefiting from the spirits of dead mystics and his literary activity is presented as being inspired by God and Muḥammad. In line with the above-mentioned Uwaysīs' practical compromise apart from "hidden friends of God" and Khiżr serving as his instructors, Ibn al-'Arabī had living guides (e.g. Abū al-'Abbās al-'Uryabī) who taught him conventional Islamic disciplines and elementary mysticism.

It appears that at least in the Naqshbandī intellectual tradition Uwaysī Sufis were considered as of the most illustrious status (ter Haar, 1992; p. 314; Hussaini, 1967, p. 112).

Not all mystics outside the usual Sufi elder-disciple relationship are "genuine" Uwaysīs, since by calling oneself an Uwaysī one can avoid the severe criticism of Sufi elders and traditional *'ulamā'*. Usually *nā-pīrī* Sufis were condemned by the Muslim establishment. Only if they acquired a large following and a respected status, or lived in seclusion and did not enter into any

controversy with the established brotherhoods were they recognized as *awliyā' Allāh* (the friends of God) and called Uwaysī (Hussaini, 1967, p. 103). However, there is no way to know who was sincere in his claim to be an Uwaysī. Since Bāyazīd Anṣārī like the two above-mentioned Sufis, Kharaqānī and Aḥmad Sirhindī, as well as many others, also falls into the category of *nā-pīrī* Sufis he can be referred to as an Uwaysī. However, he, unlike these mystics, was eagerly looking for an earthly mentor even after having received the divine revelation, but could not find him.

The Ḥālnāmah indicates that the founder of the Rawẍānī movement was aware of the Uwaysī tradition in Sufism. While being questioned by the Afghan *'ulamā'* he replied that his *pīr* was the prophet Muḥammad and likened himself to Uways who received the bounty of esoteric knowledge (*ni'mat-i-bāṭin*) from God with the help of the prophet Mūḥammad (Mukhliṣ, 1986, p. 193). On another occasion, during the Kabul trial[16], Bāyazīd Anṣārī told Qāẓī Khān, the judge of Kabul, that he had acquired spiritual perfection through the prophet Muḥammad directly and that he was an Uwaysī. No living guide taught him the knowledge he propounded (Mukhliṣ, 1986, p. 267). The fact that Bāyazīd Anṣārī called himself an Uwaysī only when challenged by the hostile *'ulamā'* and facing a tribunal may indicate that he used this claim as a means to repudiate charges of heresy. In his doctrinal writings Bāyazīd Anṣārī never described the prophet as his guide. He always referred exclusively to God as his direct instructor and once mentioned Khiżr as the messenger who indicated his future spiritual advancement. Therefore it seems that his reference to the prophet Muḥammad served the purpose of proving that he was a good Muslim, i.e. the follower of the prophet. These defensive references to the prophet might resemble Aḥmad Sirhindī's idea that since he was a disciple of God he, therefore, he is also a disciple and co-disciple of Muḥammad. However, this important point is not discussed in Bāyazīd Anṣārī's theoretical writings. Besides, references to the Uwaysī tradition can be found only in the Ḥālnāmah, which deals mainly with Bāyazīd Anṣārī's life, not his teaching. The Uwaysī tradition is never mentioned in Khayr al-Bayān, the main source on the Rawẍānī doctrine.

Mention of the Uwaysī tradition can be found in different Muslim countries[17] but it seems that this notion was most wide-spread in Muslim India where not only individual mystics had Uwaysī-type relations with God or Muḥammad or both but entire Sufi brotherhoods (Chishtī, Qādirī,) listed Uwaysīs in their "chains" (*silsilah)* (Baldick, 1993, p. 27). Besides, the Uwaysī legacy played an important part in Naqshbandī tradition which at the time of Bāyazīd Anṣārī was influential in Pushtunistan[18]. Bahā' al-Dīn Naqshband himself, as well as other important figures, directly or indirectly associated with the Naqshbandī tradition, experienced the Uwaysī initiation (ter Haar, 1992, pp. 312-318). Thus, theoretically, Bāyazīd Anṣārī could have some formal knowledge of the Uwaysī

tradition since it is known that a book on this subject was available for the contemporary Indian Muslims: "In the Indian subcontinent, we find seventeenth-century manuscripts, now in Pakistan, of the 'Sayings (*Malfūẓāt)* of Master Uways Qaranī' – an example of a particularly Muslim-Indian genre, in which the conversations of a mystic are recorded or forged. The work also contains accounts of Uways's life and miracles..." (Baldick, 1993, p. 20; Munzawi, 1984, p. 2022). Alternatively, Bāyazīd Anṣārī could obtain the information on the Uwaysī tradition by hearsay and since he had the experience of direct mystical contact with God with no mediation of a spiritual mentor he could connect himself to this tradition, either sincerely or as a means of escaping the allegations of heresy. Therefore it is unclear whether Bāyazīd Anṣārī's statements and conduct resulted from a conscious imitation of Uways or merely from the similarity of his mystical aspirations and practical defensive considerations.

Besides Bāyazīd Anṣārī's above-mentioned affirmation that he was an Uwaysī there are some other similarities between the Rawẍānī doctrine and the Uwaysī tradition. Taken separately they can resemble general Sufi notions; however, considered together in the Uwaysī context, they correspond to the system of beliefs adopted by Uwaysī mystics. These similarities are connected with the notion of Bāyazīd Anṣārī's advancement to the highest possible state (*ḥāl*) and level, that of the prophet Muḥammad (Mukhliṣ, 1986, pp. 52-53). It is tempting to compare this view with the above-mentioned statement of Aḥmad Sirhindī where he correlates himself with the prophet. Bāyazīd Anṣārī was also ordered by God to perform the prayer or worship of prophets, which is an imitation of the object of worship, instead of the prayer or worship of the ordinary believers (Mukhliṣ, 1986, pp. 69-76). Here again we come across the Uwaysī tradition. It is stated that God communicated with Kharaqānī by the revelation reserved for the prophets (*waḥy*) which is opposed to that reserved for the *awliyā'* – "saints"/friends of God (*ilhām*). This mystic was also supposed to be placed above the prophets and the "friends of God" on the Judgment Day (Mīnuwī, 1975, pp. 55-62). It is known that Ākhūnd Darwīzah accused Bāyazīd Anṣārī of claiming to receive *waḥy* (Darwīzah, 1892, p. 148). This idea of sharing the mystical achievements of the prophet Muḥammad is also typical for Bahā' al-Dīn Naqshband who is reported to attain a state of "being without any attribute or characteristic feature (*bīṣifatī*)" after having concentrated on the spiritual presence of Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥakīm al-Tirmiẕī (died circa 295 A.H./908 A.D.). This state represents the highest level of mystical experience people can attain. This level belongs pre-eminently to the prophet Muḥammad but can be shared by highly advanced *awlīyā'*. Bahā' al-Dīn stated that before him Abū al-Qāsim Gurgānī (died 469-70 A.H./1076-77 A.D.) who concentrated on the spirituality of Uways al-Qaranī and used his name "Uways" as the *ẕikr*

had reached the same level (ter Haar, 1992, p. 317 with reference to Muḥammad Pārsā, 1975, pp. 15,25-26).

At the first glance it seems that the fundamental *theoretical* rules of the Uwaysī school prescribed to its followers to avoid the establishment of the conventional Sufi guide-disciple relationship. And indeed, "The History of the Uwaysīs" reminds the reader a number of times that "in the Uwaysī path it is not the practice to have the elder-disciple relationship" (Baldick, 1993, p. 71) and that those who take disciples abandon the Uwaysī tradition (Baldick, 1993, p. 100), since, "to accept disciples is contrary to Uwaysī usage" although some elders could be given leave to do so (Baldick, 1993, p. 94). On the other hand, the fact that accounts of the Uwaysī elders having thousands of disciples outnumber accounts of their refusal to educate novices indicates that the Uwaysī rules concerning the acceptance of disciples were rather ambivalent. On the one hand, Uways, the founder of the tradition which bears his name, refused to accept one 'Abd Allāh as his disciple since "there is no discipleship in the Uwaysī brotherhood" and offered him companionship (*muṣāḥabat)* instead. On the other hand it is reported that Uways himself ordered one Yāsir of Istanbul[19] to acquire disciples and to become an elder (Baldick, 1993, pp. 60, 121, 124). In her review of Julian Baldick's book on the Uwaysī mystics (Baldick, 1993) Patricia Crone writes that in the Uwaysī environment teaching was considered virtuous provided that "one does so without the relationship of elder and disciple, the proper relations being companionship or fraternality" (Crone, 1994). And indeed, Aḥmad Ūzgānī reports that people wanting to become disciples were allowed only companionship (Baldick, 1993, p. 160) in order to receive guidance [not education] as regards the Uwaysī method (Baldick, 1993, p. 60). At the same time, apart from numerous accounts of the conventional Sufi *pīr/shaykh – murīd* relationship enjoyed by a significant number of the Uwaysī mystics, "The History of the Uwaysīs" reports that the Uwaysī teachers could have both disciples and companions simultaneously. These companions obviously had lower rank than the "proper" disciples[20].

This ambivalence of the theoretical rules and discrepancy in the views of the status of the Uwaysī followers resulted in a pragmatic accommodation which allowed to accept novices (called either companions (*muṣāḥib*) or disciples (*murīd*) according to the general Sufi tradition of discipleship. This compromise led to the establishment of the Uwaysī "chain of succession" (*silsilah).* "The History of the Uwaysīs" describes the institutionalization of the Uwaysī tradition and its routinization in the true Weberian sense[21]. The Uwaysī brotherhoods had eventually acquired all typical characteristics of the Sufi *ṭarīqat.* Their followers went as far as to venerate the descendants of their deceased guides[22] (Baldick, 1993, pp. 127-128, 176). The Uwaysī movement, however, was more loosely structured than the Naqshbandī brotherhood, its main rival in

Central Asia, which eventually supplanted the Uwaysī tradition in this area (Baldick, 1993, pp. 37-38)[23].

Thus in his quest to educate people Bāyazīd Anṣārī broke with a loosely defined *theoretical* Uwaysī principle not to take disciples. This did not block his agreement with the Uwaysī practice which often did not comply with the above-mentioned rule. However, his emphasis on the establishment of a rigid institutionalised relationship between spiritual guide and disciple distanced Bāyazīd Anṣārī from more individualist Uwaysī *milieu* and brought him closer to conventional Sufism. Bāyazīd Anṣārī's claim to be an Uwaysī does not necessarily mean that he considered the movement founded by himself as Uwaysīs or based exclusively on Uwaysī principles. It closely resembles the example of Shaykh Aḥmad Sirhindī – Bāyazīd Ansārī also once declared himself an Uwaysī but maintained the conventional guide – disciple relationship with his followers. However, unlike Bāyazīd Ansārī, Aḥmad Sirhindī was formally affiliated to a number of Sufi brotherhoods.

It is unclear whether the teaching done by Bāyazīd Anṣārī's deputies differed from that of their leader. According to the Ḥālnāmah, Muḥammad Kāmil, the first Rawẋānī *khalīfah*, was asked by the founder of the Rawẋānī movement "to give people repentance and the benefit of religion" (Mukhliṣ, 1986, pp. 142,143), which is too vague a description of his activities to compare with those of Bāyazīd Anṣārī. It seems that the rite of shaking and pressing hands (*muṣāfaḥat*), symbolising acceptance of a novice and being a part of a vow of submission to the guide (*'ahd al-yad*) (Trimingham, 1971, p. 151), was practised by Muḥammad Kāmil; for he was instructed by Bāyazīd Anṣārī "when you take [shake] a hand say that [your] hand is [like] the hand of Pīr-i-Dastgīr" (Mukhliṣ, 1986, p. 142). This practice of hand clasping as a part of formal allegiance to a guide is a clear breach of the Uwaysī custom as reported by "The History of the Uwaysīs". A prominent Uwaysī mystic Muḥammad Bāqir did not allow his followers to shake his hand and to take the *'ahd al-yad* because "this was not customary in the Uwaysī path". Instead they made a compact of fraternality (*'ahd al-ukhūwwat*) (Baldick, 1993, p. 94).

Although Bāyazīd Anṣārī never mentioned that one of the *pīr*'s tasks is purifying his disciple from their sins he obviously followed this general Sufi principle since throughout the Ḥālnāmah he is reported as asking his followers to repent in order that they free themselves from their wrongdoings.

Another popular Sufi *ḥadīṯ* employed by Bāyazīd Anṣārī to highlight his position concerning the importance of the *pīr* is "Among his people [tribe] (*qawm*) the *pīr* is like the prophet in his religious community (*umma*)" (Mukhliṣ, 1986, pp. 106, 123)[24]. He interpreted this *ḥadīṯ* literally and compared himself with the prophet Muḥammad by saying that his followers, like those of the Prophet, will reach their desired aim, i.e. the knowledge of religion

and unity with God. He states that the "perfect guide" (*pīr-i-kāmil*) himself will be numbered in "the category of prophets" (Mukhliṣ, 1986, p. 124). This emphasis on the significance of a religious teacher in his reference group (either *qawm* or *umma*) paved the way for further departure of the Rawẍānī movement from the Uwaysī tradition. After the death of Bāyazīd Anṣārī the Rawẍānī movement began to correspond to the pattern of "maraboutic Sufism"[25]. In this case affiliation to the spiritual guide is based on a collective adherence of a clan or tribe to a *pīr*'s family. Meanwhile, the number of this guide's individual followers is usually very low. Nowadays, and especially in the early 1980s, one can observe the same process of changing behavioral patterns from individual following of a Sufi elder to the collective support of a guide-turned-political-leader within the so-called "parties" of Afghan *mujāhids*[26].

Notes

1. Ḥishām al-Dustuwā'ī (died 153 A.H./770 A.D.), a Basran traditionist and biographer of the Prophet, was, according to L. Massignon, the first author who mentioned Uways (Massignon, 1954, p. 163). A.S. Hussaini provides a detailed account of Muslim traditions relating to Uways and Uwaysī Sufis (Hussaini, 1967, pp. 103-113)

2. This term may have been borrowed from the Naqshbandī *milieu* where it was used for the description of highly advanced guides with an important distinction of *pīr-i-kāmil* i.e. the guide perfect for himself and *pīr-i-mukammil* i.e. the guide perfecting other people. The disciple of Bahā' al-Dīn Naqshband Ya'qūb Charkhī (died 851 A.H./1447 A.D.) described these guides who are capable of leading others to perfection as those who are both "illuminated" (*nūrānī*) and "illuminating" (*nūrbakhsh*) (ter Haar, 1992, pp. 318-319). It is tempting to relate these Naqshbandī terms, *nūrānī* and *nūrbakhsh*, to the self-appellation of the doctrine of Bāyazīd Anṣārī, i.e. *rawshānī* / rawẍānī (the enlighten). Of course the opposition between light (i.e. knowledge and general good) and darkness (i.e. ignorance and general evil) is common to many unrelated religious traditions. As it usually is the case with the Rawẍānī works, no source gives direct evidence to any outside influence, including the Naqshbandī one. Thus, with no source evidence for or against this assumption one is again confined to speculation based on circumstantial evidence.
A good example of this circumstantial evidence are parallels between the concept of *pīr-i-kāmil* and the famous Sufi idea of *al-insān al-kāmil* (the perfect man). But this is the subject of a separate study.

3. This *ḥadīṯ* is a part of Muslim oral tradition. It cannot be found in the early *ḥadīṯ* collections or in Zhukovskii's list of traditions used by al-Hujwīrī in his Kashf al-Maḥjūb.

4. There are numerous references to this view in both Ḥālnāmah-i-Bāyazīd Rawẍān (Mukhliṣ, 1986) and Ṣirāṭ al-Tawḥīd (Bāyazīd Anṣārī, 1952).

5. It is obvious that these "four kinds of knowledge, stations and secrets" correspond to the four main stages of spiritual perfection envisaged by the Rawẍānī doctrine, i.e. *sharī'at, ṭarīqat, ḥaqīqat* and *ma'rifat.*

6. This is implied by Muḥammad Pārsā, a disciple of Bahā' al-Dīn Naqshband (Muḥammad Pārsā, 1975, p. 14-15).

7. Khiżr is often described as investing Sufis with the *khirqah.* Thus these mystics were immediately connected with the highest source of spiritual inspiration (Schimmel, 1975, pp. 105-6).

8. The book is known under two titles: "Taẕkirah-i-Uwaysiyya" and "Taẕkirah-i-Satuq-Bughra-Khānī'. It was written in Persian in Eastern Turkistan circa 1008 A.H./ 1600 A.D. by Aḥmad ibn Sa'd al-Dīn al-Ūzgānī, who was an Uwaysī mystic himself.

9. For more references on the Uwaysī tradition see Baldick, 1993.

10. The bulk of Kharaqānī's famous "paradoxical sayings" goes back to his "visionary guide" Bāyazīd Bisṭāmī.

11. Because Aḥmad Sirhindī had earthly teachers Alexander Knysh doubts his association with the Uwaysī tradition (Knysh, 1995, p. 105). This is difficult to accept. Sirhindī's own claim that he belongs to the Uwaysī tradition cannot be considered as exclusively metaphorical since he emphasized the absolute importance of the divine instruction as the sole source of his knowledge which is "not subject to any mediation". It seems that Sirhindī's association with various Sufi brotherhoods, which he unreservedly admitted, was parallel and subordinate to his Uwaysī type relationships with the divine instructor whom he regarded as his true teacher.

12. A.S. Hussaini suggests that this may be a forged *ḥadīṯ* (Hussaini, 1967, p. 103).

13. Aḥmad Sirhindī's claim to belong to a number of Sufi brotherhoods and yet have only one *true* instructor, i.e. God, is an illustrative example of this practice.

14. J.G.J. ter Haar offers an interesting explanation of the seeming contradiction between the imperative for a novice to establish and maintain strong ties with a (living) *pīr* and the notion of an initiation by and obedience to a deceased or metaphysical guide. He writes: "At first sight these two aspects may seem to contradict each other, but in reality they are two complementary sides of the same coin, since what matters in both cases is the spirit of the spiritual guide and this spirit is apparently not confined to his actual bodily presence" (ter Haar, 1992, p. 312). Spiritual contact with a deceased or metaphysical guide involved a certain amount of disloyalty to the actual living *pīr* as it is illustrated by Bahā' al-Din Naqshband's refusal to recite the vocal *ẕikr* given by his earthly mentor Sayyid Amīr Kulāl in order to concentrate on the *ẕikr* given to him by his deceased guide 'Abd al-Khāliq Ghujduwānī (ter Haar, 1992, p. 316).

15. The author of "The History of the Uwaysīs" considered Ibn al-'Arabī's The Meccan Illuminations (al-Futūḥāt al-Makkiyya) as one of the sources of his own work. Baldick notes that the arrangement of chapters in pairs and correspondences between different sub-series in Uzganī's treatise resembles the structure of The Meccan Illuminations (Baldick, 1993, p. 55, 49). It is interesting that Aḥmad Uzganī mentioned this book alongside the well-known collection of Sufi biographies by Jāmī, "The Breaths of Familiarity" (Nafaḥāt al-uns). Unlike Jāmī's work Ibn al-'Arabī's treatise is on Sufi theory and practice, and does not focus on the lives of Muslim mystics, except in so far as it provides an autobiographical account of Ibn al-'Arabī's own experience. However, Ibn al-'Arabī's life-story was not included into "The History of the Uwaysīs".

16. According to the suggestion of the chief of the Khalīl tribe Malik Ḥabib Bakhīl and by the order of the governor of Peshawar Jānish Khān Bāyazīd Anṣārī was summoned to the court of the ruler of Kabul Mīrzā Muḥammad Ḥakīm where he was tried for heresy. He declined the charge and after a long dispute proved his "orthodoxy". Therefore he, for much displeasure of the traditionalist establishment, was released from custody and resumed his activities in the tribal area (for the account of the Kabul trial see: Mukhliṣ, 1986, pp. 263-267; Darwīzah, 1892, p. 153).

17. In Turkey (Gibb, 1904, pp. 217-218) and in Iran (Vambery, 1868, pp. 2-3).

18. The archenemy of the Rawẋānī movement Ākhūnd Darwīzah belonged to this brotherhood.

19. Since Uways was said to be a contemporary of the prophet Muḥammad it is an obvious anachronism that he ordered someone "of Istanbul".

20. It is unclear whether these Uwaysī "companions" resembled traditional Sufi "associates" who were organisationally attached to the brotherhoods but never reached higher stations (*maqām*) and remained "laymen" with regard to their lifestyle.

21. Cf. the arguments presented in Max Weber's article "The Routinization of Charisma" concerning the necessity for the social relationships of a charismatic uninstitutionalized nature to become "either traditionalized or rationalised, or a combination of both" in order not to remain a purely transitory phenomenon, but on the contrary, to take on the character of a permanent relationship forming a stable community of disciples or a band of followers" (Weber, 1968 pp. 54-60).

22. The account of the decision of a community of Uwaysīs to accept one 'Abd al-Wahhāb, the son of their dead guide, as their late elder's deputy highlights the Uwaysī frustration about the conflict between their theoretical rules and practice. The reader is informed that the young and ignorant heir was taught by his father's disciples. This is in line with general Sufi tradition; for instance, Jalāl al-Dīn Rūmī was also instructed by his father's disciples and later effectively succeeded him. The same happened to 'Abd al-Wahhāb and in the course of time he was able to take the responsibilities of the head of the community. But he did not start teaching until Khiżr declared that he had given half of his own rank (*martabah*) to 'Abd al-Wahhāb (Baldick, 1993, p. 128). Thus, eventually the story begins to correspond to the Uwaysī principles and the head of the community becomes a true Uwaysī instructed by a visionary guide.

23. O.F. Akimushkin denies any institutionalization of the Uwaysī tradition. He argues that individual Uwaysī mystics always acted outside any organisational framework. He equates the Uwaysī Sufis with *majẕūb* mystics – individuals drawn in spiritual search to the degree of insanity (*dīwānagī*) because they did not have an instructor to guide them (Akimushkin, 1994, p. 670). However, the essence of the Uwaysī tradition is not the absence of the *shaykh/pīr* but the exclusive influence of [the spirit of] a visionary instructor.

24. al-Hujwīrī used this *ḥadīṯ* in the same context (al-Hujwīrī, 1926, p. 62; Eng tr. Nicholson, 1911, p. 55).

25. This term was first applied to the Afghan context by Olivier Roy (Roy, 1985, pp. 56-58).

26. In this respect it is noteworthy that Pashtun religious leaders, either *'ulamā'* or Sufi *pīrs*, are not an integral part of the segmentary tribal structures based on kinship. They enjoy the status of alien "guests of honour" living in a tribal environment. Therefore, they often act as inter-tribal mediators. Before they were included in the state structures as a result of a partial modernisation of Afghanistan and Pakistan in the 20th century they often tried to challenge tribal authority and create independent political bodies of their own supporters. In Pashto this process is called *gund-bāzī*. It means "party building"; and in this respect the self-appellation of the *mujāhids*' organisations "*ḥiżb/aḥzāb*" (party) can be a good example of a "Freudian slip".

It seems that the Rawẋāni movement with its leader Bāyazīd Anṣārī who tried to divert the Pashtuns from their tribal life and create a new political and religious entity of the followers of the new creed is the first *recorded* example of the *gund-bāzī*-type of the Pashtun unification.

Bibliography

AKIMUSHKIN, 1994 – O.F. AKIMUSHKIN, Review of Julian Baldick, Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia, in *Peterburgskoe Vostokovedenie*, vypusk 6, 1994.

'AṬṬĀR, 1905 – Farid al-Dīn 'AṬṬĀR NĪSHĀBŪRĪ, *Taẕkirah al-Awliyā'*, ed. by R.A. Nicholson, 2 vols, London-Leiden, 1905.

BALDICK, 1993 – Julian BALDICK, *Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia*, London – New York, I.B. Tauris & Co Ltd, 1993.

DE BRUIJN, 1978 – J.T.P. DE BRUIJN, Kharaḳānī, in *"Encyclopaedia of Islam"*, New ed., vol. IV, Leiden, 1978.

CRONE, 1994 – Patricia CRONE, The dead prophets' society, in *"The Times Literary Supplement"*, January, 21, 1994.

DARWĪZAH, 1969 – Ākhūnd DARWĪZAH, *Makhẕan al-Islām*, Peshawar, 1969.

DARWĪZAH, 1892 – Ākhūnd DARWĪZAH, *Taẕkirah al-Abrār wa'l-Ashrār*, Delhi, 1892.

FRIEDMANN, 1971 – Yohanan FRIEDMANN, *Shaykh Aḥmad Sirhindī: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal and London, 1971.

FURŪZĀNFAR, 1955 – Badī' al-Zamān Furūzānfar, *Aḥādiṯ-i-maṯnawī*, Teheran, Chāpkhānah-i-Dānishgāh, 1334 A.H./1955 A.D.

GIBB, 1904 – E.J.W. GIBB, *A History of Ottoman Poetry*, vol.III, Luzac, London, 1904.

TER HAAR, 1992 – Johan G.J. TER HAAR, The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandi Order, in *The Legacy of Mediæval Persian Sufism*, ed. by Leonard Lewisohn, Khaniqahi

Nimatullahi Publications, London-New York, 1992.
AL-HUJWĪRĪ, 1926 – Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Uṣmān ibn-Abī 'Alī al-Jullābī al-Hujwīrī al-Ghaznawī, *Kitāb-i-Kashf al-Maḥjūb*, ed. by V.A. Zhukovskii, Leningrad, 1926.
HUSSAINI, 1967 – A.S. HUSSAINI, Uways al-Qaranī and the Uwaysī Ṣūfīs, in *The Muslim World*, vol. LVII, 1967.
IBN SA'D, 1904-40 – Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Sa'd Ibn Manī' al-Baṣrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, vols. I-IX, ed. by E. Sachau and others, Leiden, 1904-40.
KNYSH, 1995 – Alexander Knysh, Review of Julian Baldick. Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, vol. 5, part 1, 1995.
MASSIGNON, 1954 – L. MASSIGNON, Essai sur les origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, in *Études Musulmanes*, vol.2, Paris, 1954.
MĪNUWĪ, 1975 – *Aḥwāl wa aqwāl-i-Shaykh Abū al-Ḥasan Kharaqānī* ed. by M. Mīnuwī, Teheran, 1354 A.H./1975 A.D.
MUḤAMMAD PĀRSĀ, 1975 – MUḤAMMAD PĀRSĀ, *Qudsiyyah: kalimāt-i-Bahā' al-Din Naqshband*, ed. by A. Ṭāhirī 'Irāqī, Teheran, 1975.
MUKHLIṢ, 1986 – 'Alī Muḥammad MUKHLIṢ, *Ḥālnāmah-i-Bāyazīd Rawẍān*, Kabul, 1986.
MUNZAWI, 1984 – A. MUNZAWI, *A Comprehensive Catalogue of Persian Manuscripts in Pakistan*, vol. III, Iran-Pakistan Institute of Persian Studies, Islamabad, 1984.
NICHOLSON, 1911 – Reynold A. NICHOLSON, *The Kashf al-Maḥjūb, The Oldest Persian Treatise on Ṣūfiism by 'Alī b. 'Uthmān al-Jullābī al-Hujwīrī*, translated from the text of the Lahore edition, compared with mss. in the India Office and British Museum, Leiden-London, 1911.
ROY, 1985 – Olivier ROY, *L'Afghanistan: Islam et modernité politique*, Éditiions du Seuil, Paris, 1985.
SCHIMMEL, 1975, Annemarie SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975.
SIRHINDĪ, 1912 – Shaykh Aḥmad SIRHINDĪ, *Maktūbat-i-Imām-i-Rabbānī*, Delhi, 1290 A.H./1912 A.D.
TRIMINGHAM, 1971 – J. Spencer TRIMINGHAM, *The Sufī Orders in Islam*, Oxford, 1971.
VAMBERY, 1868 – A. VAMBERY, *Sketches of Central Asia*, Wm. H. Allen, London, 1868.
WEBER, 1968 – Max WEBER, *On Charisma and Institution Building*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1968.

Lutz Rzehak

DAS BELUTSCHISCHE EPOS VON ŠAY MURŪD UND ĀNO

(Materialien aus dem Nachlaß Von Alexander L. Grünberg)

1. Einführung

Erste Begegnungen mit den im Osten Turkmenistans lebenden Belutschen hatte A. L. Grünberg während einer Reise im Jahre 1958. Er besuchte damals die Verwaltungsbezirke von Seraxs und Kuāka, wo er die Siedlungsgebiete der iranischsprachigen Gruppen der Taymurī, Ğamšedī, Belutschen, Kurden und der Sīstānī erkundete. Sein unmittelbares wissenschaftliches Interesse galt in den folgenden Jahren zwar dem persischen Dialekt der Sīstānī und ihrer Folklore[1], doch nutzte er die zu diesem Zweck unternommenen Forschungsreisen in den Jahren 1959 und 1960 auch zur Aufrechterhaltung seiner Verbindungen mit den dort siedelnden Belutschen. Während einer weiteren Expedition zu den in Turkmenistan lebenden Sīstānī, die A. L. Grünberg 1975 gemeinsam mit I. M. Steblin-Kamenskij durchführte[2], besuchte er erneut die dort lebenden Belutschen, um alte Kontakte aufzufrischen und neue Bekanntschaften herzustellen.[3]

Forschungsreisen nach Ost-Turkmenistan in den Jahren 1978 und 1981 dienten unmittelbar dem Ziel, Materialien zu Sprache und Folklore der im Verwaltungsgebiet Maryjskaja oblast' siedelnden Belutschen zu sammeln. Über die Ergebnisse dieser Expedition schrieb er später:

> "Die Erfahrung dieser Reisen hat gezeigt, daß es bis heute noch eine reelle Möglichkeit gibt, umfangreiches und interessantes Material zur belutschischen Folklore, besonders zum belutschischen Epos aufzuzeichnen. Hiervon, so scheint es, zeugt die Bekanntschaft mit den in dieser Zeit aufgezeichneten Legenden von Šaymurīd und Āno sowie von Šādād und Mānāz (in zwei Varianten) mit einem Gesamtumfang von ungefähr 800 Zeilen. Diese epischen Fragmente sind gut erhalten und verfügen auch über einen unbestreitbaren künstlerischen Wert."[4]

Damals wurden außerdem zahlreiche Kurzgeschichten (*nakl*), Märchen (*āsmānak*) und weitere Fragmente epischer Dichtungen aufgezeichnet, die in schriftlicher Form oder als Audioaufnahme im Nachlaß von A. L. Grünberg erhalten sind.[5]

Der erste Erfolg dieser beiden Reisen ließ die Sprache und die Folklore der Belutschen immer mehr in den Mittelpunkt der Forschungs- und Lehrtätigkeit von A. L. Grünberg rücken.[6] Er schloß Kooperationsabkommen mit dem Istituto Universitario Orientale in Napoli, der Iranistik-Abteilung an der Humboldt-Universität zu Berlin und der aus der Paṣto ṭolәna hervorgegangenen Akademie der Wissenschaften Afghanistans. Die an diesen Einrichtungen gesammelten Baločī-Materialien sollten für eine gemeinsame Forschungsarbeit zur Verfügung gestellt werden. Bei der Zusammenarbeit mit dem Istituto Universitario Orientale in Napoli standen die Erarbeitung eines etymologischen Baločī-Wörterbuchs und die Sammlung des dafür notwendigen sprachlichen Materials im Vordergrund. Die Kooperation mit der Akademie der Wissenschaften Afghanistans in Kabul hatte ebenfalls das Ziel, in gemeinsamer Arbeit folkloristische Texte aufzuzeichnen. Auf dieser Grundlage sollte ein vorwiegend auf die praktischen Bedürfnisse Afghanistans ausgerichtetes Baločī-Paṣto-Darī-Wörterbuch erstellt werden, dessen Einträgen auch russische oder englische Übersetzungen beigefügt werden sollten. Darüber hinaus unterstützte A. L. Grünberg die Akademie der Wissenschaften Afghanistans bei der Entwicklung eines Baločī-Alphabets auf der Grundlage der in Afghanistan verbreiteten Paṣto-Schrift.[7] Zu diesem Zweck kehrte er 1982, 1988 sowie 1991/1992 zu mehrmonatigen Studienreisen nach Afghanistan zurück. Wichtigster Partner im Bereich der Baločī-Forschungen war damals der für diese Sprache zuständige Mitarbeiter der Akademie der Wissenschaften Afghanistans, Abdurrahmān Baloč (Pahwāl), dessen persönliches Schicksal seit den militärischen Kampfhandlungen um Kabul im Jahre 1992 nahezu unbekannt ist. Auch von diesen Reisen kehrte A. L. Grünberg mit umfangreichen Aufzeichnungen belutschischer Märchen, Kurzgeschichten und epischer Dichtungen zurück.

Damit konnte ein umfassender Korpus von Folkloretexten im Dialekt der Belutschen Afghanistans und Turkmenistans angelegt werden, für dessen Aufarbeitung und Auswertung A. L. Grünberg jedoch keine Zeit mehr bleiben sollte.[8] Buchstäblich bis zum letzten Tag arbeitete A. L. Grünberg an einer computergestützten Überarbeitung des auf der Grundlage der gesammelten Texte in Afghanistan als Rohfassung erstellten Baločī-Paṣto-Darī-Wörterbuchs.

2. Das Epos von Šay Murūd und Āno im Nachlaß von Alexander L. Grünberg

Für die vorliegende Publikation wurde das Epos von Šay Murūd und Āno ausgewählt, dessen Hauptfiguren in der oralen Tradition der Belutschen auch als Šay Murīd und Hānī bekannt sind. Diese Entscheidung basiert auf der Tatsache, daß die epische Folklore im Dialekt der Belutschen Turkmenistans und Afghanistans im Unterschied zu Prosatexten im selben Dialekt[9] und zu epischen Dichtungen in anderen Dialekten[10] kaum dokumentiert ist. Bisher wurde nur das Epos von Šādād und Mānāz vollständig publiziert.[11] Außerdem unterscheidet sich die hier wiedergegebene Variante von 'Šay Murūd und Āno' über rein sprachliche Gesichtspunkte hinaus auch in inhaltlichen Aspekten von anderen, bereits publizierten Varianten (vgl. Abschnitt 4) und kann daher als eine Bereicherung unserer Kenntnisse der belutschischen Epen angesehen werden.

Das Epos von Šay Murūd und Āno ist im Nachlaß von A. L. Grünberg in zwei Varianten und in teilweise verschiedenen Bearbeitungsstufen vorhanden: eine Variante wurde in Turkmenistan aufgezeichnet, eine andere bei den Belutschen Afghanistans. Keines dieser Materialien wäre jedoch ohne Bearbeitung für eine Publikation geeignet gewesen. Um die Entstehung des hier veröffentlichten Baločī-Textes und seiner Übersetzung einschließlich eventueller Fehler und Ungenauigkeiten nachvollziehbar zu machen, sollen die verwendeten Materialien im folgenden kurz beschrieben werden.

Die in Turkmenistan aufgezeichnete Variante liegt in verschiedenen Bearbeitungsstufen vor:

Das 1978 geführte Feldtagebuch (Ms. 1) enthält den vollständigen Baločī-Text, der – wie auch viele andere Texte – vom Hauptinformanten, Xānmāmad Allādād, auf der Grundlage des in den dreißiger Jahren in Turkmenistan entwickelten Baločī-Lateinalphabets niedergeschrieben wurde.[12] Parallel dazu finden wir eine von A. L. Grünberg erstellte russische Rohübersetzung mit einzelnen Worterklärungen. Dieser Baločī-Text enthält gezwungenermaßen einige phonologische Ungenauigkeiten, denn das in den dreißiger Jahren entwickelte Baločī-Alphabet hatte anfangs nicht alle Vokalphoneme in der notwendigen Weise unterschieden. Erst später, als die unvollkommene Alphabetvariante bereits eine bestimmte Verbreitung gefunden hatte, waren die für eine ausreichende Differenzierung notwendigen Zeichen (ē für [*e*][13] und ō für [*o*]) hinzugefügt worden.[14] So unterscheidet dieser Baločī-Text nie zwischen [*i*] (im Lateinalphabet e) und [*e*] (im Lateinalphabet zunächst e, später ē) und nur gelegentlich zwischen [*u*] (im Lateinalphabet o) und [*o*] (im Lateinalphabet zunächst o, später ō). In Zeile 9[15] heißt es in diesen Aufzeichnungen, um nur ein Beispiel zu zeigen, für die Passage *šarte ğanīn man go šumā* – 'Ich

gelobe (wette mit) euch': "Şərte çənin mən go şoma", obwohl es für eine ausreichende Vokaldifferenzierung nach den Regeln dieses Alphabets heißen müßte: "Şərtē çənin mən gō şuma".

Auch zwischen den retroflexen Lauten [ḍ] und [ṛ] wird nicht unterschieden. Die Existenz des [ṛ] als eines im Dialekt der Belutschen Turkmenistans vom [ḍ] zu unterscheidenden Phonems wird zwar gelegentlich bestritten[16], doch ging A. L. Grünberg davon aus, daß eine solche Differenzierung auch für diesen Dialekt zutreffend sei.[17] Weitere Ungenauigkeiten lassen sich als Flüchtigkeitsfehler erkennen oder mit einer fehlenden Schreibpraxis des Informanten erklären. Schließlich war dieses Lateinalphabet seit 1937 verboten und konnte jahrzehntelang nur illegal verwendet werden. Entsprechende Schreibweisen sind relativ leicht als Fehler zu erkennen, wenn es sich um Vokale handelt (zum Beispiel für *baggay tahā* – 'in der Herde': "baggəj taha" statt "bəggəj təha"), wogegen geminierte Konsonanten, sollten sie, wie zu vermuten ist, nicht in entsprechender Weise als Doppelbuchstabe gekennzeichnet sein, kaum rekonstruiert werden können.

Darüber hinaus befindet sich im Nachlaß von A. L. Grünberg eine handschriftliche Transkription desselben Baločī-Textes (Ms. 2). Dabei handelt es sich um eine Arbeitsfassung. Sie enthält gegenüber dem Text in Ms. 1 viele Korrekturen, allerdings waren noch nicht alle Stellen, wo dies ohne Zweifel notwendig erscheint, in entsprechender Weise berichtigt worden. Die Zeilen 237–242 sind in dieser Abschrift, die sonst keine Übersetzung enthält, nur in Russisch wiedergegeben.

Schließlich gibt es Ausarbeitungen für einen Aufsatz mit dem Titel "Zwei belutschische Legenden" (Ms. 3), der sich vorwiegend auf das in Turkmenistan aufgezeichnete Epos von Šay Murūd und Āno und in knapper Form auf das an anderer Stelle publizierte Epos von Šādād und Mānāz bezieht. Diese Ausarbeitungen enthalten keinen Baločī-Text, jedoch eine vollständige Übersetzung des Epos von Šay Murūd und Āno sowie einige inhaltliche Kommentare.[18] Diese Übersetzung unterscheidet sich vom russischen Text in Ms. 1 durch einen ausgefeilteren literarischen Charakter, was ihre Nähe zum Baločī-Original jedoch in keiner Weise beeinträchtigt.

Eine andere, bei den Belutschen Afghanistans aufgezeichnete Variante der Geschichte von Šay Murūd und Āno gehört zu einer von PAHWĀL in Paṣto verfaßten Handschrift aus dem Jahre 1985/86 mit dem Titel *'Balocī manẓūmī kīse. Lumṛəy barḫa'* – 'Belutschische poetische Erzählungen. Erster Teil' (Ms. 5). Das darin enthaltene Kapitel *'Də Hānəy Šay-Murīd də mīne dāstān'* – 'Die Geschichte der Liebe von Hānəy und Šay Murīd' (S. 124–189) bietet Auszüge aus diesem Epos.[19] Einer von PAHWĀL in Paṣto geschriebenen Einleitung folgen einzelne Baločī-Verse, für deren Wiedergabe die in Afghanistan übliche Baločī-Schrift auf der Grundlage des Paṣto-Alphabets verwendet wurde. Den

Versen ist eine Übersetzung ins Paṣto beigefügt. Die Verse werden außerdem von Paṣto-Prosatexten unterbrochen, in denen der weitere Handlungsverlauf bis zu den folgenden Versabschnitten geschildert wird. Damit gibt diese Handschrift den Inhalt dieser Variante von 'Šay Murūd und Āno' zwar vollständig wieder, allerdings trägt der Baločī-Text fragmentarischen Charakter.[20] Außerdem kann er wegen der ungenügenden Vokalisierung in der arabischen Schrift – auch unter Hinzuziehung der Paṣto-Übersetzung – nicht vollständig und nicht immer zweifelsfrei erschlossen werden. Selbst im Manuskript des mit ca. 10.000 Einträgen relativ umfangreichen Baločī–Paṣto–Darī-Wörterbuchs, das auch eine Umschrift der Baločī-Wörter enthält (Ms. 4), sind nicht alle Wörter zu finden, die in der von PAHWĀL aufgeschriebenen Version von 'Šay Murūd und Āno' verwendet wurden.

Der in Abschnitt 3 wiedergegebene Text von 'Šay Murūd und Āno' basiert deshalb auf der 1978 von Alexander L. Grünberg in Turkmenistan aufgezeichneten Variante. Bei der Niederschrift des Baločī-Textes[21] habe ich mich an der Fassung in Ms. 1 orientiert. Offensichtliche Schreibfehler und Ungenauigkeiten habe ich nach meiner Kenntnis des in Turkmenistan verbreiteten Baločī-Dialekts und stets unter Berücksichtigung der von A. L. Grünberg gemeinsam mit seinem Informanten erstellten russischen Übersetzung korrigiert. Bei der deutschen Übersetzung habe ich mich primär am Baločī-Text orientiert und versucht, dessen Wortlaut so nah wie möglich wiederzugeben. Zum besseren Verständnis wurden der Übersetzung einzelne Worte hinzugefügt, die dann in eckigen Klammern stehen. In runden Klammern werden Übersetzungsvarianten angeboten.

In Abschnitt 4 werden zum Vergleich einzelne Passagen der in Afghanistan aufgezeichneten Variante (Ms. 5, S. 124–189) angeführt. Die Prosatexte wurden aus dem Paṣto übersetzt und die Baločī-Verse in Umschrift wiedergegeben. Bei ihrer Übersetzung habe ich mich wiederum primär am Baločī-Text orientiert, ohne jedoch die von PAHWĀL angebotene Paṣto-Übersetzung unberücksichtigt zu lassen.

3. Text

	Šay Murūd-u Āno	Šay Murūd und Āno
	šukr int ā minā rab tī darā	Dank sei, mein Herr, deinem Thron.
	akk int mubīn go sāyibā	Die Wahrheit ist unstreitbar beim Gebieter.
	aw xudāwandā xudābārī	Oh Gott, Herrscher!
	kaptagun bi rinday daptarā	Ich traf auf das Buch der Rind [und dort steht]:
5	*Čākar int ġanīyen pādišā*	Čākar ist ein reicher König.

	ništa bi mā taxtay sarā	Er sitzt auf jenem Thron.
	hukm-a kanay ta ğā bi ğā	[Čākar!] Du erteilst Befehle.
	Čākar ki ništ bi maǧlisā	Als Čākar im Rat saß[, sprach er]:
	šarte ğanīn man go šumā	"Ich gelobe (wette mit) euch
10	*dwārag xalāp ne mnī dapā*	– Und niemehr sei Gegenteiliges in meinem Mund! –:
	arka biayt bi mnī gwarā	Jeder, der zu mir kommt,
	mnindīt bi mnī zānay sarā	sich auf meinen Schoß setzt
	dastā bi me rīšā-um biğant	und mit der Hand an diesen meinen Bart greift,
	kawle ki marrawt zindakā	– Mein Wort! – Er kommt nicht lebend davon."
15	*dawre kurt e Bībarg aždīyā*	Es stand auf dieser Drache Bībarg,
	zamārā zurt go isparā	nahm Schwert und Schild [und sprach]:
	arkasī baggay sānḍ biayt	"Wenn ein Hengst aus jemandes Herde kommt
	geštir bi mā baggay tahā	nochmal in diese [meine] Herde,
	dwārag ma-bart-ī bi padā	[der Besitzer] wird ihn nicht zurück holen."
20	*dawr kurt Murūd-i bāradār*	Es stand auf der glückliche Murūd [und sagte]:
	rind ništag-it šart-a ğanit	"Rind, ihr sitzt und gelobt (wettet)
	bimī Čākarī kullay dapā	hier am Haus des Čākar.
	šarte ğanīn man go šumā	Ich gelobe (wette mit) euch
	dwārag xalāp ne mnī dapā	– Und niemehr sei Gegenteiliges in meinem Mund! –:
25	*arka biayt bi mnī gisā*	Jeder, der kommt in mein Haus,
	arči bloṭīt nām-i xudā	was auch immer er im Namen Gottes erbittet,
	man ki bdaīn či āyirā	ich gebe es ihm."
	misrī-ya kayt ṭapen luṛā	[Nur] ein ägyptisches [Schild] und verwundendes Schwert
	surxī samand-i ğoṛawā	[sowie] das kräftige rotbraune Pferd
30	*dar kurtaten šartay sarā*	hatte er aus d[ies]em Gelübde ausgeschlossen.
	Murūdğān šamī siddā šutā	Murūdğān hatte den Verstand verloren.
	Ānogulā beošī kuta	hatte er [doch] Ānogul vergessen.
	dawr kurten Ğāṛo-yi nārawā:	Da sprang auf der niederträchtige Ğāṛo:
	rind ništag-it šart-a ğanit	"Rind, ihr sitzt und gelobt (wettet)
35	*bi mī Čākarī kullay dapā*	hier am Hause des Čākar.
	šarte ğanīn man go šumā	Ich gelobe (wette mit) euch
	dwārag xalāp ne mnī dapā	– Und niemehr sei Gegenteiliges in meinem Mund!"
	Ğāṛo ki zurt badpaylīyā	Ğāṛo wählte einen schlechten Weg,
	badpaylī-u badkismīyā	Schlechtes und Unglück!
40	*ā Čākarī zāg bi guğā*	Dort der Sohn von Čākar,
	Momin bi-wtī māsay bagalā	Momin, [saß] auf den Armen seiner Mutter.
		[So sprach Ğāṛo also:]
	pante daīn Momin tirā	"Momin, ich gebe dir einen Rat.

	ta bra watī pissay gwarā	Geh zu deinem Vater
	bninday bi āī zānay sarā	und setz dich auf seinen Schoß.
45	*dastay bi mā rīšay biǧan*	Greif mit der Hand an seinen Bart."
	ye tilpen Momin ilgarā	Der unbedarfte Momin eilte los
	ništ Čākarī zānay sarā	und setzte sich auf den Schoß von Čākar.
	dastay bimī rīšay ǧata	Mit seiner Hand griff er an dessen Bart.
	Čākar gwar-u goš kurta guṛā	Čākar ertrug es [zunächst], doch dann
50	*Čākar ki pikr kurt bi dilā*	dachte Čākar in seinem Herzen:
	zāgā man billīn zindakā	'Wenn ich den Jungen am Leben lasse,
	bannām baīn bi ālamā	wird man in aller Welt schlecht von mir reden.'
	gipta ša tilpay kākulā	Er ergriff den Jungen an den Locken,
	ǧant-ī ḍigārā yak damā	warf ihn sogleich auf die Erde [und sprach:]
55	*brā Ǧāṛoī arǧān baay*	"Geh und unterwirf dich Ǧaṛo!"
	Ǧāṛo ki rasten ilgarā	Eilig kam Ǧāṛo zu ihm gerannt [und sagte:]
	pante daīn Čākar tirā	"Čākar, ich gebe dir einen Hinweis.
	kul pitna want bi maǧlisā	Im Rat sind alle in Aufruhr,
	tākīk Murūdī ye idā	genau das geht von Murūd aus.
60	*ḍomānā dem bday resagā*	Schick die Ḍom der Reihe nach
	bāz bi Murūdǧānī gisā	alle zu Murūdǧān ins Haus.
	yak šap tā tārī šayr bkanant	Mögen sie einen Abend bis in die Dunkelheit singen.
	arčiā dant ā bāradār	Was auch immer der Glückliche gibt,
	rāzī ma-baynt xirsen kupār	die ungläubigen Bären sollen [mit] nicht[s] zufrieden sein,
65	*ǧayr-i ša Ānoī dīdagā*	außer mit Āno, [die ihm so teuer ist wie sein] Augapfel.
	Murūdǧān šamī siddā šutat	Murūdǧān hatte die Vernunft verloren.
	misrī-ya kayt ṭapen luṛā	[Nur] ein ägyptisches [Schild] und verwundendes Schwert
	surxī samand-i ǧoṛawā	[sowie] das kräftige rotbraune Pferd
	dar kurtaten šartay sarā	hatte er aus d[ies]em Gelübde ausgeschlossen,
70	*Ānogulā bewošī kuta*	[doch] Ānogul hat er vergessen."
	Čākar ǧanīyen pādišā	Čākar, der mächtige König,
	ḍomānā dem dāt resagā	schickte die Ḍom der Reihe nach
	bāz bi Murūdǧānī gisā	alle zu Murūdǧān ins Haus.
	yak šap tā tārī šayrī kutant	Einen Abend sangen sie bis [spät] in die Dunkelheit.
75	*arčiyā dant ye bāradār*	Alles, was der Glückliche ihnen gibt,
	rāzi na want xirsen kupār	die Bären, die ungläubigen, sind nicht [damit] zufrieden,
	ǧayr-i ša Ānoī dīdaga	außer mit Āno [die Murūd so teuer ist wie sein] Augapfel.
	Āno ki gušt go-wtī dapā	Da sprach Āno mit eigenem Mund:
	Murūdǧān tirā rabbā ǧata	"Murūdǧān, bist du von Gott geschlagen?

man āšiq-un bittī sarā — Ich liebe dich.
nest āšikīay ḍawl tirā — Doch du hast kein Liebesgefühl.
čun-a daay watī mardumā — Wie kannst du deinen eigenen Menschen weggeben,
barant-ī pa reḍen Čākarā — daß man ihn zum niederträchtigen Čākar bringe?"

Murūdğān ki ustāt bi hawā — Murūdğān ging heraus
rāstāmā rawt pissay gisā — und lief direkt ins Haus des Vaters:
abbo manī bābā manī — "Mein Vater! Mein Alter!
zānīn ki ta piss-ay manī — Ich weiß, daß du mein Vater bist,
dost-ay minā ā bāz sarī — daß du mein Freund und Anführer bist.
rind ništatant šart-a ğatant — Die Rind saßen und gelobten (wetteten)
bimī Čākarī kullay dapā — dort am Haus des Čākar.
šarte ğatun go Čākarā — [Auch] ich habe Čākar ein Gelübde geleistet,
Ānogulā beoš-um kuta — Ānogul habe ich [jedoch] dabei vergessen.
Čākar ki ḍom dem dāta gurā — Čākar schickte dann die Ḍom,
ḍomānā dem dāt resagā — er schickte die Ḍom alle der Reihe nach.
ḍom ništagant šayr-a gušant — Die Ḍom sitzen und singen.
arči daīn aw bāradār — Was ich, [oh du] Glücklicher, ihnen auch gebe,
rāzī nawant xirsen kupār — die Bären, die ungläubigen, sind nicht [damit] zufrieden."

Murūdğān ki ništ bi mağlisā — Da setzte sich Murūdğān in den Rat,
bābā šamī siddā šutay — [sein] Vater verlor die Sinne,
yak zardagen čakke ğata — er erblaßte [und sagte:]
tākīk malange-way ša ğā — "Du bist wirklich ein Malang,
ništay ki ta bi mağlisā — du hast dich in den Rat gesetzt,
ta ništag-ay šartā ğanay — sitzt und gelobst (wettest).
Čākar baden marde naint — Čākar ist kein schlechter Mensch.
lakk-u kuloray wāğa int — Er besitzt viel Geld (ist Besitzer von Hunderttausenden und zig Millionen [Münzen]),
zenkudag-ī perozag int — sein Sattelbogen ist aus Birke,
go mi apt azārā swār-a bīt — mit ihm sind 7.000 Reiter,
gwānkay azār mardā čeṛīt — vor seinem Kampfesschrei fürchten sich tausend Männer.

bill-ī ki bart Ānoī gulā — Laß ihn Ānogul mitnehmen!
say roč ki sayl bkan āyirā — Warte drei Tage auf sie,
dem-um ki dant Čākar padā — dann schickt Čākar sie zurück!"
Murūdğān ki gušt pa-wtī dapā — Da sprach Murūdğān aus eigenem Mund:
abbo manī bābo manī — "Mein Vater! Mein Alter!
zānīn ki ta piss-ay manī — Ich weiß, daß du mein Vater bist.
rīšay go dantānā bgirīn — Ich werde den Bart mit den Zähnen ergreifen
pešay mayārān dar bkanīn — und die Sünden der Vergangenheit rächen.
dem-um bdaīn Ānoī gulā — Wenn ich Ānogul wegschicke,
Čākar nayārīt bi padā — bringt Čākar sie nicht mehr zurück."

	say roč ki sayl bkan āyīrā	[Der Vater antwortete:] "Warte drei Tage,
120	*Čākar ki dem dant-ī padā*	dann schickt Čākar sie zurück!"
	Murūdğān ki ustāt bi hawā	Murūdğān trat heraus,
	rāstāma kayt ā bi gisā	geht direkt ins Haus [von Āno und sagt]:
	Āno manī Ānğān manī	"Meine Āno, meine Ānğān!
	man āšiq-un bittī sarā	Ich liebe dich.
125	*trā ki barīn pa Čākarā*	Ich werde dich zu Čākar bringen.
	Čākar baden marde nayint	Čākar ist kein schlechter Mensch.
	lakk-u kuloṛay wāğa int	Er besitzt viel Geld,
	zenkodag-ī perozag int	sein Sattelbogen ist aus Birke.
	say roč ki sayl bkanīn tī rāhā	Drei Tage lang werde ich auf dich warten,
130	*trā-um ki dem bdant ā padā*	und er wird dich zurückschicken."
	burtant gulen Ānogulā	Man brachte die blumenartige Ānogul fort
	sī kurtagant Mīr Čākarā	und informierte Mīr Čākar:
	Āno ki āt šartay sarā	"Āno ist gekommen - wie versprochen."
	ančo bgušīt Ānoī gulā	[Čākar sagte:] "Sagt folgendes zu Ānogul:
135	*pawğ-um tī parmānā bayant*	Das Heer wird unter deinem Befehl stehen,
	ukm-a kanay ta ğā bi ğā	du wirst regieren,
	Āno ki mnind taxtay sarā	Āno, setz dich auf den Thron."
	ye Čākarī mās int ilgarā	Da brach Čākars Mutter eilig auf,
	āten bi Ānoī gwarā	kam zu Āno [und sagte]:
140	*ančo bgušīn Āno tirā*	"So spreche ich zu dir, Āno:
	Čākar baden marde nayint	Čākar ist kein schlechter Mensch.
	lakk-u kuloṛay wāğa int	Er besitzt viel Geld,
	tākīk ki rindāni sar int	er ist in der Tat der Anführer der Rind.
	trā ki daīn bi Čākarā	Wenn ich dich Čākar gebe,
145	*ukm-a kanay ta ğā bi ğā*	wirst du regieren,
	pawğ-um tī parmānā bayant	und auch das Heer wird unter deinem Befehl sein."
	Āno ki gušt pa-wtī dapā	Da sprach Āno aus eigenem Mund:
	man tī dapay xayrāt baīn	"Möge ich ein Opfer deiner Lippen werden
	go tī awālay dātinā	wegen (mit) dieser deiner Rede.
150	*zwānā ki bkaššay ša bunā*	Wenn du deine Zunge weit herausstreckst,
	zwānayt man zyāratt-a kanīn	halte ich deiner Zunge eine Wallfahrt ab (küsse ich dich)."
	zwānā-yum burīt ša bunā	Und [Āno] schnitt [ihr] die Zunge an der Wurzel ab.
	ā Čākarī mās ilgarā	Diese Čākars Mutter eilte los,
	āten bi Čākarī gwarā	kam zu Čākar:
155	*čammī ki kapt bi mādarā*	Als dessen Blick (Augen) auf die Mutter fiel,
	syāpošī kurt zalīm watrā	legte der Gekränkte schwarze Kleider an.
	oštāt bi maydānay sarā	Er stand auf dem Platz [und rief]:
	mullā-u kāzī zūt bkanit	"Mulla und Kadi, macht schnell,
	rasmā-yi šaryat or bkanit	erfüllt die Regeln der Scharia,
160	*dolānā bsātit resaga*	stellt Trommler in der Reihe auf!

man ki girīn Ānoī gulā Ich heirate Ānogul."
Āno ki gušt go maǧlisā Da sagte Āno zu der Versammlung:
man ki kušīn tākīk tirā "Ich bringe dich um, das steht fest,
yā trā kušīn ya watīrā entweder bringe ich dich um oder mich selbst.
Murūdǧān ki mānta bi padā Murūdǧān ist (dort) zurückgeblieben,
say roč-um būt dūr ša sarā schon drei Tage ist er von mir getrennt.
ā sayl-a kant pa mnī rāhā Er wartet auf mich.
man ki nagīrīn reḍ tirā Dich – Unnutz! – nehme ich niemals.
man āsiq-un bi āī sarā Ich liebe ihn,
došī xayāl-ī kaptagun letzte Nacht habe ich an ihn gedacht."
dawr kurt Murūd-i bāradār Es stand auf der glückliche Murūd,
ā bārag-u ā šay xudā dieses zarte Gottesgeschöpf.
āten bi Čākarī gwarā Er ging zu Čākar,
geštir bi mī qasray bunā und direkt an den Mauern des Palastes
ǧālīe sātit bi xudā betete er zu Gott:
baytint ye Čākar nārawā "Möge dieser unwürdige Čākar kommen –
yakke ki bšipīn yeširā ich werde ihn sofort erstechen,
kasse mawānīt tī xatā auf daß dir[, Čākar,] niemand mehr gehorche."
tārī xudāwand roč-a kurt Da machte Gott die Dunkelheit zum Tage.
Čākar bimī taxtay sarā Čākar auf seinem Thron
ukm-a kanant bi ǧā bi ǧā ordnet an:
šarte ǧanīn man go šumā "Ich frage (wette mit) euch:
došī gurog čunt-a piṛit Wie oft hat es letzte Nacht geblitzt?"
yakke ǧawāb nest yešīrā Keiner antwortete darauf.
dawr kurt Murūd-i bāradār Es stand auf der glückliche Murūd
[und sagte]:
došī gurog sayy-a piṛit "Dreimal hat es letzte Nacht geblitzt.
na awrat-u na ǧammare Es gab weder Nebel, noch Wolken.
awlī piṛā šab māla wat Beim ersten Blitz war es noch früh.
domī piṛā pāčāla wat Beim zweiten Blitz war es spät.
saymī pirā ātun bi guǧā Beim dritten Blitz kam ich hierher,
Čākarī bi mī qasray bunā direkt an den Hof von Čākar.
ǧālī-un sātun bi xudā Ich betete zu Gott:
bayten ye Čākar nārawā 'Möge dieser unwürdige Čākar kommen –
yakke ki bšipīn yeširā ich werde ihn sofort erschlagen,
yakke mawānīt tī xatā kein einziger wird dir[, Čākar,] mehr gehorchen'"
Čākar ki gušt pa-wtī dapā Da sprach Čākar aus eigenem Mund:
iṭṭi Mubārak pussagā "Pfui, du Sohn von Mubārak
go nābakāren kissawā mit den unnützen Geschichten!
ye bireza zānay sarā Der Säbel [liegt] auf meinem Knie.
yakke ki bšipīn man tirā Ich erschlage dich augenblicklich,
kasse nawārten tī ġamā und niemand wird um dich trauern."
gušten Murūdǧān pa dapā Da sprach Murūdǧān aus [eigenem] Mund:
tī zām nabart aw reḍ minā "Dein Säbel – Niederträchtiger! – bringt mich

		nicht um.
	ay sī sar-u bor-u kulā	Ich habe einen Kopf, einen Hengst und einen Hut.
205	*band pa kalātān mabīn*	Ich werde nicht in d[ein]er Festung gefangen sein
	pa āyinen darwāzagān	mit den eisernen Toren.
	zīr-u tanakken laškar ayt	Ob ein starkes Heer kommt oder ein schwaches,
	šiškā bğanīn šaškā bigwazīn	von hier werde ich es schlagen, von dort werde ich fliehen.
	šārā-it gwaray limbo bğanīn	[Und dann] werde ich deine Stadt in Brand setzen.
210	*ye Ḍāḍarā appī bkanīn*	und [ganz] Ḍāḍar werde ich zerstören.
	šārā-it sarā-it čappī bkanīn	Deine Stadt werde ich dir auf den Kopf stellen.
	pešay mayārān dar bkanīn	Die Sünden der Vergangenheit werde ich rächen.
	Ānoī gulā trā gwar bkanīn	Ānogul werde ich dir wegnehmen.
	yakk laččā ye bār-it bkanīn	Ich werde dir [d]eine Ehre nehmen."
215	*šašen malang paday sarā*	Sechs Malangs standen
	zurtant Murūdā bi hawā	und erhoben Murūd in die Lüfte,
	rāstām barant trā Makkawā	bringen dich [Murūd] direkt nach Mekka.
	apt sālā nintit bi idā	Dort sitzt er sieben Jahre,
	bar gašta-wu kayt ye padā	dann kehrt er zurück.
220	*yak zardagen čakke ğatā*	Sein Gesicht war blaß geworden.
	asāye dārīt panğagā	In der Hand hält er einen Stock,
	kačkole prenten gardinā	eine Bettlerschale hängte er [sich] an den Hals.
	kapten bi alkay drāğīā	Er ging an der Siedlung entlang
	āten bi Ānoī gwarā	und kam zu Āno [dort sagte er]:
225	*arči biday tākīk manā*	"Gib mir irgendetwas!"
	Āno ki gušt pa-wtī dapā	Āno sprach aus eigenem Mund:
	tazbīā bday mnī panğagā	"Gib mir den Rosenkranz in die Hände."
	Āno ki bzurten tazbīā	Āno nahm den Rosenkranz,
	gwandent-u bdāten bi padā	ließ ihn [durch ihre Hand] gleiten und gab ihn zurück.
230	*Āno ki drust nakurt tirā*	[Murūd dachte:] 'Āno hat dich nicht erkannt.'
	yak-yakka prenit resagā	Er nahm eine [Kugel des Rosenkranzes] nach der anderen
	pāle ki zabren ātaten	[und sagte:] "Ein gutes Omen war heraus gekommen:
	Murūdğān šamī čammān andar int	Murūdğān ist irgendwo in Blickweite,
	yā ki bimī qasray bunā	vielleicht hier an der Festung,
235	*yā ki ša čammān andar int*	vielleicht auch vor deinen Augen."
	ninday pakir ğidā gurā	[Āno antwortete ihm:] "Bettler, sitz

inzwischen hier!

tī pālgiriyā man bidaīn Ich gebe dir [etwas] für deine Wahrsagung."
Āno ki putrit bi gisā Āno ging ins Haus.
ye tī saray čīl resagā Deine aufgereihten Wasserbehälter [mit denen du, Āno, dir die Haare gewaschen hattest,]
gird čuṛita dewānagā machten den Verrückten überall naß (er trank sie aus).
Āno ki dar būt ša gisā Als Āno [wieder] aus dem Haus trat, [sah sie:]
ye mnī saray čīl resagā Meine aufgereihten Wasserbehälter [mit denen ich, Āno, mir die Haare gewaschen hatte,]
gird čuṛita dewānagā hat den Verrückten überall naß gemacht (er hat sie ausgetrunken)
ye qārī zurt mawǧen dilā Ihr Herz ergriff eine Welle des Zorns
[und sie fragte:]
tākīk ki astay ša guṛā "Von wo bist du genau?
ša Čākarī kiān atay Gehör(te)st du zu den Leuten Čakars
yā ki ša mī rindān atay oder zu den Rind?"
alkay kučakkān ǧam kuta Sie versammelte die Hunde der Siedlung
brenten Murūdǧānī padā und hetzte sie auf Murūdǧān.
Murūdǧān šuta bād-i hawā Murūdǧān rannte davon [schnell] wie der Wind.
Āno ki pikr kurt bi dilā Āno dachte in ihrem Herzen nach
[und erkannte:]
Murūdǧānī boy int mnī sarā 'Bei mir ist der Geruch von Murūdǧān.
čammān mnī kor kurten xudā Gott hat meine Augen blind gehalten.
Murūdǧān šamī dastā šutā Murūdǧān ist mir von der Hand weg entwischt.'
say sālā gardit bi padā Und erneut schlendert er drei Jahre umher,
geštir bimī koh-u hasār wieder durch Berge und Ortschaften,
bar gašt-u kayt bi padā dann drehte er um und kehrt zurück.
āten bimī nemī šapā Er kam um Mitternacht,
āten bi Ānoī gwarā er kam zu Āno.
dastārā prenten tī gardinā Er warf dir [Āno] den Turban an den Hals.
dawr kurten Ānoyi benawā Da sprang die unglückselige Āno auf
[und sagte:]
dast-um xatā tī dranzita "Meine Hand schlug dich [Murūdǧān] ausversehen,
dastī kučak kurten tirā als ich sofort die Hunde auf dich hetzte."
ǧat kolāngage šut padā Er [Murūdǧān] schrie auf und rannte davon.
Āno ki pikr kurt bi dilā Āno dachte in ihrem Herzen nach
[und erkannte:]
Murūdǧānī boy int mnī sarā 'Bei mir ist der Geruch von Murūdǧān.
dast mnī xatāī dranzita Meine Hand schlug ausversehen.
dast-um biproššant sarsangayen Mögen meine bereiften Hände zerbrechen!

	Murūdğānī bo mānt-ī padā	Blieb [doch] der Geruch von Murūdğān zurück.'
270	*"ği āolo ği āolo!*	[Āno sagte:] "Oh Gazelle! Oh Gazelle!
	paṭṭay ġarīben saydālo	Du ziehst umher, arme Gazelle.
	marde nadīstay pulguden?	Hast du nicht einen wohlgekleideten Mann gesehen,
	tezbāl-u āšiqbāzolen?"	mit flinken Flügeln, einen verliebten Falken?"
		[Die Gazelle antwortet:]
	"man wāb atun bi ğarbune	"Ich schlief unter einem Busch,
275	*boy ki lagit mnī sarā*	Geruch streifte mich,
	apten malang ğammāzag āt	sieben Malangs kamen auf Rennkamelen,
	šutant bi Makkawāy darā	sie ritten an den Hof von Mekka."
	Āno ki gušt pa-wtī dapā	Da sprach Āno aus eigenem Mund:
	dast mnī xatāī dranzita	"Meine Hand hat einen falschen Schlag getan.
280	*drust-um nakurt tākīk tirā*	Ich habe dich [Murūd] nicht erkannt.
	dast-um biproššant sarsangayen	Mögen meine bereiften Hände zerbrechen!
	korī-un gipten ye nūn minā	Blindheit hat mich jetzt erfaßt.
	ta bra-wu salām bkan Šaygulā	Geh und grüße Šaygul [Murūd]!
	bargard-u byā ta bi padā	[Dann] kehr um und komm zurück.
285	*agar Murūdā byāray padā*	Wenn du Murūd zurückbringst,
	šāxān taī sor-a kanīn	färbe (vergolde) ich deine Hörner rot.
	guṭṭayt bgīrīn go moragā	Deinen Hals behänge ich mit Edelsteinen.
	gošān taī pull-um ğanīn	An deine Ohren werde ich Schmuck hängen.
	bgarday bi alkānī gwarā	Wenn du [dann] durch die Siedlungen läufst,
290	*kasse madayt āzār tirā*	wird dich niemand [mehr] beleidigen."
	siṭṭ kurtaten ye āolo	Da war die Gazelle aufgesprungen
	burt-u rasent ye Šaygulā	und holte Šaygul ein,
	odā bi Bābūčī koā	dort, am Berge Bābūčī.
	šāxān go dem-ī birğaten	Vor ihm steckte sie die Hörner [in die Erde und sprach:]
295	*byā Murūdī demtirā*	"Murūd! Komm zurück!
	aw Murūd-i bāradār	Oh glücklicher Murūd,
	Āno-wa kayt bittī padā	Āno folgt (sucht nach) dir,
	bāz-um salām kurten tirā	viele Grüße hat sie für dich aufgegeben [und zwar:]
	bargard-u byā ta bi padā	'Kehr um und komm zurück!
300	*korī-um giptaten čammā manī*	Blindheit hatte meine Augen ergriffen.
	dast mnī xatāī dranzita	Meine Hand hat einen falschen Schlag getan.
	drust-um nakurt tākīk tirā	Ich hatte dich nicht richtig erkannt.
	dast-um biproššit sarsangayen	Mögen meine bereiften Hände zerbrechen!'"
	Murūdğān bgušten pa-wtī dapā	Da sprach Murūdğān aus eigenem Mund:
305	*ančo bgušay ta Ānogulā*	"Sag folgendes zu Ānogul:
	wašš kurtagay Mīr Čākarā	Dir hat Mīr Čākar gefallen.

	marde ğinīne man nawun	Ich bin kein Mann mehr für eine Frau.
	aspī-u bortāzī man nawun	Ich bin kein flinker Reiter mehr.
	syādī-u xešī man nawun	Ich habe auch keine Verwandtschaft mehr.
310	*barray pakīre būtagun*	Ich bin ein Wanderderwisch der Wüsten geworden.
	apt gašt bi iğğā šutagun	Siebenmal bin ich auf Hadsch gegangen.
	anga bi iğğā man raīn	Jetzt gehe ich [wieder] auf Hadsch.
	birgaštanīyen bore nawun	Ich bin kein Hengst, der umkehren würde."
	āolo birgaštag-u kayt padā	Die Gazelle drehte um, kehrte zurück,
315	*oštāt bi Ānoī gwarā*	blieb vor Āno stehen [und sagte:]
	burtun rasentun Šaygulā	"Ich habe Šaygul eingeholt
	byā koh-i Bābūčī sarā	dort am Berge Bābūčī.
	šāxā go dem-ī birğatun	Die Hörner steckte ich vor ihm in die Erde,
	ā ki šuten bi Makkawā	doch er ging nach Mekka."
320	*gum bkan ki saydāe reḍ watrā!*	"Vergiß dich, du niederträchtige Gazelle.
	guṭṭayt go kārče sor bkanīn	Deine Kehle mache ich mit einem Dolch rot.
	šāxayt kālāenč reč bkanīn	Deine Hörner begieße ich mit flüssigem Zinn.
	goštān-it lāḍāpe pačīn	Dein Fleisch koche ich in heißemWasser.
	man gušnagīrā ser bkanīn	Die Hungrigen mache ich satt.
325	*postayt bğanīn kālī bkanīn*	Ich zieh dir die Haut ab und mache einen Balg daraus.
	bāz tušnagā serāp bkanīn	Vielen Durstigen gebe ich damit Wasser."
	Ānoy dem gašt ki bi padā	Als Āno zurückkehrte,
	byāten bimā ye pālgīrā	kam sie zu jener Wahrsagerin [und sagte:]
	ballī manī māsī manī	"Meine Großmutter! Meine Mutter!
330	*pāle bkan Šayğān šuta*	Sag wahr! Šayğān ist gegangen."
	pālgīr ki pāle kurtaten	Als die Wahrsagerin das Omen befragt hatte, [sagte sie]:
	Šayğān šuta bi Makkawā	"Šayğān ist nach Mekka gegangen.
	apt sālā mnindīt ā Makkawā	Sieben Jahre wird er in Mekka bleiben,
	bāz-um ki ā kayt bi padā	dann wird er zurückkehren."
335	*ballī manī māsī manī*	"Meine Großmutter! Meine Mutter!
	zwānā dar bkan watī	Steck deine Zunge heraus,
	man biččukīn zwān taī	ich will deine Zunge küssen."
	pīrazālay zwānā burriten	So schnitt sie der Alten die Zunge ab.
	paṭṭay kawr paṭṭay kawr	[Āno sagte:] "Steppengras! Steppengras!
340	*ta pa murāde rastagay*	Du bist für die Hoffnung gewachsen.
	man pa murāde ātagun	Ich bin in Hoffnung gekommen.
	waššen āwāle mnā bday	Gib mir eine süße Nachricht!
	sor poš bkanīn nūn man tirā	Ich werde dich [dafür] gleich mit Gold bedecken."
	apt sāl ki mništen Makkawā	Sieben Jahre war er in Mekka,
345	*birgaštag int kayten padā*	[dann] kehrte er um und kommt zurück.
	bi Čākarī alkay gwarā	Im Lager von Čākar
	ye dol-u tabl kanant tawār	schlägt man die Trommeln.

		[Šay Murūds Vater denkt:]
	Čākar ki gīt ye Ānogulā	'Nimmt Čākar etwa Ānogul?'
	man kor-un šmā čammī	[Er sagt:] "Ich bin blind, ihr seid sehend.
350	*Šaykardagay šastay tawār*	[Höre ich doch] Schüsse von Šayǧān."
	Šayǧān ki byāten bi xamawā	Als Šayǧān ins Zelt kommt,
	dīsten watī Ānoye gulā	sah er seine Āno-gul [und sagte:]
	marde ǧanīnī man nawun	"Ich bin kein Mann mehr für eine Frau.
	aspī-u bortāzī nawun	Ich bin kein Reiter mehr.
355	*syādī-u xešī man nawun*	Ich habe auch keine Verwandtschaft mehr.
	alkī-u rāǧī man nawun	Ich habe keine Siedlung und keine Leute mehr."
	Āno ki bgušten pa-wtī dapā	Da sprach Āno aus eigenem Mund:
	man āšiq-at bittī sarā	"Ich liebe dich.
	zard-u kabāb tā māšārā	Bis zum Jüngsten Gericht werde ich untröstlich sein.
360	*ištay batī Ānoī gulā*	Du hast Ānogul verlassen.
	kor būtagun šattī ǧamān	Ich war blind wegen des Kummers um dich."
	Šayǧān ki bgušten pa-wtī dapā	Sayǧān sprach aus eigenem Mund:
	apt band watī dāg kurtagun	"Sieben meiner Körperteile habe ich gebrandmarkt.
	ātun pa pissay xātirā	Ich bin wegen des Vaters hierher gekommen."
365	*Āno ki gušten pa-wtī dapā*	Āno sprach aus eigenem Mund:
	aysī sarayt hiččī ma-bīt	"Hauptsache mit dir passiert nichts.
	pa mās-u pissay xātirā	Wegen Vater und Mutter [bist du gekommen]
	guṛ pammane bečāraga	und dann wegen mir unglücklichen."
	zarden ǧaṛā ǧammāzāgā	Auf einem falben jungen Rennkamel,
370	*ančen subak rangen birā*	so leicht und geschmückt,
	zurten watī Ānoī gulā	nahm er seine Ānogul
	rāstāmā rawt bi Makkawā	und reitet direkt nach Mekka.

4. Einige Anmerkungen zum Inhalt

Die Geschichte von Šay Murūd und Āno ist ein fester Bestandteil der klassischen belutschischen Literatur. Sie wurde in anderen Varianten bereits von DAMES (1907, S. 54–57)[22], BARKER/MENGAL, (1969, II, S. 313–322), BALUCH (1977, S. 244–299) und ELFENBEIN (1991, I, S. 376–381) publiziert. Darüber hinaus sind einzelne Passagen des hier wiedergegebenen Textes auch als Bestandteile anderer Balladen überliefert. Es ist die Geschichte einer großen Liebe, die einem belutschischen Heldenideal, ein gegebenes Wort um jeden Preis zu halten, geopfert wird.

Die hier wiedergegebene Fassung kann aufgrund ihres Umfangs, der weitestgehend gleichmäßigen Versform, ihrer gehobenen Sprache, typisierenden Gestaltungsmittel, der vorhandenen Zentralfigur und des vermittelten Leitgedankens wohl zurecht als Epos bezeichnet werden.

Wie bei den meisten belutschischen Heldenepen und Balladen kann man auch hier davon ausgehen, daß seine Hauptgestalten historische Figuren waren, deren Charaktere und Handlungsweisen mit der literarischen Verarbeitung jedoch in einer kaum zu rekonstruierenden Weise idealisiert und entstellt wurden.

Šay Murūd (= Šay Murīd), der uns im Text unter den Namensvarianten Murūd, Murūdğān, Šaygul oder Šayğān begegnet, war der Sohn von Šay Ğārak alias Šay Mubārak, des Stammesführers der Kahīrī.[23] Die Mitglieder des Stammes der Kahīrī gelten als *sayyid* und werden wegen ihrer besonderen Frömmigkeit als *šay* (*šayḫ*) angesehen.[24]

Šay Murūds Gegenspieler ist Mīr Čākar Rind alias Čākar Aʿzam ('der große Čākar'), die wohl berühmteste Figur aller belutschischen Heldendichtungen. Mīr Čākar Rind hatte als Anführer des Stammes der Rind im 15. Jahrhundert ein riesiges Gebiet unter seine militärische Kontrolle bringen können, das sich von Makrān im Südwesten bis nach Panğāb im Nordosten erstreckte und als das bis dahin größte belutschische Herrschaftsgebiet erscheint. Nach einem dreißigjährigen Bruderkrieg zwischen den Stämmen der Rind und der Lāšārī wurde dieses Reich zwar wieder zerstört, doch die Gestalt von Mīr Čākar blieb bis heute ein bedeutsames Heldenideal.

Šay Murūd galt als enger Freund und Vertrauter von Mīr Čākar Rind. Beide unternahmen viele Aktivitäten miteinander und teilten zahlreiche Leidenschaften. Ihre gemeinsame Liebe zu Āno (= Hānī, im Text auch: Ānogul, Ānğān), der Tochter von Mandaw alias Šay Kahīrī, bildet das gemeinsame Sujet aller entsprechenden Überlieferungen.

In einigen Fassungen dient eine Begebenheit zur Entfesslung des Konflikts um Āno, die in unserem Text fehlt. So berichtet die von PAHWĀL wiedergegebene Variante:

> "Eines Tages ging Mīr Čākar auf Jagd. Šay Murīd begleitete ihn. Drei Tage jagten sie in den Wäldern und Wüsten. Am vierten Tag brachen Mīr Čākar und Šay Murīd auf, um an den Ort Sībī zurückzukehren. Die Pferde der beiden Kameraden schritten Schulter an Schulter den Weg entlang, als in der Ferne plötzlich ein Dorf vor ihnen auftauchte.
>
> | | |
> |---|---|
> | *logān hawelī* (?) *būtagant* | Sie näherten sich dem Dorf, |
> | *gušta Murīdā pulguden* | als der wohlgekleidete Murīd sagte: |
> | *Mīr Čākar aw sardār manī* | "Mīr Čākar! Oh mein Sardār! |
> | *Rāhā manā tunnā ğata* | Unterwegs überkam mich Durst." |
>
> Mīr Čākar sagte: "Laß uns gehen und in jenen Häusern Wasser trinken." Murīd sagte ihm: "Das ist doch das Dorf der Familie von Šay Kahīrī. Die mir anvertraute Hānī wohnt auch in diesem Dorf. Ich kann nicht in ihr Haus gehen, weil

Hānī ihr Gesicht nicht verhüllt hat und ich ihr nicht begegnen darf." Mīr Čākar sagte: "Das ist doch nicht der Rede wert. Auch meine Braut lebt in diesem Dorf. Geh du in ihr Haus und ich gehe in das Haus von Hānī, um Wasser zu trinken." Beide trennten sich. Als Mīr Čākar vor das Haus von Hānī trat, wandte ihm Hānī liebvoll das Gesicht zu und sagte:

Mīr Čākar aw sardār manī	"Oh Mīr Čākar! Oh mein Sardār!
gwarā mā čī kārā ātagay	Weshalb bist du zu mir gekommen?"
gušta kawīen Čākar	Der mächtige Čākar sagte:
Hānī manā tunnā ğata	"Hānī, mich überkam Durst.
Hānī padī pādān šuda	Da stand Hānī auf,
mān ğat tāsen kadahe	führte eine Schale ins Wasser
āp kadahā er retagant	und füllte Wasser in die Schale.
pūčū (?) *kuta āp dātagant*	Sie warf Grashalme hinein und gab sie [Mīr Čākar].

Als Mīr Čākar das Gras im Wasser sah, sagte er zunächst nichts und schluckte langsam, doch im Herzen war er sehr böse auf Hānī. Nachdem er Wasser getrunken hatte, ging er zurück. Unterwegs traf er auf Šay Murīd, der sich gerade übergab. Mīr Čākar fragte ihn, was geschehen sei. Murīd antwortete ihm:

Mīr Čākar, aw Sardār manī	"Mīr Čākar! Oh, mein Sardār!
gind ta watī kamaklā	Sieh nur meine Dummheit.
āpon ganoke dātagant	Das Wasser hat mich verrückt gemacht.
āp me dilā mān ātagant	Als das Wasser meinen Bauch erreichte,
kū kārtagān mnā kuštagant	übergab ich mich (?), es brachte mich um.
āpān mnā nādurāh kuta	Das Wasser hat mich krank gemacht."

Als Mīr Čākar sah, wie schlecht es Šāy Murīd geht, verstand er, warum ihm Hānī Grashalme ins Wasser geworfen hatte. Der Zweck bestand darin, daß Mīr Čākar langsam trinken sollte, um nicht, wie es mit Murīd geschah, krank zu werden. Plötzlich wurde Mīr Čākar sehr aufmerksam auf Hānīs Weisheit, Vernunft und Weitsichtigkeit. Wie der Dichter berichtet, war Mīr Čākar seitdem in die schwarzen Locken von Hānī verliebt.[25]

Eine ähnliche Begebenheit führen auch BALUCH (1977, S. 245) und DAMES (1907, S. 54–55) als Einleitung der Geschichte von Šay Murūd und Āno an. In der von DAMES zitierten Fassung aus dem *Bilūchī-nāma* heißt es außerdem, daß Čākar und Murīd am Abend desselben Tages beieinander saßen und tranken. Als Čākar den trunkenen Murīd fragte, ob er dessen Verlobte heiraten dürfe, antwortete dieser: "Sie ist dein". Čākar hatte alle Rind als Zeugen und heiratete Hānī noch am nächsten Tag.

In diesen Fassungen erscheint Šay Murīd ebenfalls als eine leichtfertige

Person, doch wird Mīr Čākar keineswegs so hinterlistig dargestellt wie in der am Anfang unseres Textes stehenden Episode mit den Gelübden (Zeilen 8–55). Diese Episode ist ein sehr beliebtes Sujet belutschischer Heldengeschichten und auch aus anderen Balladen bekannt. Es basiert auf der Wertvorstellung, wonach ein ehrenwerter Mann ein gegebenes Wort (*kawl, kol, kaol*) nicht brechen darf. Andernfalls wird er als wortbrüchig (*badkawla*) angesehen und verliert seine Ehre (*ġayratt, laǧǧ, nang*). In den Überlieferungen werden solche Gelübde in spielerischem Wetteifer geleistet, um von einem Apologeten später in hinterlistiger Weise auf die Probe gestellt zu werden. DAMES gibt das Gelübde von Bībrak (= Bībarg), Čākars Neffen[26], in folgender Weise wieder:

> Bībrak gelobt: "Wenn sich die Kamelherde von jemandem mit meiner vermischt, werde ich die Tiere nicht zurückgeben. Kurze Zeit später vermischten sich ausgerechnet die Kamele seines Onkels Čākar mit den Kamelen von Bībraks Sohn Haybatt. Ein Kampf schien zu entbrennen, doch Čākar beruhigte die Männer mit den Worten: "Viele Kamele habe ich im Namen Gottes an *faqīr*e verteilt." Da kam die Nachricht, daß Gwaharām, Anführer des Stammes der Lāšārī und ständiger Widersacher von Čākar, eine Herde entführt habe, worauf die Rind gegen die Lāšārī in den Kampf zogen. Die Rind ermüdeten bald und kehrten auf ihren wiehernden Pferden erfolglos zurück. Čākar wollte seine Kämpfer stärken, als plötzlich die Truppen von Haybatt, Bībraks Sohn, auftauchten. Im Verlauf eines blutigen Kampfes, der Hunderte von Opfern forderte, konnte Haybatt die Herde zurückführen. Er versteckte die Tiere und zog damit den Zorn der Rind auf sich, die sofort gegen ihn kämpfen wollten. Wiederum beruhigte Čākar seine Kämpfer, rief zur Einigkeit auf und sprach: "Die Herde wurde von unseren Feinden gestohlen und ist bei unseren Brüdern besser aufgehoben als bei Fremden. Irgendwann wird sie uns nützlich sein. Ich werde weder meinen eigenen Arm brechen, noch meinen eigenen Wald in Brand setzen. Wer auch immer die Tiere nimmt, ich werde es ertragen." Nachdem eine Woche vergangen war, kehrte die Herde an ihren Platz zurück und Čākar gab Haybatt als Anerkennung den Fluß Nārī und die Stadt Sībī.[27]

In dieser Fassung der Gelübde erscheint Mīr Čākar als weise und einsichtige Führungspersönlichkeit mit einer großen integrierenden Kraft. Das in unserem Text (Zeilen 8–14 und 33–55) Mīr Čākar zugeschriebene Gelübde wurde nach anderen Überlieferungen von Ǧāṛo geleistet:

> Ǧāṛo gelobt, jeden umzubringen, der mit seiner Hand an dessen Bart greift, und auch jeden zu töten, der nach dem Leben seines Freundes Haddeh trachtet. Čākar, der hier in einem weniger ruhmreichen Licht erscheint, überredete eine Amme, Ǧāṛos Sohn zu dessen Vater zu bringen und ihn an den Bart von Ǧāṛo greifen zu lassen. Ǧāṛo war gezwungen, seinen eigenen Sohn umzubringen. In gleicher Weise konnte er Ǧāṛos – offensichtlich unwissenden – Freund Haddeh

dazu bringen, während eines Pferderennens Ğāṛos Bart zu ergreifen. Ğāṛo überredet daraufhin seinen Neffen Šāho, Haddeh umzubringen. Anschließend tötet Ğāṛo höchstpersönlich Šāho und bestattet ihn gemeinsam mit Haddeh in einem Grab.[28]

In einer von ELFENBEIN wiedergegebenen Variante erscheint auch das Gelübde von Šay Murīd in einer leicht veränderten Weise:

Wenn die *langaw* (Musikanten) kommen, werde ich ihnen ohne Ende Geschenke machen, solche Geschenke, die jene Männer geben, wie auch unsere Vorfahren ihnen Geschenke gaben.[29]

Dieses Sujet bleibt in der von PAHWĀL aufgezeichneten Variante aus Afghanistan zwar unerwähnt, doch ein Gelübde, den als *Ḍom* oder *Lāngaw* bekannten Musikanten von gewöhnlich sehr geringem sozialem Ansehen alles zu geben, was sie verlangen, muß auch dem hier geschilderten weiteren Handlungsverlauf zugrunde liegen, wenn es heißt:

Eines Tages, als Šay Murīd gerade zum Nachmittagsgebet in die Moschee ging, ließ Mīr Čākar zwei Ḍom kommen und schickte sie zu Šay Murīd. Dieser berichtet in einem seiner Verse folgendermaßen von diesem Ereignis:

man masǧidā wanta namāz	Ich betete in der Moschee,
pa čār rakāt parzay guzār	vollführte die vier obligatorischen Verbeugungen,
lāngaw ki kāyant ǧiptagā	Als zwei (ein Paar) Lāngaw kamen
nindant mnī rāsten kašā	[und] sich an meine rechte Seite setzten.
man ki salām gardentagān	Als ich grüßte [sagte ich:]
lāngawā bloṭit dādinā	"Langaw! Bittet, daß ich gebe –
man dādinā banda na bān	ich werde es [das Geben] nicht verwehren.
zīrit mnī ǧammāzagā	Nehmt mein Rennkamel,
zenay hazārī markabā	mein tausendfach gesatteltes Roß,
teġā gon pullen isparā	mein Schwert mit dem geschmückten Schild,
tīr-u kamān gon ǧābawā	Pfeil und Bogen mit Köcher,
kārč-u baroken xanǧirā	das Messer und den [immer] siegenden Dolch."

Doch diese Ḍom antworteten: "Ein solches Geschenk benötigen wir nicht." Murīd fragte: "Was wollt ihr?"

guštant agāzī lāngawān	Da sagten die lāngaw-Musikanten:
loṭan dunānī hānīyā	"Wir möchten die wohlduftende Hānī."

Šay Murīd sagte: "Als ich den Wunsch der Ḍom erhörte, erzitterte mein Herz:

man ebarī bahmentagān	Ich war mit einem Mal erschrocken (verwundert).
či zānagā rad kaptagān	[Mein] Verstand war betrogen.
ǧust-un na kut či hičkasā	Niemanden hatte ich gefragt,
ne Hānī-ay hārīpen pitā	auch nicht den ehrreichen Vater von Hānī.
Hānī na bikašān lāngawān	Wenn ich Hānī diesen Musikanten nicht gebe,
bad kaola bān gon Čākarā	werde ich vor Mīr Čākar als wortbrüchig erscheinen."

Šay Murīd erkannte auch den Auftraggeber dieser Angelegenheit und wußte, daß Čākar, nachdem er Hānī gesehen hatte, die bettelnden Ḍom zu ihm geschickt hat, um an das Ziel seiner Wünsche zu gelangen.[30]

Obwohl sich die einleitenden Sujets der Geschichte von Šay Murūd und Āno in manchen Details unterscheiden, führen alle Varianten zu einer Grundkonstellation: Šay Murūd hat Āno, seine Verlobte, an seinen Freund und späteren Widersacher Mīr Čākar Rind verspielt, um ein gegebenes Wort nicht brechen zu müssen und seine Ehre retten zu können. Das intrigante Verhalten von Mīr Čākar Rind erscheint in diesem Zusammenhang weniger ruhmreich. Mehr oder weniger ausführlich und wiederum sehr unterschiedlich im Detail berichten die einzelnen Fassungen von Šay Murūds fortdauernder Liebe zu Āno und von seinem reumütigen Dasein als Wanderderwisch.

Auch die Episode mit den drei Blitzen (Zeilen 180–214) findet sich in anderen Varianten der Geschichte von Šay Murūd und Āno. In unserem Text mag der Sinn dieser Episode etwas zusammenhangslos und unklar erscheinen, doch wenn wir den von PAHWĀL aufgezeichneten Text zurate ziehen, können wir die darin verborgene Metapher erkennen:

> Eines Nachts ging Šay Murīd drei Mal um die Mauern der Festung von Mīr Čākar, und jedesmal, wenn Hānī seine Stimme hörte, trat sie auf den ersten Festungsturm hinaus, um Šay Murīd für einen Augenblick zu sehen. Als Hānī das erste Mal auf den Festungsturm kam, war sie (wie eine Witwe) in ein schwarzes Tuch verhüllt. Beim zweiten Mal trug sie einen Schleier vor dem Gesicht, doch beim dritten Mal waren ihre Locken zerzaust und bedeckten ihr Gesicht. Manchmal wehte der Wind ihre Locken in die eine oder andere Richtung und machte ihr Gesicht frei.
> Auch Mīr Čākar wurde darauf aufmerksam, daß Hānī in der Nacht auf den Turm gegangen war, doch er sagte nichts zu ihr. Erst am folgenden Tag brachte er diese Angelegenheit auf einer Versammlung der Stammesältesten zur Sprache. Aus dem Munde Šay Murūds wird diese Begebenheit folgendermaßen wiedergegeben:

payrī man zarden dīgarā	Vorgestern am trüben Nachmittag
rind mučč atant dewān atant	waren viele Männer der Rind versammelt
Mīr Čākaray koṭay bunā	an der Festung von Mīr Čākar.
band ki basta Čākarā	Ein Ṙätsel stellte Čākar,
rinday kawīen wāǧagā	der mächtige Herr der Rind:
došī gurokān čunt pirī	"Wie oft hat es letzte Nacht geblitzt
Sībī saray burǧā ǧata	auf dem ersten Turm der Festung von Sībī?"
rind bi wāǧagā bahmentagant	Die Rind waren über den Herrn verwundert.
kasā nadāta šāhide	Niemand gab Zeugnis ab.
gušta mallūk rangen kasān	Da sprachen die adligen Männer:
sardār ne ki ǧuṛ-u ne ǧammar at	"Sardār! Es gab weder dunkle Wolken noch helle,
ḍigren zimistānay šab at	es war eine klare Winternacht.
bed či ǧuṛān čon bīt gurok	Wie kann es einen Blitz geben außer mit Wolken?"

Bei dieser Versammlung waren auch Šay Murīd und dessen Vater, Šay Mubārak, anwesend. Während alle anderen auf die Frage von Mīr Čākar keine Antwort wußten, wandte sich Šay Murīd zu Mīr Čākar und sagte: "Sardār! Wenn ihr gestattet und mir später keine Vorwürfe unterbreiten wollt, werde ich auf eure Frage antworten." Der große Čākar gab ihm die Erlaubnis und Šay Murīd erklärte:

Došī gurokān say barā	"Gestern schlugen die Blitze dreimal
Sebī saray burǧā ǧata	auf dem Turm von Sībī.
Awalī barā šahmālū at	Beim ersten Mal war es ein Leuchten.
domī barā rubālū at	Beim zweiten Mal war es [flink wie] ein Bote.
saymī barā šenkān atant	Beim dritten Mal waren dünne Wolken."

Die Antwort auf die Frage war zwar gegeben, doch das Herz von Murīd fand keine Ruhe, denn er erachtete auch eine Deutung seiner Antwort für notwendig. So sagte er offen heraus: "Das war wirklich ein Strahlen, doch dieses Strahlen kam nicht vom Gewitter, sondern:

Mīr Čākaray māhen ǧan at	Es war die mondgleiche Frau von Mīr Čākar,
Hānī ǧanakānī sarok	Hānī, die Krone aller Frauen,
siyāhen šapay šahmen gurok	der leuchtende Blitz schwarzer Nächte,
wāben dilān āgāh kanok	der die schlafenden Herzen weckt,
kurtag mnā miṯl-i ganok	hat mich [wie] wahnsinnig gemacht."

Diese Antwort war eine große Beleidigung für Mīr Čākar. Er handelte jedoch

geduldig, schluckte die Schale mit Gift hinunter und sagte kein Wort zu Šay Murīd.[31]

Während sich die in Turkmenistan aufgezeichnete Variante im folgenden auf eine verdeckte Begegnung von Šay Murūd und Āno und auf die lange Suche Ānos konzentriert, stehen bei PAHWĀLs Fassung die Pilgerreisen Šay Murūds und sein Liebesleiden im Vordergrund, die in langen, metaphorischen Versen geschildert werden.

Nach seiner endgültigen Rückkehr wurde Šay Murūd, wie wir wissen, an seinen Schüssen erkannt. Diese in unserem Text nur kurz (Zeilen 346–350) beschriebene Episode deutet ein Wettschießen an, das auch von DAMES (1907, S. 57) erwähnt wird. Eine ausführlichere Darlegung dieses Sujets finden wir in der von PAHWĀL aufgezeichneten Fassung. Zu seinem Verständnis sei daran erinnert, daß Šay Murūd nicht nur ein hervorragender Schütze war, sondern auch einen eisernen Bogen besessen haben soll, den nur er spannen konnte.[32] Die Heimkehr wird mit einem Vers aus dem Mund von Šay Murūd eingeleitet:

pañǧāh-u pañǧ sāl ništagān	"55 Jahre habe ich [in der Fremde] verbracht,
pañǧāh-u pañǧ šayr guštagān	55 Gedichte habe ich verfaßt,
umet int ki šast-iš kunān	ich hoffe, 60 davon zu machen."

Doch Šay Murīd hat die 60 nicht erreicht und ist sehr bald mit einer Gruppe Malang in seine Heimat zurückgekehrt. Er berichtet über seine Heimkehr mit den anderen Malangs:

Mīr Čākaray koṭay bunā	Vor der Festung von Mīr Čākar
rind mučč atant šart-iš ǧatant	waren viele Rind und wetteiferten.
tagrā nišānī aḍḍitat	Sie veranstalteten ein Zielschießen.

Bei diesem Anblick fühlte sich Šay Murīd in seine Jugend zurückversetzt, als er von allen Rind der beste Schütze war und in Wettkämpfen immer als Sieger hervorging. Die Sehkraft jener Tage kehrte in seine Augen zurück. Er sagte zu den Rind: "Gebt mir einen Bogen, auf daß auch ich an diesem Wettkampf teilnehme." Die Wettkämpfer kannten Šay Murīd nicht, doch einer von ihnen sagte: "Gebt diesem Malang einen Bogen, wenn sein Herz so sehr danach verlangt." Um sich zu belustigen, gaben die jungen Männer Šay Murīd einen Bogen:

awwalī-iš dātant pa malanḍ	Den ersten gaben sie zum Scherz,
prušta kamān bīta kalanḍ	der Bogen zerbrach und wurde unbrauchbar.
duwumī-iš dātant pa hunar	Den zweiten gaben sie nach langem Überlegen,

prušta kamān band-u sar	der Bogen zerbrach [ebenfalls] vollständig.
sayumī-iš dātant pa kamān	Den dritten gaben sie als [richtigen] Bogen,
say ṭukkur at pešā kamān	[auch] dieser zerbrach wie die vorigen in drei Teile.

Die jungen Männer der Rind waren verwundert, schauten einander an und sagten: "Dieser Malang verfügt über Wunderkräfte. Nur der Bogen von Šay Murīd dürfte fest genug sein, um den Kräften dieses Malang widerstehen zu können. Bringt den Bogen von Šay Murīd und gebt ihm diesen Bogen." So eilte einer der Männer davon und holte Murīds Bogen.
Die Eltern von Šay Murīd waren damals noch am Leben, doch hatte Šay Mubārak, sein Vater, wegen des Kummers um seinen Sohn die Sehkraft verloren. Auch die Mutter war sehr schwach. Aber der Dichter sagt: Als Murīd mit seinem eigenen Bogen schoß, drang der Klang des Pfeiles an die Ohren der Eltern und sie riefen aus:

e Šay Murīd-ay gonḍal int	"Das ist der [Klang des] Pfeil[es] von Šay Murīd,
lohen ǧugā dar kaptagant	der aus [seinem] festen eisernen Bogen kommt."

Unter den jungen Männern, die Šay Murīd den Bogen gegeben hatten, war niemand, der ihn in seiner Jugend gesehen hätte. Deshalb wurde Hānī informiert, um ihn zu identifizieren.[33]

In der von DAMES (1907, S. 57) wiedergegebenen Fassung wurde Šay Murīd sofort an seinem Schuß erkannt und zu Hānī ins Zelt gebracht. In Worten, die dem in Turkmenistan aufgezeichneten Text (Zeilen 307–313 und 353–356) sehr nahe kommen, erklärt er, daß er sich nicht mehr an Hānī binden könne, und beschließt, wieder auf Pilgerfahrt zu gehen. Als Hānī ihm hinterherrief, weist er sie mit einem Fluch gegen Mīr Čākar ab, wie er sich in ähnlicher Weise ebenfalls in unserem Text findet (Zeilen 176–178, 193–195, 203–212).

Damit ist die in Turkmenistan aufgezeichnete Variante die einzige mir bekannte Textfassung, in der Šay Murīd und Āno schließlich doch noch zueinander finden, denn weder die genannten publizierten Fassungen noch die von PAHWĀL in Afghanistan gesammelte Version (Ms. 5) kennen ein solches "Happy End". Stattdessen heißt es bei PAHWĀL:

Die Rind wandten sich an Mīr Čākar und verlangten, er möge Hānī die Scheidung aussprechen und sie Šay Murīd zurückgeben:

haḍḍ-ye gon Šayī haḍḍān kapant	"Man begrabe ihre Knochen mit den Knochen von Šay!
gor-ye gon gorā yak bīt	Möge ihr Grab mit dem [seinigen] Grab eins sein!"

Als Šay Murīd das hörte, wurde er sehr zornig. Er machte den Rind große Vorwürfe und sagte:

Hānī nūn pa-kār-un na-int	"Jetzt brauche ich Hānī nicht mehr.
roče ki pa-kār at mnā	Damals, als ich sie brauchte,
rindān mnā Hānī nadāt	haben die Rind mir Hānī nicht gegeben.
brātān mnā brāt nakurt	[Meine] Brüder haben mich nicht als Bruder angesehen.
man meṛowān gwānkō na ğat	Ich habe keine [Hochzeits-]Versammlung einberufen."

Zu Hānī gewandt, sagte er:

Hānī makan zorāwarī	"Hānī! Leiste keinen Widerstand!
Mīr Čākarā nigrān makan	Beleidige nicht Mīr Čākar!
ā tīr ki man pešā ğant	Jener Pfeil [der Trennung], der mich zuvor traf,
man pa tahīgān gār kuta	hat mich im Inneren verloren gemacht.
marde-u mardkāre na-un	Ich bin kein Mann und kein Held mehr.
huškā tahīgā sutkag un	In Trockenheit bin ich verbrannt.
ğānay silā pīlaw šutagān	Die Haut meines Körpers hat sich völlig gelöst.
band-band watī dāg dātagān	Meine Körperteile habe ich gebrandmarkt.
ač sangatān gardō makan	Unterscheide mich nicht mehr von den Kameraden,
ač dīdagān koron makan	von den blinden Augen.
bāndā hudā roče pkant	Morgen, wenn Gott, einen [neuen] Tag macht,
kār-un ğaṛay ğamāza ban	wird meine Sache ein junges Kamel sein.
ğahlā ki yā bālā rawan	Ich werde [darauf] hinab oder hinauf [weg]reiten."

Es heißt, daß sich Šay Murīd am nächsten Tag aus der Herde seines Vaters ein junges weißes Kamel aussuchte und sich von den Rind verabschiedete. Bald war er aus ihrem Blick verschwunden.[34]

Ungeachtet des unterschiedlichen Ausgangs werfen die aus Turkmenistan und Afghanistan stammenden Varianten der Geschichte von Šay Murūd und Āno gleichermaßen ein zweifelhaftes Licht auf den sonst fast uneinge-

schränkt verehrten Helden der belutschischen Überlieferungen Mīr Čākar Rind. Eine heroisierende Bewertung dieser Person ist vor allem für den zu Pakistan gehörenden Teil Belutschistans charakteristisch. Hier leben auch heute noch die meisten Belutschen vom Stamm der Rind, wo sie wegen ihrer als edel geltenden Abstammung als besonders ehrenwürdig angesehen werden. DAMES schrieb bereits am Anfang unseres Jahrhunderts über die Verehrung von Mīr Čākar Rind in diesem Teil Belutschistans:

> "He is still looked upon as the ideal Baluch chief, and his exploits are magnified by modern legends into something miraculous, but in the ballads there is no mixture of the supernatural; in the events described are such as may actually have happened."[35]

Kämpferische Baloč-Nationalisten in Pakistan haben Mīr Čākar Rind später in besonderem Maße verehrt und damit zu seiner weiteren Idealisierung beigetragen. Für sie ist er mehr als nur ein Kriegsheld:

> "... er ist ein Kulturheroe: sein gesamtes Verhalten, beschrieben in der oralen Tradition, gilt als vorbildlich, und aus seinem Verhalten leitet man gesellschaftliche Verhaltensregeln ab."[36]

In Afghanistan, wo es keine nennenswerten Rind-Ansiedlungen gibt, scheint Mīr Čākar Rind dagegen eine andere Bewertung zu erfahren. Sein von Hinterlist geprägtes Gebaren im Kampf um Āno gilt als Ausdruck seiner niederträchtigen Moral und wird für sein gesamtes Wesen als charakteristisch angesehen. So schreibt PAHWĀL:

> "Mīr Čākar Rind ... ist ein sehr namhafter und mächtiger belutschischer Stammesführer, der die belutschischen Bräuche und Regeln so anwendet, wie es für jeden Herrscher Gewohnheit ist. Wegen irgendwelcher Kleinigkeiten mißbraucht er die Bräuche und Regeln der belutschischen Gesellschaft seiner Zeit. Um die blumenartige Hānī in seine Arme zu nehmen, vergeht er sich am belutschischen Brauchtum und bringt damit seine moralische Schwäche zum Ausdruck."[37]

Eine ähnlich distanzierte Haltung gegenüber diesem 'Kulturheroe' kann man in dem Text aus Turkmenistan erkennen. Interessanterweise gibt es unter den Belutschen Turkmenistans auch eine kleine Gruppe vom Stamm der Rind. Auch hier nehmen sie eine bestimmte Sonderstellung ein: Während alle anderen belutschischen Stämme in Turkmenistan heute über einzelne Kolchosen verstreut sind, also keine unilokalen Gemeinschaften bilden, leben die Rind als geschlossene Gruppe in einer Kolchose.[38] Ihr kompakter Siedlungsraum er-

möglicht ihnen ein geschlossenes Auftreten. So haben sie auch das Bewußtsein einer edlen Abstammung und einer besonderen Ehrwürdigkeit bewahrt, das von Vertretern anderer belutschischer Stämme in Turkmenistan allerdings nicht uneingeschränkt geteilt wird. Gelegentlich konnte ich sogar mißbilligende Äußerungen über das erhabene Gebaren mancher Angehöriger der Rind hören.[39] Wenn wir berücksichtigen, daß der Informant, bei dem die hier wiedergegebene Variante der Geschichte von Šay Murūd und Āno aufgezeichnet wurde, wie die meisten Belutschen Turkmenistans nicht zum Stamm der Rind gehört, dürfte die unterschiedliche Bewertung der Person von Mīr Čākar Rind in den aus Pakistan, Afghanistan und Turkmenistan stammenden Varianten kaum noch als Zufall angesehen werden.

In Afghanistan glaubt man sogar, daß der erwähnte Fluch von Šay Murīd die eigentliche Ursache für den Untergang von Mīr Čākar Rind gewesen sei. In der von PAHWĀL festgehaltenen Fassung[40] lautet er:

path poray burzen kalāt	Die Kompensation für den Sieg ist die hohe Festung.
sun bāt-u sunīā rawāt	Möge sie zerstört werden und untergehen.
Čākar namānīt ne ki koṭ	Weder Čākar möge überleben, noch seine Festung.
bor-ye namānīt ne ki dost	Weder sein Brauner [Hengst] möge überleben, noch seine Freunde.

Bei manchen Belutschen Afghanistans scheint also nicht Mīr Čākar Rind, sondern Šay Murīd eine besondere Verehrung zu erfahren. Manche glauben sogar, daß Šay Murīd noch lebendig ist, daß er, nachdem er in den Flammen des Feuers seiner Liebe zu Hānī verbrannte, unzerstörbar wurde. Sein weißes Kamel sei heute noch so jung wie in der Überlieferung und reite mit der inneren Wunderkraft (*karāmāt*) von Šay Murīd am Himmel. So sind viele Belutschen überzeugt, daß glückliche und ehrenhafte Menschen den am Himmel reitenden Šay Murīd während eines Gebetes auch sehen können. Es heißt deshalb:

tā ǧahān ast	Solange die Welt existiert,
Šay Murīd hast.	gibt es [auch] Šay Murīd.

Damit hat Šay Murīd hier eine Stellung, wie sie in anderen Überlieferungen Xāǧa Xizr zugeschrieben wird.[41]

5. Einige Anmerkungen zur Sprache der Baločī-Texte

Die Sprache der epischen Dichtungen hat einen sehr gehobenen, teilweise künstlich wirkenden Charakter. Nicht alle hier verwendeten Formen werden auch in der gesprochenen Sprache der Belutschen Turkmenistans und Afghanistans oder in Prosatexten benutzt. Auf einige Formen möchte ich besonders hinweisen.

5.1. Das enklitische Pronomen der 2. Person Singular *-it*

Während in der mündlichen Rede und in Prosatexten nur die enklitischen Pronomina *-un* (1. Person Singular), *-ī* (3. Person Singular) und *-iš* (3. Person Plural) verwendet werden[42], finden wir in dem aus Turkmenistan stammenden Text auch Konstruktionen mit dem enklitischen Pronomen der 2. Person Singular *-it*. Es erscheint meistens in einer possessiven Bedeutung:

> *šārā-it* – 'deine Stadt' (mit dem Objektkasus von *šār*, Zeilen 209, 211), *goštān-it* – 'dein Fleisch' (Zeile 323)

In einem Fall wurde es zur Kennzeichnung eines indirekten Objekts an den nominalen Bestandteil eines zusammengesetzten Verbes angefügt:

> *bār-it bkanīn* – '[ich] nehme [von] dir weg' (Zeile 214)

Außerdem kann es das Personalpronomen in Verbindung mit einer Postposition ersetzen:

> *šārā-it sarā-it čappī bkanīn* – 'deine Stadt werde ich (*wörtl.* über) dir auf den Kopf stellen' (*sarā-it* für *tī sarā*, Zeile 211)

In gleicher Weise, wie die Kasusendung *-ā* gelegentlich mit dem enklitischen Pronomen der 3. Person Singular *-ī* zu *-ay* verschmilzt[43], kann auch das Pronomen der 2. Person *-it*, wenn es nach einem Obliquus oder Objektkasus steht, mit dessen Endung zu *-ayt* fusionieren:

> *zwānayt* (= *zwānā-it*) – 'deine Zunge' (Zeile 151), *guṭṭayt* (= *guṭṭā-it*) – 'deinen Hals' (Zeilen 287 und 321), *šāxayt* (= *šāxā-it*) – 'deine Hörner' (Zeile 322), *postayt* (= *postā-it*) – 'deine Haut' (Zeile 325), *sarayt* (= *sarā-it*) – 'auf deinem Kopf' (d.h. 'mit dir', Zeile 366)

5.2. Das Verbalsuffix *-en*

Einen weiteren Unterschied zwischen der klassischen Literatursprache dieses Epos und der gesprochenen Sprache der Belutschen Turkmenistans bildet die Verwendung des Verbalsuffixes *-en*.

Gewöhnlich dient dieses Suffix, wird es gemeinsam mit dem Verbalpräfix *bi-* oder dessen Allomorphen und den Personalendungen des Präteritums an den Präteritalstamm eines Verbes angefügt, zur Bildung einer Form, die in irrealen Konditionalsätzen verwendet wird.[44] BUDDRUSS weist für den Dialekt der Belutschen Afghanistans außerdem darauf hin, daß Konstruktionen dieses Typs auch als Iterativ der Vergangenheit erscheinen können.[45]

Im oben angeführten Text bezeichnen Verbformen mit *-en* jedoch weder einen Irrealis, noch einen Iterativ. Das Suffix wurde vorwiegend aus Gründen des Versmaßes eingefügt[46] und dient, wenn es überhaupt eine besondere Bedeutung vermittelt, offensichtlich "nur" dazu, den erzählenden Charakter der beschreibenen Handlung besonders zu unterstreichen. Diese Formen wurden deshalb auch in der Übersetzung nicht besonders wiedergegeben. Das Suffix *-en* ist in derselben Funktion auch in dem von GRJUNBERG (1990) pulizierten, ebenfalls in Turkmenistan aufgezeichneten Epos von Šādād und Mānāz anzutreffen und kann daher als bestimmtes Merkmal der klassischen Literatursprache einiger epischer Dichtungen gelten. In beiden Texten sind diese Formen nur für die dritte Person Singular belegt.

Am häufigsten erscheint das Suffix *-en* ohne das Präfix *bi-* mit dem Präteritalstamm eines Verbes:

> *gušten Murūdğān pa dapā* – 'Murūdğān sprach aus [eigenem] Mund' (Zeile 202), *kačkole prenten gardinā* – 'eine Bettelschale hängte (*wörtl.* warf) [er] sich an den Hals' (Zeile 222), *kapten bi alkay drāğīā* – 'er ging (*wörtl.* fiel) am Dorf entlang' (Zeile 223), *čammān mnī kor kurten xudā* – 'Gott hat meine Augen blind gemacht' (Zeile 253), *korī-un gipten ye nūn minā* – '(meine) Blindheit hat mich nun ergriffen' (Zeile 282), *šāxān go dem-ī birğaten* – '[die Gazelle] steckte die Hörner vor ihm [in die Erde]' (Zeile 294), *ā ki šuten bi Makkawā* – 'als er Nach Mekka ging' (Zeile 319), *pīrazālay zwānā burriten* – '[sie] schnitt die Zunge der Alten ab' (Zeile 338), *dīsten watī Ānoye gulā* – 'er sah seine blumengleiche Ānogul' (Zeile 352), *dāīye šūmen ilgarā rasten* – 'eilig kam die unglückliche Amme' (GRJUNBERG 1990, Zeile 29), *tī kulā šādād lingoṭaā zurten* – '[er] nahm deine Mütze, Šādād, und deinen Turban' (GRJUNBERG 1990, Zeile 30)

Gelegentlich werden sowohl das Suffix *-en* wie auch das Präfix *bi-* (oder eines seiner Allomorphe) an den Präteritalstamm angefügt. Diese Form entspricht (zumindest für die hier belegte 3. Person Singular) in formaler

Hinsicht dem Irrealis, nicht jedoch ihrer Bedeutung nach:

> *Āno ki bzurten tazbīā* – 'als Āno den Rosenkranz ergriff' (Zeile 228), *gwandent-u bdāten bi padā* – 'ließ [den Rosenkranz durch die Hand] gleiten und gab ihn zurück' (mit dem gleichlautenden Kausativsuffix *-en* in *gwandent*, Zeile 229), *byāten bimā ye pālgīrā* – 'sie kam zu dieser Wahrsagerin' (Zeile 328), *apt sāl ki mništen Makkawā* – 'sieben Jahre blieb er in Mekka' (mit dem Allomorph *m-* vor *n*, Zeile 343), *čamm bi mānāzī māparān bkapten* – [Sein] Blick fiel auf die Locken von Mānāz (GRJUNBERG 1990, Zeile 15), *ša dilay bandā rotage bsisten* – 'eine Wurzel brach aus seinem Herzen' (GRJUNBERG 1990, Zeile 16), *oš-u beošā xān gisā brapten* – 'wie ohne Sinne ging der Xān nach Hause' (GRJUNBERG 1990, Zeile 26)

Das gemeinsame Auftreten des Suffixes *-en* und des Präfixes *bi-* bewirkt jedoch keine Veränderung der Aussage:

> *Murūdğān bgušten pa-wtī dapā* – 'Murūdğān sprach aus eigenem Mund' (Zeile 304)

Aber auch:

> *Āno ki gušten pa-wtī dapā* – 'Āno sprach aus eigenem Mund' (Zeile 365)

Die Tatsache, daß dieselbe Aussage auch in der Form des einfachen Präteritums getroffen werden kann, unterstreicht, daß die Form auf *-en*, sei es mit oder ohne Präfix *bi-*, wenn sie überhaupt eine besondere Bedeutung verleiht, nur einen narrativen Modus vermittelt.

> *Āno ki gušt pa-wtī dapā* – 'Ano sprach aus eigenem Mund' (Zeile 147), *Murūdğān ki gušt pa-wtī dapā* – 'Murūdğān sprach aus eigenem Mund' (Zeile 112)

Das Verbalsuffix *-en* kann auch in einem Plusquamperfekt erscheinen. Dabei wird es – im Unterschied zu den von MOŠKALO (1991) für einige Raxšānī-Dialekte des Gebietes Nuška beschriebenen Formen des Irrealis II – nicht an den Präteritalstamm des Verbes, sondern an die im Präteritum stehende Kopula angefügt.[47] Die zeitliche Bedeutung des Plusquamperfekts bleibt dabei erhalten:

> *dar kurtaten šartay sarā* – 'hatte [er] aus dem Gelübde ausgeschlossen' (Zeilen 30, 69), *pāle ki zabren ātaten* – 'es war ein gutes Omen herausgekommen' (Zeile 232), *korī-um giptaten čammā manī* – 'Blindheit hatte meine Augen

ergriffen' (Zeile 300)

Das Verbalsuffix *-en* kann sogar mit dem Präsensstamm eines Verbes erscheinen:

birgaštag int kayten padā – 'er kehrte um und kommt zurück' (Zeile 345)

Wird der Präsensstamm außerdem mit *bi-* präfigiert, drückt das Verb – wie auch sonst im Aorist – einen Wunsch oder eine Aufforderung aus:

bayten ye Čākar nārawā / yakke ki bšipīn yeširā – 'Möge dieser unwürdige Čākar kommen, / ich werde ihn sofort erschlagen' (Zeilen 193-194)

5.3. Ergativkonstruktionen

Die in Afghanistan von PAHWĀL aufgezeichneten Versabschnitte (nicht jedoch der Text aus Turkmenistan) weisen als sprachliche Besonderheit einige Ergativkonstruktionen auf, die in der gesprochenen Sprache dieses Dialektes so nicht (mehr?) verwendet werden. Das Agens steht hier nicht, wie sonst üblich, im Nominativ (Rectus), sondern in einem Objektkasus, der im Singular durch das Formans *-ā* und im Plural durch *-ānā* (hier in dieser Funktion nicht belegt) markiert wird:

gušta Murīdā pulguden – 'sprach der wohlgekleidete Murīd' (*Murīda*: Objektkasus von *Murīd*, Ms. 5, S. 126), *kasā nadāta šāhide* – 'niemand gab Zeugnis ab' (*kasā*: Objektkasus von *kas* – 'jemand', Ms. 5, S. 149)

Nichtergativische Präteritalkonstruktionen nehmen daneben eine gleichberechtigte Stellung ein.

gušta kawīen Čākar – 'sagte der mächtige Čākar' (Ms. 5, S. 128), *āpān mnā nādurāh kuta* – 'das Wasser (Plural) hat mich krank gemacht' (Ms. 5, S. 129)

Selbst eine (Übergangs-)Form ist belegt, bei der sowohl Agens wie Patiens im Objektkasus stehen:

rāhā mnā tunnā ğata – 'unterwegs überkam (*wörtl.:* schlug) mich Durst' (*mnā*: Objektkasus von *man* – 'ich', *tunnā*: Objektkasus von *tunn* – 'Durst', Ms. 5, S. 126)

Da die Verben in einer reduzierten Form ohne Personalendung oder Kopula (*ğata, gušta, dāta*) erscheinen, bleibt unklar, ob sie in den Ergativkon-

struktionen mit dem Agens oder mit dem Patiens der Handlung kongruieren.

5.4. Persische Formen

Persische Iẓāfat-Konstruktionen werden in beiden Fassungen verwendet, gehören aber auch zur mündlichen Rede. Sie tauchen jedoch nur als Bestandteile persischer Entlehnungen auf:

> *Murūd-i bāradār* – 'der glückliche Murūd' (Zeilen 20, 171, 185, 296), *nām-i xudā* – 'im Namen Gottes' (Zeile 26), *samand-i ǧoṛawā* – 'den kräftigen Braunen' (Zeile 29), *ġayr-i ša* – 'außer' (pers. *ġayr-i* oder *ġayr az*, Zeile 65, 77), *bād-i hawā* – 'Luftwind' (d.h. 'schnell wie der Wind', Zeile 250), *koh-i Bābūčī* – 'der Berg Bābūčī' (Zeile 317, aber auch: *Bābūčī koā* in Zeile 293), *kurtag mnā miṯl-i ganok* – '[sie] hat mich [wie] wahnsinnig gemacht' (Ms. 5, S. 151)

Abschließend möchte ich darauf verweisen, daß auslautendes *a* in der Präposition *pa* mit dem einleitenden *w* des reduzierten *wtī* (*watī* – 'eigen') zu dem Diphthong *aw* zu verschmelzen scheint. Die Schreibung *pa-wtī* ist daher wohl mit Diphthong als *pawtī* zu lesen (Zeilen 112, 147, 196, 226, 278, 304, 357, 362, 365).

6. Glossar

Mit Hilfe der Wörterverzeichnisse in ELFENBEIN (1963 und 1990, II), BARKER/MENGAL (1969, II, S. 403–666) und BUDDRUSS (1989, S. 69–84) können der in Abschnitt 3 wiedergegebene Text sowie die in Abschnitt 4 zitierten Baločī-Verse weitestgehend erschlossen werden. Auf ein vollständiges Glossar möchte ich deshalb verzichten. In die folgende Liste wurden nur jene Wörter aufgenommen, die in den genannten Glossaren überhaupt nicht oder in anderen Formen vorkommen.

abbo 'Vater!' (höfliche Anrede gegenüber männlichen Personen) (*abbā* bei ELFENBEIN 1990, II, S 2)
agāzī 'Musikant', 'Sänger' (so in Ms. 4, S. 56)
appī : ~ kan-/kurta- 'zerstören'
arǧān (cf. pers./ar. *irǧāʿ* ?) 'Anweisung', *~ bu-/būta-* 'zugewiesen, anvertraut werden'
asā (cf. pers./ar. *ʿaṣā*) 'Stock'
awrat 'Nebel'
ažiyā (cf. pers. *aždar*) 'Drache' (*ažīyār* bei ELFENBEIN 1963, S. 17)
badkawla 'wortbrüchig', 'treulos'
badpaylī 'verirrt', 'nichtsnutzig' (so in Ms. 4, S. 107)
badkismī 'schlecht', 'vom schlechten Teil'
bahmen-/bahmenta- 'verwundern' (so in Ms. 4, S. 154)

band 'Rätsel' ~ *band-/basta-* 'ein Rätsel stellen' (so in Ms. 4, S. 138)
bannām (cf. pers. *badnām*) 'verrufen'
bāradār (cf. pers. *bahradār*) 'glücklich'
barok (Partizip des Präsens von *bar-/burta-* 'wegbringen') 'siegreich', 'siegbringend' (so in Ms. 4, S. 123)
benawā 'elend', 'unglückselig' (*benuwā* bei ELFENBEIN 1990, II, S. 20)
bren-/brenta 'hetzen' (*pren-/prenta-* 'to throw', 'jump' bei ELFENBEIN 1963, S. 64)
bireza 'Säbel'
dranz-/dranzita- 'werfen', 'verstreuen' (so in Ms. 4, S. 435)
dunānī 'wohlduftend', 'aromatisch' (so in Ms. 4, S. 467)
ḍigren 'klar' (so in Ms. 4, S. 495)
ebarī 'einmal' 'mit einem Mal' (so in Ms. 4, S. 993)
gud '(gewöhnlich weißer) Nesselstoff' (so in Ms. 4, S. 746)
gurog 'Stern' (*girok* 'flash of lightning' bei ELFENBEIN 1990, II, S. 54)
gwanden-/gwandenta- (*gwanḍen-/gwanḍenta-*?) 'durchlassen' (PAHWĀL erwähnt گونډ ohne Umschrift mit der Bedeutung 'Durchgangsort', 'Tür', 'Tor', in Ms. 4, S. 787)
ğālī 'nach unten', 'kleiner Wuchs', 'Krümmung', 'Beugung', ~ *sāt-/sātita-* 'sich verbeugen', 'beten' (so in Ms. 4, S. 323)
ğarbun 'Buschwurzel'
ğaṛ 'Kameljunges' (so in Ms. 4, S. 235)
hasār 'Festung', 'Ortschaft' (*hissār* bei ELFENBEIN 1990, II, S. 67)
hawelī (?) 'nah', 'unweit', 'nahe' (هویلی ohne Umschrift mit derselben Bedeutung in Ms. 4, S. 986, *hawelī* 'courtyard' bei ELFENBEIN 1990, II, S. 68)
iṭṭi 'pfui!'
kahīr 'wilde Mispel' (ohne nähere Kennzeichnung als Bezeichnung eines Baumes auch in Ms. 4, S. 735, *kahūr* 'acacia tree' bei ELFENBEIN 1990, II, S. 78)
kālāenč (cf. pers.-ar. *qalʿ* 'Zinn') 'flüssiges Zinn'
kadah 'Schale', 'Pokal' (so in Ms. 4, S. 701, *kada* bei ELFENBEIN 1990, II, S. 76)
kalanḍ 'unbrauchbar'
kolāngag 'Schrei', ~ *ğan-/ğata-* 'aufschreien'
kuloṛ (cf. paṣto *k[a]roṛ*) 'zehn Millionen' (*kuroṛ* bei BARKER/MENGAL 1969, II, S. 500)
kū : ~ *kārt-/kārtit-* 'sich übergeben' (?) (*kū* 'Brunnen', *kārt-/kārtit-* 'to crow', 'to craw', bei ELFENBEIN 1990, II, S. 85)
lačč 'Ehre' (*lajj* bei Elfenbein 1990, II, S. 91)
lāḍāp 'Kochen', 'Sieden' (so in MS. 4, S. 797)
limbo (cf. paṣto *lamba*) 'Flamme', 'Feuer' ~ *ğan-/ğata-* 'in Brand setzen', 'anzünden' (in den Formen *lamb* und *lambok* auch in Ms. 4, S. 812)
lohen 'fest', 'befestigt' (so in Ms. 4, S. 820)
mān : ~ *ğan-/ğata* 'ins Wasser steigen', 'eintauchen' (so in Ms. 4, S. 832)
māšār (cf. pers./ar. *maḥšar*) 'Tag des Jüngsten Gerichts'
mubīn (pers./ar.) 'klar', 'deutlich', 'unbestreitbar', 'zweifellos'
nigrān 'unzufrieden' ~ *kan-/kurta-* 'beleidigen', 'verstimmen' (so in Ms. 4, S. 911)
or : ~ *kan-/kurta-* 'erfüllen'
pāčāla 'spät'
paṭṭ 'Steppe' (so in Ms. 4, S. 107)
perozag 'Birke' (so in Ms. 4, S. 247)

pir-/piṛita- 'blitzen' (?)
pitna (cf. pers. *fitna*) 'Aufstand', 'Aufruhr'
pūčū (*pūčo*, *pūčaw* ?) 'Grashalm' (*pūč* in Ms. 4, S. 235)
pul[l] 'Trottel', 'Schmuck'
pul[l]guden 'wohlgekleidet' (so in Ms. 4, S. 141, siehe auch *pul[l], gud*)
qār (cf. pers./ar. *qahr*) 'Zorn', 'Entrüstung' (*qahr* in Ms. 4, S. 686)
rastag 'reif' (*rastagen* in Ms. 4, S. 518)
rāstām 'direkt' (so in Ms. 4, S. 504, *rāstam* bei ELFENBEIN 1963, S. 68)
reḍ 'Unnutz'
reḍen 'unnütz', 'niederträchtig'
rubālū 'Bote', 'Gesandter' (so in Ms. 4, S. 511)
samand (pers.) 'Brauner (Pferd)'
sarsangayen 'bereift'
sun 'zerstört' (so in Ms. 4, S. 606)
sunī 'Zerstörung', 'Untergang'
šip-/šipta- 'erstechen' ('to thread' bei ELFENBEIN 1990, II, S. 143)
šast 'Hahn (beim Gewehr)'
tagrā 'Zielscheibe' (?) (mit der Darī-Übersetzung *muhr* – 'Stempel', 'Abdruck' in Ms. 4, S. 287)
tākīk (cf. pers./ar. *taḥqīq*) 'wirklich', 'in der Tat' (Ms. 4, S. 299, in Ms. 1 auch *takīk*, in Ms. 5 auch *tahkīk*)
tārī (pers.) 'Dunkelheit', 'Finsternis'
ṭap 'Verletzung', 'Wunde', 'Schlag' (so in Ms. 4, S., 407, *ṭapp* bei ELFENBEIN 1990, II, S. 155)
xalāp (cf. pers./ar. *ḫilāf*) 'widersprechend', 'Gegenteil' (*xilāf* bei ELFENBEIN 1990, II, S. 161)
xama (cf. pers. *ḫayma*) 'Zelt' (*[h]emaw* bei BARKER/MENGAL 1969, II, S. 476, und ELFENBEIN 1990, II, S. 64)
xat (cf. pers./ar. *ḫaṭ[ṭ]*) 'Linie', 'Schrift', 'Brief', *kasay xatā wān-/wanta-* 'jemandem gehorchen' (wörtl. 'jemandes Brief lesen', cf. pers. *ḫaṭ[ṭ]-i kasī-rā ḫ"āndan* 'jemandem gehorchen')
zām/zam 'Schwert' (cf. pers. *zaḫm*) 'Wunde', 'Schwert' (*zahm* bei ELFENBEIN 1990, II, S. 164, *zā[h]m* und *za[h]m* bei BARKER/MENGAL, 1969, II, S. 597 und in Ms. 4, S. 560)
zenkudag (cf. pers. *zīnkūha*) 'Sattelbogen'
zīr 'stark' (*zor* bei ELFENBEIN 1990, II, s. 166)
zorāwarī (pers.) 'Gewalt', 'Widerstand'
zardag 'blaß' (*zard* 'yellow' bei ELFENBEIN 1990, II, S. 166)

Anmerkungen

1. Zu den Ergebnissen dieser Forschungen vgl. GRJUNBERG 1963.

2. Zu den Ergebnissen dieser Forschungsreise vgl. GRJUNBERG/STEBLIN-KAMENSKIJ 1975 und 1981.

3. Vgl. STEBLIN-KAMENSKIJ 1996, S. 651 und 657.

4. Ms. 3, S. 2.

5. Wichtigster Informant war damals Xānmāmad Allādād aus dem Kujbyšev-Kolchos im Rayon Turkmenkala, Jolotanskij rajon, ein hervorragender Kenner der belutschischen Ethnographie und enthusiastischer Sammler seiner muttersprachlichen Folklore.

6. Seit 1983 las A. L. Grünberg an der Orientalistik-Fakultät der Universität Leningrad/St. Petersburg einen Kurs zur Einführung in die Baločī-Forschung.

7. Im Rahmen dieser Kooperation wurden zur selben Zeit auch Schriftsysteme für Pašaī und Nūristānī entwickelt. Vgl. GRYŪNBERG/NŪRISTĀNĪ/AKMALĞANĀ 1987/1988, GRYŪNBERG/PAHWĀL/HILĀLĪ/MIHRZĀD 1987/1988 und HILĀLĪ/KALMĀNĪ/ALINĀYĪ 1988/1989.

8. Nur wenige der gesammelten Materialien konnten bisher publiziert werden. Vgl. GRJUNBERG 1978, 1982 und 1990.

9. Vgl. ZARUBIN 1930, 1932 und 1949 sowie BUDDRUSS 1977 und 1988.

10. Vgl. DAMES 1907, BALUCH 1977, ELFENBEIN 1990, I, S. 329–398.

11. GRJUNBERG 1990.

12. Dieses Alphabet war 1933 unter maßgeblicher Beteiligung von Abdullā Allādād, des Bruders von Xānmāmad Allādād, entwickelt worden. Im Zuge der Stalinschen Nationalitätenpolitik wurde es 1937 verboten. Turkmenisch und Russisch sollten für die Belutschen Turkmenistans in den folgenden Jahrzehnten die einzigen Schriftsprachen sein. Abdullā Allādād wurde 1938 unter dem Vorwurf nationalistischer Aktivitäten verhaftet und nach Sibirien verschickt. Erst 1943 erhielt sein Bruder, Xānmāmad Allādād, durch die Sicherheitsbehörden die offizielle Nachricht, daß Abdullā zu einer "Haft ohne Recht auf Briefwechsel" verurteilt worden sei, womit, wie wir heute wissen, ein schon vollstrecktes Todesurteil umschrieben wurde. 1964 wurde Abdullā Allādād juristisch rehabilitiert.

13. Zur Umschrift vgl. Anmerkung 21.

14. Obwohl das sogenannte phonologische Prinzip in den 20er und 30er Jahren eine der Hauptforderungen bei der Erarbeitung der Lateinalphabete war, wurde in den ersten Lehrbüchern dieser Zeit unter den Vokalen nur das Korrelatenpaar [*a*] – [*ā*] korrekt und eindeutig wiedergegeben (a für [*ā*], ə für [*a*]), zum Beispiel: əmma für *ammā* – 'wir', zag für *zāg* – 'Sohn' oder mən für *man* – 'ich'. Anders verhielt es sich mit den übrigen Vokalen. Der Buchstabe e stand für das kurze [*i*], wodurch es vom [*ī*], geschrieben als i zwar unterschieden werden konnte, doch er bezeichnete gleichzeitig auch [*e*]. Analog wurde der Buchstabe o sowohl für das kurze [*u*] gebraucht, um es vom langen [*ū*], geschrieben als u, zu unterscheiden, aber auch für [*o*], zum Beispiel: BE für *be* – 'ohne', BE für *bi* – 'zu', ida für *idā* – 'hier' oder roc für *roč* – 'Tag', BOZ für *buz* – 'Ziege', BUT für *būt* – 'war' (vgl. ALLADAD 1930). Die ungenügende Differenzierung bei der Wiedergabe der Vokale hatte wohl rein typographische Probleme zur Ursache. Da lange und kurze Vokale auch im turkmenischen Lateinalphabet nicht differenziert wurden, war es offensichtlich nicht sofort möglich, die für das Baločî notwendigen Zeichen (ē und ō) in den Druckereien Turkmenistans zur Verfügung zu stellen.

15. Die Zeilenangaben beziehen sich hier und im folgenden, wenn nicht anders vermerkt, auf den Text in Abschnitt 3.

16. Das retroflexe [*ṛ*] wird weder von ZARUBIN (1930, 1932 und 1949) noch von SOKOLOVA (1957) für den Dialekt der Belutschen Turkmenistans erwähnt. In anderen belutschischen Dialekten gilt [*ṛ*] als ein sowohl von [*ḍ*] wie von [*r*] zu unterscheidendes Phonem und wird von ELFENBEIN (1977, S. 6-7) auch nicht als Kriterium zur Dialektunterscheidung angeführt. BUDDRUSS (1989, S. 44) beschreibt es auch für den Dialekt der Belutschen Afghanistans, der dem der Belutschen Turkmenistans aufgrund ihrer Abstammung aus Afghanisch-Sīstān am nahesten kommt. Lediglich FROLOVA bemerkt einschränkend: "Angesichts der Tatsache, daß dem retroflexen *ḍ* in dem von uns behandelten Dialekt (d.h. im Dialekt der Belutschen Turkmenistans – L.R.) gelegentlich ein '*r*'-ähnlicher Klang eigen ist, kann man annehmen, daß eine solche Erscheinung auch in den östlichen Dialekten zu beobachten ist und daß in den gegebenen Fällen eine der Klangvarianten des *ḍ* für ein besonderes retroflexes *ṛ* gehalten wird" (FROLOVA 1960, S. 24).

17. In seinen Lehrveranstaltungen wies er deshalb darauf hin, daß zum Beispiel die bei ZARUBIN (1932, 1949) anzutreffende Schreibung von *gúḍān* ('dann', 'anschließend') als *gúṛān*, von *joḍ* ('gesund') als *joṛ* zu lesen sei usw.

18. Vorwiegend Verweise auf Parallelen zu den von DAMES (1907) publizierten Dichtungen.

19. Die Handschrift enthält außerdem folgende Kapitel: *'Də rind aw lāšārī qabīlo də derš kalanəy koranəy ğagṛe kīsa'* – 'Die Erzählung vom dreißigjährigen Bruderkrieg der Stämme der Rind und Lāšārī' (S. 1–39), *'Də muntaqim bālāč manẓūma kīsa'* – 'Die poetische Erzählung des Rächers Bālāč' (S. 40–79), *'Susī, Panūn* (?)' – 'Susī [und] Panūn (?)' (S. 80–104) sowie *'Də*

Bībarg aw Grānāze kīsa' – 'Die Erzählung von Bībarg und Grānāz' (S. 105–123).

20. Diese Art der Niederschrift könnte auch einer bestimmten Art der Rezitation epischer Dichtungen entsprechen. Die Epen wurden nicht immer zusammenhängend aufgeführt, sondern sie konnten auch von Schilderungen in Prosaform unterbrochen werden (vgl. RZEHAK/PRISTSCHEPOWA 1994, S. 40).

21. Für den Baločī-Text wird folgende Umschrift verwendet: Kurze Vokale: *i, u, a* (bei BARKER/MENGAL 1969 y, w, ə); lange Vokale: *ī, ū, ā, e, o* (bei BARKER/MENGAL 1969 i, u, a, e, o); Konsonanten: *p, b, t, d, ṭ* (bei BARKER/MENGAL 1969 T), *ḍ* (bei BARKER/MENGAL 1969 D), *k, g; č* (bei BUDDRUSS 1988 *c*), *ǧ* (bei BUDDRUSS 1988 und BARKER/MENGAL 1969 *j*, bei ELFENBEIN 1990 *j*); *s, z, š, ž, w* (bei BARKER/MENGAL 1969 v), *y, l, m, n, r, h, ṛ* (bei BARKER/MENGAL 1969 R).

22. DAMES gibt auf Seite 54–55 auch eine Fassung wieder, die ursprünglich in J. M'C. DOUIE's englischer Übersetzung des in Urdu verfaßten *Bilūchī-nāma* (Calcutta, 1885) veröffentlicht worden war. Vgl. DAMES (1907, S. xv).

23. Der Name dieses Stammes geht auf die Bezeichnung der wilden Mispel (*kahīr*) zurück. Ein Ahne der Kahīrī, so berichtet die Legende, habe einmal einen Mispelbaum bestiegen, diesen mit einer Peitsche geschlagen und sei dann wie auf einem Pferd darauf fortgeritten (vgl. BALUCH 1977, S. 244).

24. Ein *šay* ist an seiner außergewöhnlichen, in der Regel weißen Kleidung zu erkennen. Deshalb kann im Text eine Beschreibung des Gewands zur Identifizierung von Šay Murūd genügen. Vgl. Zeile 172: *marde nadīstay pulguden* – 'Hast du nicht einen wohlgekleideten Mann (einen Mann in weißem Nesselstoff mit Trotteln) gesehen?'. Auch in der von PAHWĀL in Afghanistan aufgezeichneten Fassung gibt es einen analogen Ausdruck: *gušta Murīdā pulguden* – 'da sprach der wohlgekleidete Murīd' (Ms. 5, S. 126).

25. Ms. 5, S. 126–129.

26. Einer anderen Überlieferung nach war Bībarg ein Enkel von Rind, des Begründers des gleichnamigen Stammes (vgl. DAMES 1904, S. 77).

27. Vgl. DAMES (1907, S. 26–27). Weitere Versionen dieses Gelübdes, das in diesen Fassungen jedoch direkt Haybatt zugeschrieben wird, finden sich bei ELFENBEIN (1990, I, S. 354–365).

28. Vgl. DAMES (1907, S. 27). In ähnlicher Weise bei ELFENBEIN (1990, I, S. 361).

29. Vgl. ELFENBEIN (1990, I, S. 354).

30. Ms. 5, S. 130–132.

31. Ms. 5, S. 148–151.

32. Vgl. BALUCH (1977, S. 244).

33. Ms. 5, S. 180–183.

34. Ms. 5, S. 186–188.

35. DAMES 1907, I, S. xxiii.

36. ORYWAL 1991, S. 164.

37. Ms. 5, S. 125.

38. Das ist durchaus bemerkenswert, denn die sowjetischen Machthaber siedelten die Mitglieder einelner belutschischer Stämme bei der Seßhaftmachung in den dreißiger Jahren absichtlich in verschiedenen Ortschaften an. So sollte der Einfluß der traditionellen Stammesführer gebrochen werden. Die Rind waren der einzige Stamm, der sich dieser Politik widersetzen konnte. Das dürfte vor allem mit ihrer damals noch geringeren Personenzahl zu erklären sein.

39. Hierzu gehört zum Beispiel der Brauch, auch gesunde Zähne durch Goldzähne ersetzen zu lassen, der zwar in Mittelasien überhaupt sehr verbreitet ist, aber unter den Belutschen Turkmenistans nur bei den Rind beobachtet werden kann.

40. Ms. 5, S. 188.

41. Ms. 5, S. 188.

42. Vgl. SOKOLOV (1956, S. 71). BUDDRUSS konnte für den eng verwandten Dialekt der Belutschen Afghanistans nur enklitische Pronomina für die 3. Person nachweisen: *-e* bzw. *-ī* im Singular, *-iš* im Plural (BUDDRUSS 1989, S. 52).

43. Siehe zum Beispiel Zeile 48: *dastay bimī rīšay ğata* (= *dastā-ī bimī rīšā-ī ğata* – '[er] ergriff mit seiner Hand dessen Bart'). Vgl. auch SOKOLOV (1957, S. 71) und BUDDRUSS (1989, S. 52).

44. Zum Beispiel: *agar e ḍawl ma kurtenun, guṛān ā mnā poz-u goš-a kurtī* – 'Hätte ich nicht in dieser Art gehandelt, dann hätte er mir Nase und Ohren abgeschnitten.' Vgl. SOKOLOV (1957, S. 87). Mit Hilfe weiterer lexikalischer und syntaktischer Mittel kann die Form des Irrealis auch andere Modalbedeutungen vermitteln: *armān ki man bigiptenun-iš* – 'Ich wünsche, ich hätte es gekauft', *ā balki birastenant* – 'Vielleicht wären sie gekommen' usw. (Vgl. MOŠKALO 1991, S. 82–83 und BARKER/MENGAL 1969, I, S. 459–461). Dieses Suffix ist nicht zu verwechseln mit dem gleichlautenden Suffix *-en* zur Bildung des Kausativs (Vgl. hierzu MOŠKALO 1991, S. 64).

45. Zum Beispiel: *ki man bdāštenun* – 'wenn ich jeweils hatte', *agar pšutenun, biātenun* – 'wenn ich jeweils ging, kam' (BUDDRUSS 1989, S. 61).

46. Vgl. hierzu BARKER/MENGAL (1969, II, S. 265–266).

47. Diese Formen des Irrealis II lauten: *bušuten-atun, bušuten-atay, bušuten-at, bušuten-atan, bušuten-atit, bušuten-atant*. Sie sollen sich von den sonstigen, als Irrealis bekannten Formen, wenn überhaupt, nur in zeitlicher Hinsicht unterscheiden (MOŠKALO 1991, S. 83).

Literatur

ALLADAD(i Zag), Abdolla:

1933 *Vəntinəj ketaʙ. Pə zagani əvlijen salə̄j mektəʙan hazer ʙut.* Eşxabad.

BALUCH, Mohammad Sardar Khan:

1977 *Literary History of the Baluchis. The Classical Period (1450–1650 a.D.).* Vol. I. Quetta.

BARKER, M. A.; MENGAL, Aqil Khan:

1969 *A Course in Baluchi.* Vol. 1, 2. Montreal, Quebec.

BUDDRUSS, Georg:

1977 Buttern in Baluchistan. In: BENZIG, Brigitta; BÖCHER, Otto; MAYER, Günter (Hrsgg.): *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik. Teil II: Linguistik und Kulturwissenschaft.* Meisenheim am Glan, S. 1–16.

1988 *Aus dem Leben eines Jungen Balutschen von ihm selbst erzählt.* Stuttgart. (=Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 48, 4)

DAMES, M. Longworth:

1904 *The Baluch Race. A Historical and Ethnological Sketch.* London.

1907 *Popular Poetry of the Baloches.* Vol. 1, 2. London. (=Asiatic Society Monographs; 9)

ELFENBEIN, Josef:

1963 *A Vocabulary of Marw Baluchi.* Naples.

1977 *The Baluchi Language. A Dialectology with Texts.* Karachi.

1990 *An Anthology of Classical and Modern Balochi Literature.* Vol. I: Anthology. Vol. II: Glossary. Wiesbaden.

FROLOVA, V. A.:

1960 *Beludžskij jazyk.* Moskva.

GRJUNBERG, A[leksandr] L.:

1963 Seistanskij dialekt v Seraxse. In: *Kraktie soobščenija Instituta narodov Azii AN SSSR: Iranskaja filologija.* Moskva, 76, S. 76–86.

1978 Sostojanie i zadači izučenija beludžskogo fol'klora. In: *Kratkoe soderžanie dokladov sredneaziatsko-kavkazskix čtenij.* Leningrad, S. 16–17.

1982 Beludžskaja legenda o Šadade i Manaz In: *XVI godičnaja sessija LI IV AN SSSR "Pis'mennye pamjatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka": (doklady i soobščenija po iranistike).* Moskva, S. 150–151.

1990 The Baluchi Epic Poem about Šāhdād and Mānāz In: *Newsletter of Baluchistan Studies.* Naples, 7, S. 41–52.

GRJUNBERG, A. L.; STEBLIN-KAMENSKIJ, I. M.:

1975 Sistanskie skazanija o Rustame. In: *XI godičnaja naučnaja sessija LO IV AN SSSR "Pis'mennye pamjatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka".* Moskva, S. 99–103.

1981 *Skazki i legendy Sistana* (Per. s pers., sost. i komment.). Moskva.

GRYŪNBERG; NŪRISTĀNĪ, ĞĀNMAḤMŪD; AKMALĞANĀ, YĀSMĪN:

1987/88 *Alifbā-yi Nuristānī.* Kābul, 1366 h.š. (= 1987/1988).

GRYŪNBERG; PAHWĀL, ʿAbdurraḥmān; HILĀLĪ ʿAbdulḥakīm; MIHRZĀD, Ġulām Fārūq:

1987/88 *Alifbā-yi Baločī.* Kābul, 1366 h.š. (= 1987/1988).

HILĀLĪ, ʿAbdulḥakīm; KALMĀNĪ, Muḥammad Zamān; ALINĀYĪ, Sayyid Aʿzam:

1988/89 *Alifbā-yi zabān-i Pašayī* (Zer-i naẓar-i Muḥammad Raḥīm ILHĀM wa A. L. GRYŪNBERG). Kābul, 1367 h. š. (=1988/1989).

MOŠKALO, V. V.:

1991 Beludžskij jazyk. In: *Osnovy iranskogo jazykoznanija. Novoiranskie jazyki: Severo-zapadnaja gruppa.* Moskva, S. 5–90.

ORYWAL, Erwin:

1991 Überzeugungen zur Legitimation gewaltsamen Handelns. Der Baluchistan-Konflikt von 1973-77 und seine Ursachen. In: SCHEFFLER, T. (Hrsg.): *Ethnizität und Gewalt.* Deutsches Orient Institut. Hamburg, S. 151-175.

RUBINČIK, Ju. A.:

1983 *Persidsko-russkij slovar'.* T. I, II. Moskva.

RZEHAK, Lutz; PRISTSCHEPOWA, Walerija A.:

1994 *Nomadenalltag vor den Toren von Merw: Belutschen, Dschamschedi, Hazara.* Dresden.

SOKOLOV, S. N.:

1956 Grammatičeskij očerk jazyka beludžej Sovetskogo Sojuza. In: *Trudy instituta jazykoznanija AN SSSR.* Moskva, 6, S. 59–91.

SOKOLOVA, V.S.:

1953 *Očerki po fonetike iranskich jazykov. I.: Beludžskij, kurdskij, talyšskij, tatskij jazyki.* Moskva/Leningrad.

STEBLIN-KAMENSKIJ, I. M.:

1996 Pamjati Aleksandra Leonoviča Grjunberga-Cvetinoviča (1 marta 1930 - 3 marta 1995) In: *Peterburgskoe vostokovedenie.* Sankt-Peterburg, 8, S. 640–661.

ZARUBIN I. I.:

1930 K izučeniju beludžskogo jazyka i fol'klora In: *Zapiski kollegii vostokovedov.* Leningrad, 5, S. 653–679.

1932 *Beludžskie skazki.* T. 1. Moskva.

1949 *Beludžskie skazki.* T. 2. Moskva/Leningrad.

Handschriften aus dem Nachlaß von A. L. Grünberg

Ms. 1: (GRJUNBERG A. L.:) *Āsmānak. Beludžskie skazki.* (Feldtagebuch mit handschriftlichen Aufzeichnungen, 1978, gebunden)

Ms. 2: (GRJUNBERG A. L.:) *Šāmurūd-u Ano.* (Handschriftliche Rohfassung des Baločī-Texts, o. J., ungebunden, 30 S.)

Ms. 3: GRJUNBERG A. L.: *Dve beludžskie legendy.* (Maschinegeschriebener Text, o. J., ungebunden, 26 S.)

Ms. 4: *Də balocī, paṣto aw darī qāmūs* (Handschriftliche Rohfassung, o. J., ungebunden, 996 S.)

Ms. 5: PAHWĀL, ʿAbdurraḥmān (līkūnkay aw žbāṛūnkay): *Balocī manẓūmī kīse. Lumṛəy barḫa.* Kābul, 1364 h.š. (= 1985/86) (Handschriftlicher Text in Paṣto und Baločī, von Hand gebunden, 189 S.)

В. В. Кушев

МАЛОИЗВЕСТНЫЙ КАЛЕНДАРЬ ИНДИЙСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В СИСТЕМЕ ВРЕМЯИСЧИСЛЕНИЯ У ПАШТУНОВ

На территории Передней Азии, в восточной части которой располагались в своих менявшихся в разные времена границах афганские государственные образования и совершали миграции паштунские племена и где находятся современный Афганистан и области компактного проживания паштунов, прослеживаются развивавшиеся на протяжении тысячелетий традиции исчисления времени в виде различных существовавших там лунно-солнечных, солнечных и лунных календарных систем, к которым восходят некоторые современные календари.

Древнеиранский лунно-солнечный календарь обязан своим происхождением египетскому и вавилонскому. Он состоял из двенадцати месяцев по тридцать дней (с невыясненным порядком интеркаляции). Полный состав древнеперсидского календаря сохранился в эламской транскрипции; в надписях на древнеперсидском языке упоминаются названия восьми месяцев, еще два получили вероятную этимологию на основании эламской передачи. Характерно, что названия некоторых месяцев были связаны с сельскохозяйственными работами (нескольких других — с религиозными праздниками).

Сходной была структура так называемого зороастрийского календаря, в котором названия месяцев имеют форму родительного падежа ([месяц] того-то), что свидетельствует о древнеиранском происхождении, а не о среднеиранских новациях. Он может служить материалом для реконструкции общего древнеиранского состояния. Этот календарь (с дополнениями к каждому году) стал гражданским календарем Сасанидского Ирана, и к нему восходят среднеиранские календари: хорезмийский, парфянский, среднеперсидский — и затем названия месяцев на новоперсидском языке в календаре, который применяется в Иране в качестве официального наряду с календарем лунной хиджры, используемым главным образом в религиозных целях, а также григорианским [Боголюбов, 1985; Лившиц, 1970; Лившиц, 1975; Фрейман, 1946; Bickerman, 1967; Panaino, 1990; Henning, 1939; MacKenzie, 1964; Taqizade, 1938] (см. табл. 1).

Таблица 1

Иранские календари

	древнеперсидский	парфянский	зороастрийский	среднеперсидский
I	âdukanaiša	prwrtyn	fravašinąm	frawardîn
II	θûravâhara	'rtywhšt	ašahe vahištahe	ardwahišt
III	θâigraciš	hrwtt	haurvatâto	xordâd
IV	garmapada	tyry*	tištryehe	tîr
V	—	hmrtt*	amərətâto	amurdâd
VI	—	xštrywar	xšaθrahe vairyehe	šahrewar
VII	bâgayâdiš	mtry*	miθrahe	mihr
VIII	*vrkazana	'pxwny	apam	âbân
IX	âciyâdiya	'trw	âθrô	âdur
X	anâmaka	dtš	daθušô	day
XI	*θwayauvâ	whmn	vaŋhəuš manaŋho	wahman
XII	viyax(a)na	spndrmty	spəntayhe ârmatôiš	spandarmad

	согд. манихейский	хорезмийский	современный	григорианский
I	n'wsrδyc	βrwrtyn	farvardin	март-апрель
II	xwrjnyc	'artywhišt	ordibehešt	апрель-май
III	nysnyc	hrwtt	xordâd	май-июнь
IV	— / bs'k (Бируни)	tyry	tir	июнь-июль
V	šn'xntyc	hmrt	(a)mordâd	июль-август
VI	xr'n'nc	'xštry(wr)	šahrivar	август-сентябрь
VII	βγk'nc	mtr	mehr	сентябрь-октябрь
VIII	''b'nc	y'p'xwn	âbân	октябрь-ноябрь
IX	βwγ(y)c	'trw	âzar	ноябрь-декабрь
X	myšβwγ(y)c	'hwrym	dey	декабрь-январь
XI	jymtyc	(whw)mn	bahman	январь-февраль
XII	(')xšwmyc	'xšwm	esfand	февраль-март

В афганских письменных памятниках на пашто и персидском языках, от рукописей XVII столетия до печатных изданий XX в., отражено многообразие календарных систем, применявшихся в течение этого времени. Названия месяцев и даты по иранскому солнечному календарю (от фарвардина до эсфанда) иногда встречаются в старых текстах и получили распространение в наше время, особенно в 80-е гг. и в начале 90-х гг., что в значительной мере было обусловлено политическим и культурным влиянием соседнего исламского Ирана. В афганской и иранской прессе даты выхода журналов и газет нередко указываются также по григорианскому календарю.

Однако основными годичными структурами исчисления времени на паштунских территориях в течение указанного периода являются лунный и солнечный календари, начинающие отсчет от хиджры Мухаммеда, в их арабских, по преимуществу, и паштунских вариантах (см. табл. 2 и 3).

Таблица 2

Месяцы лунного календаря Афганистана

	арабский	классический пашто	современный пашто
I	muharram	də hasan (u)husayn myâšt	ŕumbəy myašt
II	safar	safara	capara
III	rabî‘ al-awwal	lumŕəy xor	lumŕəy xor
IV	rabî‘ as-sânî	dwayəma xor	dwayəma xor
V	jumâdâ al-awwal	dreyəma xor	dreyəma xor
VI	jumâdâ as-sânî	calarəma xor	wrustəy xor
VII	rajab	(də) xdây-ta‘âlâ myâšt	bzərga myâšt
VIII	ša‘bân	barât	barât
IX	ramazân	roža	roža
X	šawwâl	waŕəkay (kučnay) axtar	kamkay axtar
XI	zú-l-qa‘da	myâna (miâni)	mamjaway
XII	zú-l-hijja	loy axtar	loy axtar

Таблица 3

Месяцы солнечного календаря

	арабского происхождения	пашто	персидский
I	hamal	wray (Овен, букв.: ягненок)	farvardin
II	sawr	γwayay (Телец, букв.: бык)	ordibehešt
III	jawzâ	γbargoli, γbargoni (Близнецы)	xordâd
IV	saratân	čungâś, čangâś (Рак)	tir
V	asad	zmaray, mzaray (Лев)	mordâd
VI	sunbula	waźay (Дева, букв.: колос)	šahrivar
VII	mîzân	təla (Весы)	mehr
VIII	‘aqrab	laŕam (Скорпион)	abân
IX	qaws	lindəy, lendəy, linda, lenda (Стрелец, букв.: лук)	âzar
X	jadî	marγumay (Козерог, букв.: козленок)	dey
XI	dalw(a)	səlwâγa (Водолей, букв.: ведро)	bahman
XII	hût	kab (Рыбы, букв.: рыба)	esfand

Паштунский вариант лунного календаря от хиджры встречается уже в ранних текстах, но не получил широкого распространения и редко употребляется в современной литературе, тогда как использование паштунских названий зодиакальных месяцев солнечного года, введенных сравнительно недавно, все более распространяется и стало обычным в прессе и прочих публикациях. Строго говоря, год, лежащий в основе летосчисления по этим календарям, можно считать солнечным, но сами называемые солнечными календари представляют собой усовершенствованные варианты древних лунно-солнечных.

Существует еще одна, не применяющаяся и почти неизвестная в Афганистане, но в практических целях использовавшаяся в населенных

паштунами сельских местностях Индии (район Пешавара, долина реки Рамганга и ее притоков — окрестности городов Рампур, Пилибхит (Хафизабад), Аонла и, вероятно, некоторые другие), календарная система паштунов, названия месяцев которой, в отличие от двух приведенных выше, заимствованы не из арабского, а из индоарийских языков.

В одной из газелей Хушхаль-хана Хаттака (1613—1689) упоминается термин, обозначающий, в контексте, период года, некий отрезок времени:

kə yaw gul wa-mâ-ta râkŕe də xpəl bâγ
xdây de tâ tar u tâza lari təl bâγ
  stâ lə bâγa yaw gul mâ-lara dawlat dəy
  na pə səl ranga guluna də bəl bâγ
. . . . . .
nor bâγuna də nawroz pə waxt γwaŕeži
pə *ahâŕ* kâ γwaŕedə də kâbəl bâγ
[Хушхал, 1960, с. 152]

Если дашь мне хоть один цветок из своего сада, —
Пусть вечно хранит Господь твой сад цветущим.
  Мне счастье и богатство — единственный цветок твоего сада,
  А не сотни разных цветов из другого,
. . . . . .
Прочие сады цветут во время ноуруза,
В ахаре расцветает кабульский сад.

М. Г. Асланов в «Афганско-русском словаре (пушту)» [Асланов, 1966, с. 93] определяет два значения этого слова: «1) зной, жара; 2) *обл.* самый жаркий в году месяц», не давая таким образом указания на то, что оно может быть названием месяца.

Толкование слова в «Пашто-пашто ташрихи камус» [Камус, 1958, с. 187] дает возможность предположить такое конкретное значение:

ahâŕ — də *âŕ* myâšt, də pašakâl na məxke myâšt, daγa mawsim də čungâś pə myâšt ke râđi če hawâ đ'era tawda wi 'Ахар — месяц ар, месяц перед дождливым временем года, сезон, который наступает в месяце Рака [саратан], когда стоит жаркая погода' (здесь приведен и другой вариант названия этого месяца — *âŕ*).

Пашто-английский словарь Раверти несомненно подтверждает такое предположение: *ahâŕ* — The name of the third solar month of the Hindus, June-July и *ahaŕ* — The name of a Hindu month, June-July, see ahâŕ [Raverty, 1867]. Такое же значение определяет Б. Дорн в словаре, приложенном к изданной им хрестоматии пашто [Dorn, 1847].

В современном индийском календаре афганскому *ahâŕ* соответствует название третьего месяца года на хинди — *asâŕh*. Это соответствие следующим образом подтверждается в четырехъязычном (урду-пашто-персидско-арабском) словаре «Аджаиб ал-лугат», подготовленном в 1813 г. (известном по двум неопубликованным рукописям Британской библиотеки в Лондоне и Библиотеки Ризы в Рампуре), где имеется статья, в которой толкование этого термина дано переводом на пашто и персидский: *asâŕh* — ya'ni *ahâŕ*, nâm-e mâh-ast, ba fârsi xordâd 'Асарх, то есть ахар, название месяца, по-персидски хордад' [Аджаиб]. (Заметим, что индийские месяцы солнечного года «самват бикрами» не совпадают с

зодиакальными; так, *asâŕh* начинается 12—13 июня, то есть в действительности приходится на последнюю декаду хордада и две декады месяца тир).

Возникает вопрос, употреблялись ли паштунами названия других месяцев индийского календаря и каков в этом случае их фонетический и графический облик, адаптированный к афганскому языку. Индийский календарь, по которому год начинается 11 апреля, сегодня выглядит так: *baisâkh, jeṫh, asâŕh, sâvan, bhâdoń, âsin* (или *kúâr*), *kârtik, aghan* (или *mangsîr*), *pús, mâgh, phâgun, čet*. Тот же словарь «Аджаиб ал-лугат...» дает утвердительный, хотя и недостаточный ответ на этот вопрос: кроме месяца *asâŕh/ahâŕ* автор Илахйар-хан включил в словарь названия еще четырех индийских месяцев, объяснив их значение формами, которые они получили в пашто, и соответствиями в солнечном иранском и солнечном зодиакальном календарях:

[инд.] *sâvan* — ya'ni *sâwań* (*sâwanŕ* в орфографии того времени), nâm-e mâh-ast, tirmâh-ast, âftâb dar borj-e saratân, 31 ruz-ast (согласно «Пашто-пашто ташрихи камус» саратан приходится на ahâŕ) 'sâvan значит sâwań, название месяца, месяц тир, Солнце в созвездии Рака, 31 день';

[инд.] *bhâdoń* — ya'ni *bâdro* ... nâm-e mâh-ast, ba fârsi mordâd 'bhâdoń значит bâdro ... название месяца, по-персидски мордад';

[инд.] *pús* — ya'ni *poh* ... nâm-e mâh-ast,âftâb dar borj-e qaws, 29 ruz-ast, ba fârsi âzar; 'pús значит poh, название месяца, Солнце в созвездии Стрельца, 29 дней, по-персидски азар';

[инд.] *čait* [= čet] — ya'ni *čitar*, mâh-i-st ke âftâb dar borj-e hut, ba fârsi esfandyâr; 'čait значит čitar, месяц, когда Солнце в созвездии Рыб, по-персидски эсфандийар (sic!)'.

В словарной части грамматико-лексикографического труда «Рийаз ал-махаббат», составленного несколькими годами раньше (1806/07) старшим братом Илахйара Махаббат-ханом, тоже объяснены названия нескольких месяцев индийского происхождения, частично и тех, которые даны в «Аджаиб ал-лугат...»:

ahâŕ — mâh-e noxostin-e paršakâl (sic!) ke ân-râ ba hendi *asâŕ* guyand 'ahâŕ первый месяц дождливого времени, который на хинди называют asáŕ';

bâdro — mâh-e siyom-e paršakâl ke ân-râ ba hendi *bhâdon* guyand 'bâdro третий месяц дождливого времени, который на хинди называют bhâdon';

sâwanŕ — mâh-e doyyom-e paršakâl ke ân-râ ba hendi *sânwan* (sic!) guyand 'sâwań второй месяц дождливого времени, который на хинди называют sânwan';

mâh — mâh-e čahârom-e zemestân ke ân-râ ba hendi *mâgha* guyand 'mâh четвертый месяц зимы, который на хинди называют mâgha';

mangar — mâh-e doyyom-e zemestân ke ân-râ ba hendi *aghan* guyand 'mangar второй месяц зимы, который на хинди называют aghan'.

Названия остальных пяти месяцев индийского календаря в том виде, в каком они вошли в пашто, включены в словари М. Асланова, Б. Дорна, Г. Раверти, (в каждом из них не в полном составе): *baysâk* (или *waysâk, isâkэу*), *jeṫ* (или *ješṫ*), *âsu, kâtak, paguń* (или *pagań*). Месяц *magar*, или *mangar*, соответствует восьмому индийскому месяцу *aghan*,

имеющему также другое название — *mangsîr*. В пояснениях к заимствованным названиям индийских месяцев в словаре Раверти обычно указывается, каким месяцам европейского календаря они соответствуют, и особо отмечается, с какой целью этот календарь используется паштунами; например, для *baysâk*: «жители Пешаварской долины для сельскохозяйственных работ пользуются названиями индийских месяцев»; для *âsu*: «афганцы окрестностей Пешавара используют названия индийских месяцев при проведении сельскохозяйственных работ» и т. п. Как известно, составление первых календарей в Древнем Египте и Месопотамии было вызвано развитием и нуждами земледелия (в ниппурском, ашшурском, хурритском, эламском, древнееврейском были месяцы пахоты, сева, орошения, жатвы, урожая и т. п.), такие же функции возлагались и на древнеиранские календари, ср., например, древнеперсидские *âdukanaiša* '[месяц] чистки каналов', *θûravâhara* '[месяц] сильной весны', *θâigraciš* '[месяц] сбора чеснока', *viyx(a)na* 'выкопка'; таково же было и назначение заимствованного паштунами индийского календаря, и в этих же целях пользуются своим календарем индийские крестьяне. Так, Платтс утверждает, что *asâŕh* — это «первый месяц дождливого сезона и, соответственно, культивации почвы», а *bhâdoń* — «месяц сильных дождей, заполнения резервуаров, залива полей» [Platts, 1884]. У Вилсона *âsâŕh, âsâďh* — «четвертый месяц индийского солнечного года, считающийся первым в дождливом сезоне и началом культивации риса» [Wilson, 1855].

Большая часть фонетических различий между названиями месяцев в хинди и заимствованиями в пашто не может быть объяснена закономерными историко-фонетическими изменениями, в какой бы период истории языков заимствования ни происходили, что не позволяет считать хинди языком-источником. Очевидна обусловленность подобных различий тем, что названия месяцев индийского календаря были заимствованы не из литературной формы хиндустани, а либо из его диалектов, либо из каких-то других новоиндийских языков и диалектов. Поскольку индийская лексика заимствована в пашто преимущественно из языка панджаби, можно и в нашем случае априорно предположить, что источником были этот язык и его диалекты.

Названия месяцев в новоиндийских языках являются закономерным развитием их из среднеиндийских и древнеиндийских форм. В достаточно близком к хиндустани языке панджаби, а также в лахнда (западном панджаби) и его диалекте хиндко, с которыми пашто взаимодействовал и из которых заимствовал лексику, древнеиндийские слова на переходной ступени от пракритов к новоиндийским языкам (в период, называемый апабхранша) получили иное развитие, нежели в хинди, и образовали те наименования, которые и заимствовал с незначительными адаптационными изменениями (главным образом, утрата аспирации, замена долгих согласных на краткие, губнозубного *v* на *w*) афганский язык (названия двух месяцев идентичны на хинди и панджаби).

Ниже приведены древне- и среднеиндийские названия и значения месяцев и их развитие в тех новоиндийских языках, которые с наибольшей вероятностью послужили источником для пашто (см. также табл. 4):

Таблица 4*

Афганский календарь индийского происхождения

	санскрит	пракрит	хинди	кашмири / пашаи	лахнда	панджаби	пашто
I	vaiśâkhá	vésâkha	baisâkh			baisâkh	baisâk
II	jyaiṣṭha	jeṭṭha	jeṭh		jeṭh	jeṭh	jeṭ, jeṣṭ
III	âṣâdhá	âsâdha-mâsa	asâṛh	hâṛ/âṛ	hâṛ	âṛ	ahâṛ
IV	śrávana	sâvana	sâvan		sâvaṅ	sâvaṅ	sâwaṅ
V	bhâdrapada	bhaddavaya	bhâdoṅ	bâdrau/	bhaddrú	bhâdrõ	bâdro
VI	aśviná	âsina	âsin				âsu
VII	kârttiká	kattikâ (пали)	kârtik		katî	kattâ	kâtak
VIII	mârgaśiras	maggasira	mangsîr	magar/	mańghir	magar	magar, mangar
IX	pauṣá	pôsa	pus	/paús	pôh	poh	poh
X	mâgha	mâha	mâgh		mâh	mâh	mâh
XI	phâlguná	phagguna	phâgun	phâgun/	phagguṅ	phaggaṅ	paguṅ
XII	caitrá, citrâ	citta-mâsa	čet	ćithar/četér	čktr	četar	čitar, čait

* Некоторые варианты названий см. выше в тексте.

vaiśâkhá — месяц, соответствующий апрелю-маю (*víśâkhâ* — 14-я или 16-я звездная стоянка); его современную форму пашто, возможно, заимствовал из хиндустани [Turner, 1962—1969, № 11935, 12149, 12376] (śâkhâ — колос, зеленый росток);

jyaiṣṭha — месяц, соответствующий маю-июню; *jyéṣṭha* — 16-я стоянка Луны; пали — *jeṭṭha-mâsa*; пракрит — *jeṭṭha*; панджаби и лахнда — *jeṭh* [Там же, № 5286, 5293]; в пашто — *jeṭ, ješṭ*, примечательно наличие второго афганского варианта со звуком š, который не сохранился в пракритах и в новоиндийских языках;

âṣâḍhá — июнь-июль; *âṣâḍhî* — день полной Луны в этом месяце; пракриты — *âsâḍha*; панджаби — âṛ, лахнда и кашмири — hâṛ [Там же, № 931, 932, 1473]; в пашто — *ahâṛ, ahaṛ, hâṛ, âṛ*; приходится на время древнеперсидского месяца *garmapada* 'жаркая стоянка';

śrávana — 20-я или 23-я звездная стоянка; пракриты — *sâvana* — четвертый месяц, соответствующий июлю-августу; панджаби и лахнда — *sâvaṅ*, хинди — *sâvan* [Там же, № 12688, 12699]; в пашто — *sâwaṅ* из панджаби: сохраняется древнеиндийский ретрофлексный, утраченный хинди;

bhâdrapada — пятый месяц, соответствующий августу-сентябрю; пали — *bhaddapadâ*; панджаби — *bhâdrõ* [Там же, № 9379, 9447]; заимствование на уровне древнего состояния дало бы -pada > -pal (> новоперс. páy);

âśviná — месяц в сезоне дождей; пракриты — *âsiṅa* — месяц, соответствующий сентябрю-октябрю; хинди — *âsin* [№ 920, 930, 1472]; в пашто *âsu/asu*, возможно, осмыслено как *âs* + афганский суффикс (инд. *âsina* — от корня с тем же значением 'лошадь');

kârttiká — месяц, соответствующий октябрю-ноябрю; пали — *kattikâ*; хинди — *kârtik*; панджаби — *kattâ*, лахнда — *kati* [Там же, № 3070, 3427]; пашто — *kâtak*;

mârgaśiras — месяц, соответствующий ноябрю-декабрю; *mrgáśiras* — 3-я или 5-я звездная стоянка Луны; пали — *maggasira*; хинди — *mangsîr* (восьмой месяц в официальном индийском календаре — *aghan*); панджаби — *magghar, magher*; кашмири — *magar* (< панджаби) [Там же, № 10076, 10270]; в пашто — *magar, mangar*;

pauṣá — месяц, соответствующий декабрю-январю; пракриты — *pôsa*; панджаби, лахнда, кашмири — *pôh* [Там же, № 8306, 8307, 8424]; в пашто — *pôh*;

mâgha — месяц, соответствующий январю-февралю, 10-я или 15-я звездная стоянка; *mâghî* — день полной Луны в этом месяце; пракриты — *mâha*; панджаби — *mâh*, лахнда — *mâh* [Там же, № 9993, 9994]; в пашто — *mâh*;

phâlguna, phálguna — месяц, соответствующий февралю-марту; пракриты — *phagguna*; панджаби, лахнда — *phaggaṅ*; кашмири — *phagun* [Там же, № 9062, 9065, 9075]; в пашто — *pagúṅ*;

caitra — месяц, в котором полная Луна находится в констелляции *citrâ* (12-я или 14-я звездная стоянка); лахнда — *čêtr*; панджаби — *četar*; кашмири — *čithar* [Там же, № 4803, 4812, 4915]; в пашто — *čait, čitar*.

В тексте некоторых персидских толковых словарей (фархангов), которые были составлены в Индии в XV—XIX вв., тоже содержатся названия месяцев индийского календаря, но они приведены в той форме, в какой приняты в литературном хинди, с незначительными изменениями, обусловленными адаптацией к звуковому составу персидского языка (замена ретрофлексных зубными). К примеру, в «Гийас ал-лугат» (1827) все они используются при объяснении названий месяцев иранского солнечного года: farvardin — moddat-e mândan-e âftâb dar borj-e hamal va ân si-yo-yak ruz ast va in mâh-e sar-e sâl bâšad... va ba hendi in mâh-râ taqriban *baisâkh* guyand, 'фарвардин — период нахождения Солнца в созвездии Овна, он равен тридцати одному дню и это месяц начала года... и на хинди этот месяц приблизительно называют байсакх' (в большей своей части он соответствует ордибехешту. — *В. К.*). Таким же образом при толковании ордибехешта упомянут четх, хордада — асарх, тира — саван, мордада — бхадун, шахривара — куар, мехра — картик, абана — агхан, азара — пус, дея — мах/магх, бахмана — пхагун (для эсфандармаза такое соответствие не приведено). Эти названия встречаются и в других статьях словаря, например: âb — feyz va ezzat va rounaq va xubi va raxšandagi va tizi-ye tiγ va tarz va raveš va nâm-e mâh-e rumi va ân bâ mâh-e *bhadun* ke mâh-e hendi-st ba andak tafâvot motâbeqat dârad 'âb — благодеяние, честь, блеск, благо, сияние, острота лезвия, образ действия, название византийского месяца, который, с небольшим отличием, совпадает с индийским месяцем бхадун'.

Заметим также, что в своеобразном календаре некоторых сельских местностей счет дням и месяцам иногда ведется по частям человеческого тела (от пальцев ноги до макушки в первые месяцы), по двум так назы-

ваемым «сорокадневьям», в действительности состоящим в сумме из девяноста дней (в середине года) и снова по частям тела, но в обратном направлении.

О транскрипциии

В арабском и персидском языках: «алеф» — â, увулярные — x, q, γ, щелевые ž, š, аффрикаты — č, j.

В пашто: аффрикаты — c, ʄ, губно-губной сонант — w.

В пашто и индийских языках ретрофлексные — ṭ, ḍ, ṛ, ź, ś, ṇ.

Для древне- и среднеиранских и индийских языков использована общепринятая транскрипция.

Литература

Аджаиб: Аджаиб ал-лугат, соч. Илахйар-хана сына Хафиз-Рахмат-хана: Рук. Британской библиотеки. Or. 399.

Асланов, 1966: *Асланов М. Г.* Афганско-русский словарь (пушту). М., 1966.

Боголюбов, 1985: *Боголюбов М. Н.* Хорезмийские календарные глоссы в «Хронологии» Бируни // Вопросы языкознания. 1985. № 1, 6.

Ғиёс-ул-луғот: *Муҳаммад Гиёсуддин.* Ғиёс-ул-луғот. Ч. 1—3. Душанбе, 1987; 1988; 1989.

Гийас ал-лугат: *Гийас ад-Дин Мохаммад б. Джалал ад-Дин Рампури.* Гийас ал-лугат. Тегеран, 1337/1958. (Издавался литографским способом в Лакхнау в 1864, 1879, 1891 гг., в Канпуре в 1875, 1878, 1882, 1905, 1912 гг., в Бомбее в 1880 г., а также в Бухаре и Ташкенте).

Камус, 1358: Пашто-пашто ташрихи камус. 1—4 — тукуна. Кабул, 1358 — .

Лившиц, 1970: *Лившиц В. А.* Хорезмийский календарь и эры древнего Хорезма // История, культура, языки народов Востока. М., 1970. С. 5—16.

Лившиц, 1975: *Лившиц В. А.* Зороастрийский календарь // Е. И. Бикерман. Хронология Древнего Мира. М., 1975. С. 320—332.

Рийаз: Рийаз ал-махаббат, соч. Махаббат-хана сына Хафиз-Рахмат-хана // Рук. СПбФ ИВ РАН. D 707-II.

Фрейман, 1946: Древнеперсидский календарь в свете новейших открытий // Вестник древней истории. 1946. № 3. С. 15—26.

Хушхал, 1960: Куллиййат-и Хушхал-хан Хатак сара дэ мукаддаме ау хашиййе дэ Дост Мухаммад-хан Камил Мухманд. Пешавар, 1960.

Bickerman, 1967: *Bickerman E. J.* The Zoroastrian Calendar // Archív Orientální. 35. 1967. P. 197—207.

Dorn, 1847: *Dorn B.* A Chrestomathy of the Pushtu or Afghan Language, to Which is Subjoined a Glossary in Afghan and English. SPb., 1847.

Henning, 1939: *Henning W. B.* Zum Soghdischen Kalender // Orientalia. 1939. P. 87—95. (Acta iranica. 5 (1977). P. 629—37)

MacKenzie, 1964: Zoroastrian Astrology in the Bundahishn // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 27 (1964). P. 351—529.

Panaino, 1990: *Panaino Antonio.* Calendars. I. Pre-Islamic calendars // Encyclopaedia iranica. Vol. IV, fasc. 6. 1990. P. 658—668.

Platts, 1884: *Platts J. T.* A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English. London, 1884.

Raverty, 1867: *Raverty H. G.* A Dictionary of Puk'hto, Pus'hto or the Language of the Afghans. 2-nd ed. London, 1867.

Taqizade, 1938: *Taqizade S. H.* Old Iranian Calendars. London, 1938.

Turner, 1962—1969: *Turner R. L.* A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. London, 1962—1969.

Wilson, 1855: *Wilson H. H.* A Glossary of Judicial and Revenue Terms and of Useful Words Occuring in Official Documents Relating to the Administration of the Government of British India from Arabic, Persian, Hindustáni, Sanscrit, Hindí, Bengálí, Uriya, Marathí, Guzaráthí, Telugu, Karnáta, Tamil, Malayalam and Other Languages. London, 1855.

Махмуд Салихов, И. М. Стеблин-Каменский

МЕРА ЗЕМЛИ ИЛИ СУДЬБЫ В «ИСТОРИИ БЕЙХАКИ»

В своих замечательных мемуарах, писавшихся во второй половине XI в. и известных как «История Мас'уда» или «История Бейхаки», Абу-л-Фазл Бейхаки, «знаменитый дабир и глава государственной канцелярии», приводит много пословиц и поговорок, использует массу идиом и афоризмов и вообще демонстрирует «убеждающую силу и красоту слога и чистоту языка», оцененную еще его современниками [Арендс, 1969, с. 50].

Среди пословиц встречаются и знакомые по многим языкам, типа «везти финики (xurmā) в Басру» [с. 168] [1], которая имеет в персидском немало вариантов: «везти зиру (zīra) в Керман», «полосатое полотно (burd) в Йемен», «стекло (āb̄gīna) в Алеппо» и проч. Напомним изречения Бейхаки в переводе А. К. Арендса: «Сытый голодного считает пьяным и безумным» [с. 320]; «У семи поваров [2] котел не кипит» [с. 481—482]; «Нелепо воробью домогаться гнезда сокола» (с. 685). Примеры можно приводить бесконечно, ведь все повествование Бейхаки — блестящий образец персидской прозы. Оно, к нашему счастью, полностью превосходно переведено на русский язык Альфредом Карловичем Арендсом (1893—1977) и издавалось с обширными комментариями дважды [Арендс, 1962; 1969].

В этой заметке, посвященной памяти нашего учителя и друга, любившего переводить персидские стихи [Грюнберг, 1981; 1988], разъясняется одно изречение Бейхаки, оставшееся не узнанным и не понятым издателями текста «Истории», и даются поэтические к нему параллели в разных переводах.

Довольно часто вспоминает Бейхаки о переменчивости судьбы: «Приспевшую судьбу одолеть нельзя» [с. 482]; «Судьба сидела в засаде и готовила свое дело» [с. 182]; «Йусуф с престола упал в колодец» [с. 249]; «Что может сделать лекарь с судьбой?» [с. 397]; «Такой обманчивый мир — он не сохраняет одно и то же положение» [с. 419]; «Скажу я несколько слов о мире обманчивом, одной рукой рассыпающем сахар, а другой рукой отравляющем ядом, одних испытующем несчастьем, других одевающем в рубашку благоденствия...» [с. 376]; «Были мы нищие и стали богаты» [с. 489] и т. д. О переменчивой судьбе

рассуждает Бейхаки и в исследуемом отрывке в разделе «Повествование о битве султана Мас'уда с потомками Сельджука под Мервом» (Летопись года четыреста тридцать первого — 1039/40 г.).

Описывая трагические события зимы—весны 1040 г., когда предводитель сельджуков Тогрул опустошил округу Нишапура, Бейхаки замечает: «Этакого голода в Нишапуре не помнили. Множество народу померло... В это время я видел кое-какие примечательные вещи, их надо обязательно рассказать, ибо каждая из них содержит в себе предостережение, дабы люди умные лучше познали сей мир...» [с. 608; Арендс, 1969, с. 739].

Далее среди этих «примечательных вещей» излагается поучительная история о покупке участка земли, которую несколько лет назад за десять тысяч дирамов сторговал у хозяев покойный наставник Бейхаки, начальник султанской канцелярии Бу Наср. Бейхаки рассказывает, что уже написали купчую, но в самый последний момент Бу Наср передумал покупать землю и предсказал, что земля вскоре сильно подешевеет.

В самом деле, потом эту землю продавали в пять раз дешевле, и новый начальник канцелярии Бу Сахл купил ее. Впоследствии же, после разгрома газневидского войска, «положение, — пишет Бейхаки, — ...стало такое, что джуфтвар земли продавался за один ман пшеницы и никто не покупал...» [Арендс, 1969, с. 741].

Джуфтвар — это мера земли, от перс. ǰuft 'пара', имеется в виду пара волов — упряжкой двух волов пашут землю. Джуфтвар — это площадь пахотной земли, которую можно обработать парой волов, но только не за один день, как иногда ошибочно поясняют (в том числе и А. К. Арендс: [Арендс, 1969, с. 958]), а за сезон. Она равна примерно 6—7 гектарам, от 5 до 9 десятин [Давидович, 1970, с. 122—123]. Количество же земли, вспахиваемой упряжкой волов за один день, могло называться yak-rūza ǰuft (досл.: 'однодневная пара') и равнялось примерно 1/4 гектара [Рахимов, 1957, с. 180]. Волов специально готовили к этой самой тяжелой в году работе, когда, как это практикуется и теперь, «сев вразброс на необработанную землю предшествует пахоте» [Грюнберг, 1972, с. 166][3], что отражено в значении персидского глагола kār- : kāšt- 'сеять, пахать'. Вот как говорил о пахоте на волах Акбаршо Султонов (текст записан А. Л. Грюнбергом в селении Змудг в Вахане весной 1972 г.): «При пахоте семь-десять дней волов запрягают только до полудня, чтобы волы привыкли к работе. После этого уже пашут целый день. С утра до полудня пашут; в полдень приносят на поле солому и кормят волов... Волов нельзя гонять очень быстро. Некоторые волы могут ослабеть...» [Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976, с. 164]. То, что волы не работают весь день, существенно для наших последующих заключений.

Вернемся к событиям в Нишапуре весной 1040 г.: «...джуфтар земли покупают по тысяче дирамов, потом продают по двести дирамов, потом за ман пшеницы, и никто не покупает ни одного шабанруза! Этакие вещи надо брать себе в назидание...» [Арендс, 1969, с. 741]. К загадочному «шабанруз» А. К. Арендс делает следующее примечание: «Точное значение меры не установлено». Перс. šabānrūz значит

'сутки', букв.: «ночь-(и-)-день». Что же это за странная мера пашни? Ведь волы (в отличие от трактора), как мы видели, не могут пахать сутками.

Обратившись к изданию, подготовленному профессорами Тегеранского университета К. Гани и А. Файязом в 1946 г., мы выяснили, что Альфред Карлович, доверившись носителям языка, просто следует их пониманию текста: va kas naxarad šabānrūz-ī — «...и никто не покупает ни шабанруза». Здесь издатели ставят точку и, приведя по другой рукописи фонетический вариант šabārūz-ī, поясняют в примечании: «Это слово — земледельческий термин, поместье (milk) делят на шабанрузы» [с. 609, примеч.]. После точки издатели продолжают: ibrat bāyad girift az čunīn čīzhā — «Такие вещи нужно брать в пример» («брать себе в назидание» — у А. К. Арендса).

В последнем издании «Истории Бейхаки», напечатанном в Тегеране осенью 1368 г. х. (т. е. 1989), издатель профессор Тегеранского университета доктор Халил Хатиб Рахбар повторяет примечание, как он отметил, «покойного доктора Файяза» и ставит между šabān-rūz-ī и ibrat запятую: شبانروزی، عبرت [с. 939, 1051]. В старых изданиях «Истории Бейхаки» В. Морлея (Калькутта, 1862) и литографии Ахмада Адиба Пишавари (Тегеран, 1307 г. х. — 1889/90 г.), как, разумеется, и в рукописях, ни знаков препинания, ни примечаний к этому пассажу нет (Калькутта, с. 763; Тегеран, с. 616).

Но если поставить точку не после, а перед словом «шабанруз», то получим такой смысл: «...и никто не покупает. [Что и было в действительности]. Сутки [досл.: «ночь-(и-)-день»] следует брать в назидание...» То есть, следует взять в пример сутки, в течение которых день сменяется ночью, тем более что по-персидски šab-ā-rūz и звучит как «ночь-и-день».

Образ Ночи и Дня, смены дня ночью, света — тьмой как пример вращения судьбы, внезапной перемены времени, крушения и взлёта встречается и в персидской поэзии. У Омара Хайяма, младшего современника Бейхаки, родившегося в Нишапуре через несколько лет после описанных бедствий, есть такое рубаи (цитируем по неоднократно переиздававшемуся сборнику Tarānahā-yi Xayyām «Песни Хайяма», составленному Садеком Хедаятом):

īn kuhna rabāt-rā ki ālam nām ast
ārāmgah-i ablaq-i subh-u šām ast
bazm-ī-st ki vāmānda-yi sad Jamšīd ast
gūr-ī-st ki xᵛābgāh-i sad bahrām ast

В собрании рубаи Ж. Б. Николя [Nicolas, 1867, p. 39, № 67] и у Р. М. Алиева и М.-Н. О. Османова [Алиев, Османов, 1959, с. 19, № 34] в последней строке вместо xᵛāb-gāh 'усыпальница' — takya-gāh 'приют, убежище'.

Подстрочный перевод:

В этом старом рабате (постоялом дворе), чье имя — мир,
Находится стойло пегого [коня] утра и вечера [4].
Это и пиршество, пресытившее сотню Джемшидов,
И могила, упокоившая сотню Бахрамов.

Указание на пир Джемшида напоминает о том, что именно этот мифический царь ариев, первый царь-пастух [Стеблин-Каменский, 1993, с. 196; 1995] установил празднование Нового года (Ноуруза), научился делать вино, стал символом величия и роскоши.

Имя Бахрама, царя династии Сасанидов, получившего прозвище «Гур» (перс. gūr 'онагр, кулан') благодаря своему увлечению охотой на диких ослов, несомненно, обыгрывается в последней строке в связи с омонимичностью перс. gūr 'могила' и 'дикий осел', как это совершенно очевидно из другого рубаи Хайяма:

bahrām ki gūr mīgirift-ī ba kamand
dīdī ki čigūna gūr bahrām girift

Бахрама, который ловил «гур'а-осла» арканом,
Видел ли ты, как «гур-могила» поймала Бахрама?

То, что перс. ablaq 'пегий' — это именно пегий конь как олицетворение Времени и Судьбы, «черно-белой» смены дня и ночи, подтверждает и другое рубаи, в котором Судьба, записанная на небесах, ассоциируется с норовистым скакуном (перс. tausan 'норовистый, необъезженный конь'):

ān rūz ki tausan-i falak zīn kardand
v-ārāyiš-i muštarī-vu parvīn kardand

В тот день, когда оседлали скакуна небес
И украсили Юпитером и Плеядами...

Сравнение пегого, черно-белого скакуна с безжалостным временем, неотвратимой сменой дня и ночи, света (Ормазда) и тьмы (Ахримана), может восходить к аллегориям Зурвана, бога Времени: перс. ablaq-i čārgāma-yi šab-u rūz «четвероногий (т. е. быстроногий) пегий конь ночи и дня» — Время, Судьба. Эту смену дня и ночи, света и тьмы и имел в виду Бейхаки, когда советовал «брать себе в назидание» сутки-«шабанруз» (день и ночь), а рубаи Омара Хайяма подкрепляет такое понимание его изречения.

В популярном переводе Эдварда Фитцджеральда смысл хайямовского рубаи обеднен:

Think in this batter'd caravanserai
Whose doorways are alternate night and day,
How Sultan after Sultan with his pomp
Abode his hour or two, and went his way.

Подстрочный перевод М. Притвица:

Подумай, как в этом ветхом Караван-сарае,
Дверьми которого являются попеременно Ночь и День,
Султан за Султаном со всей своей пышностью
Провели свой Час или два и ушли своей дорогой.
[Хижняк, 1990, с. 169]

В поэтическом переводе Дмитрия Ленкова рубаи выглядит так:

Представь, как в караван-сарае бренном,
Где дверь — то день, то ночь попеременно,

В роскошестве султаны чередой
Урвали час — и канули мгновенно.
[Ленков, 1992, с. 90; ср.: Хижняк, 1990, с. 169]

Предлагается такое переложение фитцджеральдовского перевода:

Смотри, как в ветхом караван-сарае,
Чьи двери — День и Темь ночная,
Султан помпезный за султаном
Поцарствуют часочек исчезая.
(И. Стеблин-Каменский)

На русский язык рубаи Омара Хайяма переводилось много раз. Ниже приводятся некоторые поэтические версии и вариант, принадлежащий второму автору этой заметки.

О. Румер:

Сей караван-сарай, где то и дело день
Спешит, как гостя гость, сменить ночную тень, —
Развалины хором, где шли пиры Джамшидов,
Гробница, что дает Бахрамам спящим сень.
[Хайям, 1986, с. 162; ср.: Хижняк, 1990, с. 168; Хайям, 1993, с. 165]

Иван Тхоржевский:

Конь белый Дня, конь Ночи вороной
Летят сквозь мир в дворец мечты земной:
Все грезили его недолгим блеском!
И все очнулись перед нищей Тьмой!
[Хижняк, 1990, с. 168]

Дмитрий Седых:

Сей ветхий мир, сей караван-сарай —
Могильный склеп ушедших в ад и рай,
Гробница пиршеств сонмища Джамшидов,
Не счесть которых, сколько ни считай.
[Седых, 1983, с. 174; ср.: Хижняк, 1990, с. 167]

Герман Плисецкий:

Этот старый дворец называется — мир.
Это царский, царями покинутый, пир.
Белый полдень сменяется полночью черной,
Превращается в прах за кумиром кумир.
[Хижняк, 1990, с. 167]

Владимир Державин:

Наш мир — подобье старого рабата,
Ночлежный дом рассвета и заката,
Остатки пира после ста Джамшидов,
Пещеры ста Бахрамов свод заклятый.
[Державин, 1965, с. 59]

Николай Стрижков:

Мир — прибежище краткое наших страстей,
Усыпальница пегая дней и ночей [5].
Он — остатки от пиршества сотен царей,
Он — могила героев, владык мавзолей.

Цецилия Бану:

Заезжий старый двор, что «мир» зовется,
Где белый конь за вороным несется,
Был садом пированья ста Джамшидов,
Приютом ста Бахрамов стал, сдается.
[Бану, 1991, с. 11, № 32] [6]

И. Стеблин-Каменский:

В этом старом рабате, что миром зовётся,
И где пегая кляча Дня-Ночи пасётся,
Пир бывает порою для сотни Джамшидов,
И могила для сотни Бахрамов найдется.

Таким образом, и изречение Бейхаки, в котором перс. čabānrūz 'сутки' выступает, конечно, не мерой земли, а метафорой переменчивой, «черно-белой» (пегой) Судьбы, а также и приведенное рубаи Омара Хайяма напоминают нам, увы, о неотвратимости смены дня ночью, а жизни — смертью. У Александра Леоновича есть такой бейт:

Известно: детям пятницу мрачит субботы тень,
Кто может знать, что завтрашний нам обещает день?
[Грюнберг, 1988, с. 138]

Примечания

1. Здесь и далее после примеров указываются страницы «Истории Бейхаки» по Тегеранскому изданию К. Гани и А. Файяза 1946 г. [Салихов, 1993].

2. Досл.: «у многих участников» [Арендс, 1969, с. 590], ср. народный вариант: dīg-i šarākat ba jūš nayāyad — «Артельный котел не (скоро) закипает» [Гаффаров, Гордлевский, 1913, с. 44, № 434].

3. Так же поступали и в Кафиристане: «Сначала участок засевают, потом пашут» [Грюнберг, 1980, с. 47].

4. Р. М. Алиев и М.-Н. О. Османов переводят неудачно: «Пегая усыпальница утра и вечера» (?). Третью строку они понимают так: «[Это] пиршество, оставшееся [от] сотни Джамшидов...» [с. 35]. Перс. vāmānda-yi kas-ī здесь, на наш взгляд, лучше понять как (букв.) «утомляющее, способное утомить кого-либо».

5. Этот перевод явно восходит к подстрочнику Р. М. Алиева и М.-Н. О. Османова (см. выше, примеч. 4).

6. В четвертой строке напечатанное «был» исправлено переводчицей на «стал».

Литература

Арендс, 1962: *Абу-л-Фазл Бейхаки.* История Мас'уда (1030—1041) / Пер. с перс., вступ. ст., примеч. А. К. Арендса. Ташкент, 1962.

Арендс, 1969: *Абу-л-Фазл Бейхаки.* История Мас'уда (1030—1041) / Пер. с перс., введ., коммент и прил. А. К. Арендса. 2-е изд., доп. М., 1969.

Стеблин-Каменский, 1993: Авеста. Избранные гимны. Из Видевдата / Пер. с авест. Ивана Стеблин-Каменского. М., 1993.

Гаффаров, Гордлевский, 1913: *Гаффаров М. А.* и *Гордлевский Вл.* Персидские пословицы (Собрание Мирзы Абдуллы Гаффарова) / Транскрипция, перевод и комментарий (Оттиск из «Древностей Восточных». Т. IV, вып. 1.) М., 1913.

Грюнберг, 1972: *Грюнберг А. Л.* Языки Восточного Гиндукуша. Мунджанский язык: Тексты, словарь, грамматический очерк. Л., 1972.

Грюнберг, 1980: *Грюнберг А. Л.* Языки Восточного Гиндукуша. Язык кати: Тексты, грамматический очерк. М., 1980.

Грюнберг, 1981: *Грюнберг А. Л.* [Переводы стихов и рифмованной прозы в:] Сказки и легенды Систана / Пер., сост. и коммент. А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. М., 1981.

Грюнберг, 1988: *Грюнберг А. Л.* [Переводы стихов в:] Девять встреч: Персидские анонимные повести / Пер. с перс. Н. Н. Туманович и И. К. Петровой. М., 1988.

Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976: *Грюнберг А. Л., Стеблин-Каменский И. М.* Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык: Тексты, словарь, грамматический очерк. М., 1976.

Давидович, 1970: *Давидович Е. А.* Материалы по метрологии средневековой Средней Азии // В. Хинц. Мусульманские меры и веса... М., 1970.

Державин, 1965: Избранные четверостишия персидско-таджикских поэтов-классиков / Пер. с тадж.-фарси Владимира Державина. Душанбе, 1965.

Седых, 1983: Из поэзии Востока: Избранные переводы Дм. Седых / Отв. ред. и авт. предисл. А. Н. Болдырев. М., 1983.

Рахимов, 1957: *Рахимов М. Р.* Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период. Сталинабад, 1957.

Салихов, 1993: *Салихов М.* Префиксальные глаголы в «Истории Бейхаки»: Дис. ... канд. фил. наук. СПб., 1993.

Стеблин-Каменский, 1995: *Стеблин-Каменский И. М.* Арийско-уральские связи мифа о Йиме // Россия и Восток: проблемы взаимодействия: Материалы конф. Ч. V, кн. I. Челябинск, 1995. С. 166—167.

Алиев, Османов, 1959: Омар Хайам: Руба'ийат / Подгот. текста, пер. и предисл. Р. М. Алиева и М.-Н. О. Османова. Ч. 2. М., 1959.

Хайям, 1986: *Омар Хайям.* Рубаи / Вступ. статьи З. Н. Ворожейкиной и А. Ш. Шахвердова; Сост. и примеч. А. Ш. Шахвердова. Л., 1986. («Библиотека поэта».)

Бану, 1991: Омар Хайям: Рубаи / Пер. с перс. Цецилии Бану. М., 1991.

Хайям, 1993: *Омар Хайям.* Рубаи / Сост. А. Ш. Шахвердов. СПб., 1993.

Хижняк, 1990: Сад Хайяма: Сб. переводов / Авт.-сост. Михаил Хижняк. Ярославль, 1990.

Ленков, 1992: Эхо веков. Рубаи Омара Хайяма и поэма Эдварда Фитцджеральда... в переводах Дмитрия Ленкова. СПб., 1992.

Nicolas, 1867: Les quatrains de Khèyam traduit du persan par J. B. Nicolas... Paris, 1867.

А. А. Хисматулин

О СОЧИНЕНИИ «ЭЛИКСИР СЧАСТЬЯ» (كيمياى سعادت) АБУ ХАМИДА АЛ-ГАЗАЛИ АТ-ТУСИ

Творчество величайшего мыслителя мусульманского средневековья Абу Хамида ал-Газали ат-Туси (1058—1111) до сих пор представляет собой ценнейшее идейное наследие современного ислама. Его перу принадлежат многие известные произведения по философии, юриспруденции, логике, теологии и суфизму. Ал-Газали до сего дня остается одним из самых плодовитых авторов мусульманского мира. Говорят, что если разделить количество написанных им страниц (из известных нам произведений) на дни прожитой им жизни, то получится, что в день он писал по четыре страницы ['Abd ar-Rafi', 1993, с. 412]. В данной статье рассматриваются вопросы, касающиеся первого персоязычного труда ал-Газали — «Кимийа-йи са'адат» (كيمياى سعادت — «Эликсир счастья»):

I. «Эликсир» и иранский этнолингвистический регион.

II. Независимость написания «Эликсира» от «Ихйа' 'улум ад-дин» (إحياء علوم الدين — «Воскрешение наук о вере»).

III. Структура «Эликсира».

Прежде чем приступить к рассмотрению этих вопросов, имеет смысл выделить общеизвестные этапы творческой деятельности ал-Газали, подразделяемой в целом на три основных периода.

Первый период относят к началу его преподавательской деятельности сначала в Нишапуре, а затем в Багдаде при правлении сельджукидского вазира Низам ал-Мулка ат-Туси (نظام الملك الطوسى) (уб. 1092) [Hourani, 1959, p. 225—233], известного созданием на территории от современной Сирии до Хорасана с целью «реанимации» и защиты суннитского ислама сети духовно-религиозных учреждений (*мадраса,* مدرسه) названных в его честь Низамийа[1]. В одно из таких *медресе* Низам ал-Мулк приглашает своего земляка из Туса [Makdisi, 1961, p. 40—41; Грюнебаум, 1988, с. 146; 'Abd ar-Rafi', 1993, p. 416]. В течение четырех лет (1091/2—1095) ал-Газали, наряду с преподаванием, пишет массу работ, посвященных главным образом философии, юриспруденции, теологии и различным школам нормативного ислама. Однако к концу этого периода, проштудировав и осмыслив все основные труды своего времени по теологии и философии, ал-Газали начинает изучать известные произведения мусульманских мистиков, которые вызвали у него

глубокий интерес к мистической практике. Он прекращает преподавание в Низамийа и на полгода становится последователем мистического пути. По-видимому, аналитический склад ума ал-Газали не позволил ему отдать себя всецело в руки шейха, чем и обуславливаются его неудачи на поприще прагматического суфизма, духовный кризис и отъезд из Багдада ['Abd ar-Rafi', 1993, p. 410].

Второй творческий период ал-Газали определяется одиннадцатью годами странствий (1095—1106), из которых около двух лет он проводит в Сирии, затем отправляется в другие арабские страны, посещает Иерусалим, после чего совершает *хаджж*, а по окончании *хаджжа* возвращается в родной Тус, откуда его приглашает на преподавательскую службу в Нишапур в медресе Низамийа сын Низам ал-Мулка Фахр ал-Мулк. Эти проведенные в странствиях одиннадцать лет стали самым плодотворным периодом жизни ал-Газали. Между 1097 и 1102 гг., будучи в Сирии, Иерусалиме, Хиджазе и на родине в Тусе, он пишет, наверное, самое известное и объемное свое произведение — «Ихйа' 'улум ад-дин» (إحياء علوم الدين — «Воскрешение наук о вере») [2], в котором очень детально и со свойственной ему логикой и аргументированием рассматривает абсолютно все аспекты практики нормативного ислама и выросшей из нее мистической практики того времени.

Третий период творчества ал-Газали можно условно обозначить с момента его возвращения к преподаванию в нишапурской Низамийа в 1106 г., продолжавшемуся не более двух лет, до момента его смерти в 1111 г. в Тусе.

I. Наряду с прочими сочинениями, написанными во второй творческий период жизни философа, в свет выходит популярная работа ал-Газали «Кимийа-йи са'адат» (کیمیای سعادت – «Эликсир счастья»), которая была закончена им между 1102—1106 гг. Эта работа — одна из немногих, созданных автором на персидском языке [3], является одним из первых персоязычных трудов суфийской ориентации, вышедших из-под пера религиозных авторитетов мусульманского мира. По своей популярности среди населения иранского этнолингвистического региона это произведение стоит в одном ряду с первым персоязычным сочинением по суфизму «Кашф ал-махджуб» (كشف المحجوب — «Открытие скрытого завесой») 'Али б. 'Усмана ал-Джуллаби ал-Худжвири (ум. между 1072—1077), а по числу рукописных списков, дошедших до наших дней, и переизданий, продолжающихся по сей день, значительно превосходит его. В любом более или менее крупном рукописном собрании имеется как минимум 3—4 рукописных списка сочинения. Этот феномен объясняется не только известностью и авторитетом автора, но и доступной манерой изложения «Эликсира», а также реально начавшимся при Саманидах (875—999) — Рудаки (ум. 940—941), Фирдоуси (934—1020) — и продолжившимся в XI—XII вв. процессом уменьшения значимости и влияния арабского языка и возрождения персоязычной культурной традиции. Кроме того, даты переписки, приведенные для рукописей сочинения в каждом из известных рукописных каталогов, указывают на постоянный «повековой» спрос на «Эликсир счастья» начиная с XII в., что говорит о его востребованности интеллектуальным рынком в пределах иранского этнолингвистического региона и даже много шире. Не

принимая в расчет появившиеся в XIX в. многочисленные литографированные издания сочинения, приведу данные только по некоторым коллекциям рукописей:

Коллекция Российской Национальной библиотеки

№ п/п	Век	№ по каталогу [4]	Датировка	Шифр
1	XV	1031	IX/XV в.	Дорн 261
2	XVII	1034	1089/1678	П.н.с.119
3	XVIII	1032	1118/1706	П.н.с. 167
4	XIX	1033	1283/1866-67	П.н.с. 10

Коллекция СПб Ф ИВ РАН

№ п/п	Век	№ по каталогу [5]	Датировка	Шифр
1	XII		/[1120-50]	B4612
2	XV	3526	900/1495	B928
3	XVI	3527	958/1551	B930
4	XVI	3780	984/1576	C1351
5	XVI	3525	1000/1592	A314
6	XVII	3531	1032/1622	B929
7	XVII	75*	1111/1699	B4549
8	XVIII	3529; 3764	[1200]/1786	B2385
9	XIX	3862	[1261]/1845	B1977

Коллекция Национальной библиотеки Египта

№ п/п	Век	№ по каталогу [6]	Датировка	Шифр
1	XII	1869	576/1180	۴۶ تصوف فارسی
2	XIII	1865	600/1204	۷۲ تصوف فارسی طلعت
3	XIII	1866	689/1290	۲۷۸ تصوف تیمور
4	XIV	1858	774/1372	۱۳ - م تصوف فارسی
5	XV	1857	835/1431	۱۲ - م تصوف فارسی
6	XV	1863	855/1451	۶۰ تصوف فارسی طلعت
7	XV	1859	893/1487	۱۲ تصوف فارسی طلعت
8	XVI	1860	911/1506	۱۴ تصوف فارسی طلعت
9	XVII	1862	1069/1659	۲۳ تصوف فارسی طلعت
10	XVIII	1868	1122/1711	۱۲ تصوف فارسی

Коллекция Британской библиотеки
(Индийский отдел)

№ п/п	Век	№ по каталогу [7]	Датировка	Шифр
1	XV	1781	905/1499	424
2	XVII	1782	1020/1611	1414
3	XVII	1783	1081/1670	2013
4	XVII	1784	1086/1675	2121
5	XVII	1785	1087/1676	2856
6	XVII	1786	1096/1685	1277
7	XVIII	1787	1173/1759	3149

Коллекция Британской библиотеки [8]

№ п/п	Век	Датировка	Шифр
1	XIII	672/1274	Add. 25,026
2	XIII—XV	XIII—XV	Add. 7604
3	XV	XV	Or. 258
4	XV	XV	Add.25,841
5	XVII	1023/1614	Add. 16,809
6	XVIII	1142/1730	Add. 16,810
7	XVIII	XVIII	Add.25,842

Тот же самый «повековой» спрос на «Эликсир» можно проследить и по другим коллекциям. Иначе говоря, из-под пера величайшего мусульманского мыслителя, творившего до определенного времени только на арабском языке — священном языке Корана, арабо-мусульманской науки, международных связей в пределах *дар ал-ислам* (دار الاسلام) — и, в основном, для людей «нашего языка» (اهل لسانًا) [Грюнебаум, 1988, с. 91], впервые выходит произведение на другом языке, обращенное совсем к другой, более многочисленной аудитории.

«Эликсир счастья» появился незадолго до начала процесса становления многих суфийских братств, оформлявшихся на базе суфийских школ. Таковой является, например, школа Х^{в}аджаган, основатель которой ‘Абд ал-Халик ал-Гиждувани (ум. 1180 или 1220), как считается, разработал восемь принципов духовно-религиозной жизни школы, положенных затем в основу духовно-религиозной жизни братства Накшбандийа. Баха’ ад-Дином Накшбандом (1318—1389) в дополнение к ним были

введены еще три положения. Другими словами, эти принципы считаются собственным духовным продуктом школы Х^{в}аджаган и братства Накшбандийа. Однако текст «Эликсира» так или иначе дает формулировку большинства принципов Накшбандийа-Х^{в}аджаган, хотя и не всегда так лаконично, как это отражено Кашифи Ва'изом, автором основного агиографического сочинения по Накшбандийа-Х^{в}аджаган (XII—начало XVI в.) «Рашахат 'айн ал-хайат» (رشحات عين الحيات — «Капли из источника вечной жизни») [Kashifi, 1897].

Прежде чем приступать к сравнению цитат из указанных сочинений, следует особо отметить два момента. Во-первых, при описании выделенных принципов духовно-религиозной жизни ал-Газали говорит о том, что к ним пришли мистики, «осознав, что появились в мире для торговли. Их сделки — с собственной душой. Прибыль или ущерб от сделок — рай или ад» [al-Ghazali, 1495, л. 376а]. Этих мистиков он определяет как «обладающих внутренним ви́дением» (اهل بصيرت) и «корифеев в религии» (بزرگان دين). Иными словами, хотя данные принципы включены в систему мировоззрения философа, занимая в описании добрый десяток листов рукописи сочинения (4-й *рукн*, 6-й *асл*), ал-Газали дает понять, что они появились до него и не являются плодом его творчества. В других местах сочинения объясняются собственные взгляды ал-Газали на духовно-религиозный путь, которые несколько отличаются от выделенных им принципов.

Во-вторых, как в «Эликсире», так и в «Рашахат» эти принципы называются то необходимыми условиями (*шарт*, شرط), которые нужно соблюдать одновременно, с тем чтобы стать на путь, то стоянками (*макам*, مقام), которые идущий путем обучения (*сулук*, سلوك) должен проходить последовательно, дабы достичь желаемой цели. Иначе говоря, в первом случае отсутствует необходимость в порядке следования *шартам* как на пути, так и в объяснениях. Их просто необходимо принять все одновременно как данность. Отсутствие порядка следования во втором случае обессмысливает понятие *макам*. Кажущаяся алогичность в сочетании двух терминов имеет объяснение только в «Эликсире»: все обязательные условия ставятся своей собственной душе как партнеру в игре и оговариваются раз и навсегда. Далее по мере игры с душой ее участник должен последовательно пройти стоянки, оговоренные как условия.

Высказывание ал-Газали относительно стоянок звучит так: «Они [суфии] определили для себя шесть стоянок (مقام) — *мушаракат* (مشاركت — партнерство), *мухасабат* (محاسبت — самоотчет), *муракабат* (مراقبت — отслеживание), *му'атабат* (معاتبت — порицание), *му'акабат* (معاقبت — самонаказание), *муджахадат* (مجاهدت — внутренняя борьба, приложение усилий)» [al-Ghazali, 1495, л. 376б]. Все термины даны в форме *масдара* III породы, то есть подразумевают взаимодействие, в данном случае — с собственной душой. Вот несколько характерных, явно выделяющихся параллелей между принципами духовной жизни Накшбандийа-Х^{в}аджаган из описанных в «Рашахат» с указанными стоянками из «Кимийа»:

1. *Мушаракат* (مشاركت — партнерство, участие) — *хуш дар дам* (هوش در دم — осознанность в дыхании).

Рашахат (رشحات)

رشحه هوش در دم و آن آنست که هر نفسی از درون بر آید که از سر حضور و آگاهی باشد و غفلت بآن راه نیابد <...> هوش در دم یعنی انتقال نفسی بنفسی میباید که از سر غفلت نباشد و از سر حضور باشد و هر نفسی که میزند از حق سبحانه خالی و غافل نباشد

[Kashifi, 1897, c. 21]

Кимийа (کیمیای سعادت)

مقام اول در مشارکت <...> هر نفسی از انفاس عمر گوهری نفیس است که ازوی گنجی توان نهاد در وی مکاس و حساب اولی تر <...> با نَفَس خود بگوید که مرا هیچ بضاعت نیست مگر عمر و هر نفس که رفت بدل ندارد که انفاس معدود است در علم خدایتعالی و نیفزاید

[al-Ghazali, 1495, л.376б]

Перевод

Рашахат (رشحات)

Капля (*рашха*). Осознанность в дыхании заключается в том, чтобы каждый вздох, исходящий изнутри, был бы от божественного осознания и присутствия и не допускал бы при этом беспечности. <...> Осознанность в дыхании означает переход от вздоха к вздоху, требующий отсутствия беспечности и наличия осознанности. Каждый исходящий вздох должен быть преисполнен Всевышним и лишен беспечности.

Кимийа (کیمیای سعادت)

Первая стоянка — партнерство. <...> Каждый вздох из вздохов в жизни — драгоценный камень, который может обогатить. При этом самое главное — учет и [само]отчет. <...> Своей душе говорят: «У меня нет другого богатства кроме жизни. Каждый ушедший вздох незаменим, а их количество, согласно науке Всевышнего, ограничено и не увеличится...»

Раскрывая стоянку «партнерства», ал-Газали поясняет, что необходимо поставить своей душе условие (شرط) постоянно помнить о Боге так же, как ставят условия партнеры перед началом игры. В одной из индийских литографий эта стоянка даже переименована в стоянку «обусловленности (مشارطت)», что, по-видимому, ошибочно [al-Ghazali, 1904, c. 364]. Затем необходимо следить за соблюдением этого условия при каждом вздохе, поскольку «...каждый ушедший вздох незаменим. А их количество, согласно науке Всевышнего, ограничено и не увеличится» [al-Ghazali, 1495, л. 376б].

2. *Мураками(т)* (مراقبت — наблюдение, контроль, отслеживание) — *халват дар анджуман* (خلوت درانجمن — отчужденность в обществе, уединение в обществе).

Рашахат (رشحات)

رشحه خلوت درانجمن <...> خلوت درانجمن بظاهر با خلق و بباطن با حق سبحانه <...> خلوت درانجمن آنست که اشتغال و استغراق در ذکر بمرتبه رسد که اگر ببازار در آید هیچ سخن و آواز نشنود بسبب استیلاء ذکر بر حقیقت دل

[Kashifi, 1897, c. 23]

Кимийа (کیمیای سعادت)

مقام دوم مراقبه است و معنی مراقبه پاسبانی بود <...> و اصل مراقبه آنست که بداند که خدای تعالی بر وی مطلع است در هر چه میکند و می اندیشد و خلق ظاهر وی میبینند <...> بدانکه مراقبه بر دو وجه است یکی مراقبهٔ صدیقانست که دل ایشان بعظمت خدای مستغرق باشد و در هیبت وی شکسته بود و در وی جای التفات بغیر نبود <...> کس باشد که درین جهان مستغرق شود که با وی سخن گویی و نشنود و کس پیش وی فرا شود اگر چشم باز دارد نبیند <...> این است حال درجه و مراقبهٔ صدیقان که همگی ایشانحق سبحانه مستغرق بود

[al-Ghazali, 1495, л. 377а—378б]

Перевод

Рашахат (رشحات)

Рашха. Уединение в обществе. <...> Уединение в обществе — внешнее пребывание с людьми, внутреннее — с Богом. <...> Уединение в обществе — это когда занятость и погруженность в поминание Всевышнего достигают такой степени, что если зайти на рынок, то не замечаешь ни голосов, ни слов по причине охваченности истины сердца *зикром*.

Кимийа (کیمیای سعادت)

Макам второй — *мураками*. Значение *мураками* — контроль. <...> Основа *мураками* заключается в знании того, что Всевышний извещен обо всем совершаемом и думаемом им [= мистиком]. Люди же видят его внешнюю сторону. <...> Знай, *мураками* бывает двух видов. Первый — *мураками* искренних, у которых сердце погружено в величие Всевышнего и не в состоянии вынести внушительного вида этого. В нем не остается места, чтобы обратить внимание на что-то другое. <...> Есть такие, у которых погруженность в этом мире доходит до того, что к ним обращаешься, а они не слышат, к ним подходишь, а они — хотя и с открытыми глазами, да не видят. Вот это — состояние степени и *мураками* искренних, когда они всецело погружены во Всевышнего.

Ал-Газали подразделяет стоянку *мураками(т)* на два вида, один из которых — *мураками(т)* искренних (مراقبه، صديقان) — находит параллель со стоянкой *халват дар анджуман* Накшбандийа-Х^{в}аджаган. И там и там требуется полное погружение (استغراق) в поминание Всевышнего, доходящее до той степени отчужденности, когда все окружающее и не относящееся к Богу перестает восприниматься органами чувств — зрением и слухом.

Второй вид *мураками(т)* ал-Газали находит свой аналог в принципе *нигахдашт* (نگهداشت — сохранение, бдительность) Накшбандийа-Х^{в}аджаган.

3. *Мураками(т)* (مراقبت — наблюдение, контроль, отслеживание) — *нигахдашт* (نگهداشت — сохранение, бдительность).

Рашахат (رشحات)

رشحه نگهداشت و آن عبارت از مراقبه خواطرست <...> باید که یك ساعت و دو ساعت و زیاده از دو ساعت آن مقدار که میسر شود خاطر خود را نگاهدارد که غیری بخاطر وی نگذرد

[Kashifi, 1897, с. 25]

Кимийа (کیمیای سعادت)

درجه دوم مراقبه پارسایان <...> پس کسی که درین درجه بود او را احوال و خواطر و حرکات خویش همه مراقبت باید کرد <...> اول خاطر که در دل آید گوش دارد و همیشه دل را مراقبه میکند تا در وی چه اندیشه پدید آید تا آن اندیشه که بدیدار آید نگاه کند اگر خدای را ست تمام بکند و اگر در هوای نفس است بترسد و از خدای تعالی شرم دارد و خود را ملامت کند.

[al-Ghazali, 1495, л. 378б—379а]

Перевод

Рашахат (رشحات)

Рашха сохранения. Состоит из наблюдения за мыслями. <...> Необходимо час, два и более двух часов, в той мере, в какой это будет эффективно, удерживать свою мысль от вмешательства постороннего.

Кимийа (کیمیای سعادت)

Вторая ступень — *мураками* благочестивых. <...> Таким образом, тому, кто находится на этой ступени, следует наблюдать за всеми своими состояниями, мыслями и движениями. <...> Сначала прислушиваются к мысли, появляющейся в сердце. За сердцем постоянно наблюдают — какая мысль в нем возникнет, — с тем чтобы разглядеть появившуюся мысль. Если она о Боге, то ее завершают. Если же от вожделений души, то боятся, испытывают стыд пред Всевышним и порицают себя.

Здесь ал-Газали говорит о *мураками* благочестивых, которые должны контролировать свои состояния, мысли и действия. В особенности он акцентирует внимание на постоянном контроле за мыслями, посещающими сердце. Если они от Всевышнего и о Нем, то их следует завершать, если же от желаний души, то — стыдиться Всевышнего и порицать себя (*маламат*, ملامت).

«Рашахат» также называет свой принцип *нигахдашт* контролем за мыслями и рекомендует в течение как можно большего промежутка времени их контролировать.

4. *Мухасаба(т)* (محاسبه — самоотчет) — *вукуф-и замани* (وقوف زمانی — осознание времени).

Кимийа (کیمیای سعادت)
مقام سوم محاسبه است پس از عمل باید که بنده را بآخر روز وقتی باشد در وقت خفتن که با نفس خویش حساب جملهٔ روز بکند تا سرمایه از سود و زیان جداکند و سرمایه فرایض است و سود نوافل و زیان معاصي
[al-Ghazali, 1495, л. 380a]

Рашахат (رشحات)
وقوف زمانی نزد صوفیه قدس الله ارواحم عبارت از محاسبه است و حضرت خواجه بزرگ قدس سره فرموده اند که محاسبه آنست که در هر ساعتی آنچه بر ما گذشته است محاسبه میکنیم که غفلت چیست و حضور چیست میبینیم که همه نقصان ست و بازگشت میکنیم و عمل از سر میگیریم
[Kashifi, 1897, c. 26]

Перевод

Рашахат (رشحات)

Осознание времени у суфиев, да освятит Аллах их души, состоит из самоотчета. Великий господин, да будет свята его могила, говорил, что самоотчет — это когда мы учитываем каждый прошедший для нас час: что прошло в беспечности, а что с божественным осознанием. Когда мы видим, что все не так, возвращаемся и начинаем действие сызнова.

Кимийа (کیمیای سعادت)

Третья стоянка — самоотчет после действа. Нужно, чтобы у раба божьего к концу дня было время отходя ко сну провести отчет за весь день со своей душой, дабы отделить капитал от прибыли и от ущерба. Капитал — обязательные религиозные предписания, прибыль — сделанное сверх того и ущерб — прегрешения.

В данном случае «Рашахат» прямо проводит параллель между своим принципом *вукуф-и замани* и *мухасаба*.

5. *Сафар дар ватан* (سفر در وطن — путешествие в месте проживания).

Кимийа (كيميای سعادت)	Рашахат (رشحات)
و دانستن آن راهیست از طریق بصیرت و مشاهده، باطن و باین کسی رسد که از وطن خود مفارقت کند و آنجا که مولد و مسقط الرأس وی بود نایستد و سفر راه دین پیش گیرد و باین وطن نه از شهر و خانه میخواهم که آن وطن قالب است و سفر قالب را قدری نباشد لیکن آن روح که حقیقت آدمیست آنرا قرارگاهی است که ازآنجا پدید آمده و وطن وی آنست و ازینجا اورا سفریست [al-Ghazali, 1495, л. 46a]	رشحه سفر در وطن آنست که سالك در طبیعت بشری سفر کند یعنی از صفات بشری بصفات ملکی و از صفات ذمیمه بصفات حمیده انتقال فرماید [Kashifi, 1897, с. 22]

Перевод

Рашахат (رشحات)

Рашха. Путешествие в месте проживания представляет собой то, что следующий путем обучения (*салик*) совершает путешествие в своей человеческой природе, то есть переходит от человеческих качеств к ангельским и от порицаемых — к похвальным.

Кимийа (كيميای سعادت)

Познание данного пути включает в себя внутреннее вúдение и внутреннее созерцание. Достигает этого тот, кто отделяется от своей вотчины, покидая то место, где он родился и где была его родина, и отправляясь в религиозное путешествие (*сафар-и дин*). Под «родиной» (*ватан*) следует понимать не город и не дом, которые являются родиной для оболочки, путешествия коей ничего не стоят, чего нельзя сказать о духе — истине человека. У него (духа) есть то покойное место, откуда он явился. Оно — его родина. Оттуда ему предстоит путешествие.

Данный принцип не выделен у ал-Газали в качестве стоянки, как это было в предыдущих случаях, однако идея духовного путешествия, являясь основополагающей, проходит через все сочинение автора в сформулированном виде — *сафар дар ватан*. А для объяснения этого принципа в «Рашахат», кроме указанного выше, приводится известное сочинение по суфизму «'Авариф ал-ма'ариф» (عوارف المعارف — «Дары знаний») [Kashifi, 1897, с. 22] Шихаб ад-Дина Абу Хафса 'Умара ас-Сухраварди (1145—1234-35), основателя самостоятельной арабской суфийской школы (на основных принципах которой оформилось позднее братство Сухравардийа в Индии) и последователя учений братьев ал-Газали: Абу Хамида ал-Газали — в теоретическом плане и Ахмада ал-Газали (ум. 1126) — в практическом. Это сочинение можно встретить в качестве «конвойного» на полях «Ихйа'» [al-Ghazali, 1885].

Кроме явно выделяющихся параллелей в выбранных принципах Накшбандийа-Х^{w}аджаган следует также отметить принципы *йадкард* (يادكرد) и *вукуф-и калби* (وقوف قلبی), означающие богопоминание (*зикр*, ذكر) и осознание сердца, соответственно. Однако поскольку *зикр* как вид практического упражнения был известен задолго до ал-Газали, впрочем так же как и пропускание богопоминания через сердце или проговаривание *зикра* сердцем, то в данном контексте не стоит заострять на них внимание, хотя объяснения и того и другого имеются в «Эликсире» ал-Газали.

Формулировка выбранных принципов Накшбандийа-Х^{в}аджаган в сравнении с формулировкой им параллельных в «Кимийа» не дает достаточных оснований рассматривать первые как результат их явной адаптации одним человеком по рукописи сочинения. Поэтому вряд ли указанное сходство можно считать прямым заимствованием ал-Гиждувани принципов духовно-религиозной жизни из текста «Эликсира» ал-Газали. Однако в приведенных формулировках виден один источник. Скорее всего, они были преподаны ал-Гиждувани его шейхом Абу Йа'кубом Йусуфом ал-Хамадани (1048—1140), современником ал-Газали, с которым ал-Хамадани проходил курсы обучения почти в одно и то же время у одних и тех же учителей: Абу Исхака аш-Ширази (ум. 1083) и шейха Абу 'Али Фармади ат-Туси (ум. 1084/85) [Bukhari, 1863, л. 45б—46а; Kashifi, 1897, с. 6; Bouyges, 1959, p. 1; 'Abd ar-Rafi', 1993, с. 404, 423]. По-видимому, эти два человека (или один из них) явились, с одной стороны, отправной точкой для последующего формирования данных принципов в Накшбандийа-Х^{в}аджаган. А с другой стороны, возможно именно потому, что Абу Исхак аш-Ширази и Абу 'Али Фармади ат-Туси были учителями ал-Газали, последний столь подробно и с должным вниманием останавливается на указанных принципах в своем сочинении.

Также не следует исключать возможность того, что рассмотренные принципы духовно-религиозной жизни могли быть заимствованы ал-Газали из сочинений его предшественников-'ашаритов, например у ал-Хариса ал-Мухасиби (ок. 781—857), или же зафиксированы в ходе его многолетнего путешествия. Они могли быть принципами движения ал-маламатийа в Хорасане, адепты которого восприняли идеи ал-Мухасиби. Как бы там ни было, если в написанном виде в труде *Худжжат ал-ислам* («Довод ислама» — прозвище ал-Газали) присутствуют аналоги переименованным и адаптированным ал-Гиждувани для Х^{в}аджаган принципам, то это только увеличивает популярность такой суфийской школы, а затем и братства.

Если принять тот факт, что рассматриваемые принципы духовно-религиозной жизни были известны мистикам до того, как их сформулировал ал-Гиждувани для школы Х^{в}аджаган, то единственное, что привносит ал-Гиждувани в суфийскую практику, это отправление *зикра* на задержке дыхания. Упражнение, которое было преподано ему в видениях ал-Хизром и благодаря которому традиция братства считает ал-Гиждувани *увайси*, то есть посвященным без участия здравствующего шейха. Вот как описывает этот мистический опыт автор «Рашахат»:

> Войди в водоем (*хауз*, حوض), опустись с головой в воду и сердцем (*дил*, دل) скажи: *Ла илаха илла-л-Лаху Мухаммадун расулу-л-Лахи* [Kashifi, 1897, с. 19].

Данное лаконичное описание обыгрывает два слова: водоем — *хауз* (حوض), в который следует опуститься с головой, и сердце — *дил* (دل), которым следует произнести формулу *зикра*. Из приведенного упражнения вполне естественно вытекает принцип задержки дыхания (*хабс-и нафас*, *хабс-и дам*), так как полное (с головой) погружение в воду обуславливает и задержку дыхания на время погружения, и определенную позу, принимаемую под водой, и отключение от всех внешних раздражителей, равно как и связанное с этим изменение мировосприятия.

Однако, несмотря на кажущуюся простоту упражнения ал-Хизра, встает два вопроса, относящихся к его дальнейшему выполнению. Во-первых, много ли глубоких водоемов, позволявших каждодневно окунаться с ногами и головой многочисленным последователям ал-Гиждувани, можно было найти в Бухаре и ее окрестностях, к тому же принимая во внимание трепетное отношение к воде во все времена в Средней Азии? Во-вторых, и это, наверное, более существенно, почему введенный ал-Гиждувани принцип задержки дыхания не принимается Баха' ад-Дином Накшбандом как обязательный (لازم) [Kashifi, 1897, с. 27]?

Возможно, ответом на поставленные вопросы станет цитата из первого *'унвана* «Эликсира», где автор рассуждает таким образом:

> **Фасл**. Из сказанного выше стало понятным достоинство сути человеческого сердца и стало ясным, что представляет собой путь суфиев. Подобно тому как ты мог бы услышать от них, говорящих, что религиозная наука — завеса от оного пути, и мог бы сие отрицать, то эти слова не отрицай: истина заключается в том, что при занятости и погруженности (مستغرق) в приобретенное чувственным появляется завеса от данного пути. Как если бы сердце (*дил*, دل) уподобить водоему (*хауз*, حوض), а чувства — пяти арыкам, несущим снаружи воду в водоем. Если ты захочешь, чтобы со дна водоема поднялась чистая вода[9], то устрой так, чтобы выпустить ту воду полностью, перекрыв при этом все арыки, дабы она вновь не поступала. Углуби водоем с тем, чтобы чистая вода появилась с его дна. И до тех пор пока водоем будет занят той водой, которая поступает снаружи, чистой воде будет невозможно подняться изнутри. Точно так же и религиозная наука, пробивающаяся наружу изнутри сердца, не будет обретена до тех пор, пока врата сердца не освободятся от всего поступающего снаружи [al-Ghazali, 1495, л. 146].

Как видно из приведенного отрывка, ал-Газали обыгрывает все те же два слова, уподобляя сердце водоему, образованному как чистой, то есть грунтовой водой самого водоема, так и водой извне, приносимой пятью чувствами. Если принять, что и упражнение ал-Хизра — метафора, тогда его можно интерпретировать так: войди в свое сердце-водоем, погрузись с головой в его воду, то есть перекрой все внешние чувства, погрузившись в воду, принадлежащую самому сердцу, и сердцем же произнеси формулу *зикра*. Задержка дыхания при этом необходима как прием для эффективной концентрации внимания на самом сердце. По-видимому, тот же самый эффект создает мысленный подсчет количества повторов формулы *зикра* во время ее произнесения, введенный Накшбандом и определяемый как осознание исчисления — *вукуф-и адади* (وقوف عددی) [Хисматулин, 1996, с. 73—104].

Принимая во внимание возможность передачи ал-Гиждувани традиции духовно-религиозной жизни со стороны ал-Хамадани, можно предположить, что и данное упражнение было навеяно первому в период его обучения у второго, а не раньше.

Прямые же заимствования из «Кимийа-йи са'адат» без каких-либо ссылок можно увидеть в трудах более поздних шейхов Накшбандийа-Х^{в}аджаган, например у Мухаммада Парса (1345—1420) в его «Рисалайи кудсиййа» (رساله قدسیه — «Послание о святости») [Parsa, 1910]. Ниже приведены несколько пассажей, касающихся богопоминания и его

воздействия, которые даны здесь без перевода и каких-либо комментариев, поскольку практически один к одному переписаны М. Парса.

Эликсир (کیمیای سعادت)	Рисала-йи кудсиййа (رساله قدسیه)
معنی این کلمه بر دل غالب شود آن معنی که در آن حرف نبود و تازی و فارسی نبود که گوفتن بدل هم حدیث بود ... پس آن معنی باید که در دل متمکن و مستولی شود <...> چون دل از خار و وساوس دنیا خالی گردد و این تخم بنهاد هیچ چیز نماند که باختیار تعلق دارد اختیار تا اینجا بود بعد ازین منتظر باشند تا چه رود و چه پیدا آید و غالب آن بود که این تخم ضایع نشود که حق تعالی می فرماید من کان یرید حرث الآخرة نزدله فی حرثه <...> لیکن جواهر ملائك و ارواح انبیا علیهم السلام او را بصورتهای نیکو نمودن گیرد ... در گوفتن آن فایده نبود که این راه رفتن است نه راه گوفتن و هر کس را چیزی دیگر پیش آید [al-Ghazali, 1904, c. 208]	ذکر بر وی مستولی گردد و در دل متمکن شود و معنی کلمه توحید آن معنی که دران حرف نبود و عربی و فارسی نباشد بر دل غالب آید <...> چون زمین دل از خار و وساوس دنیا خالی گردد و تخم ذکر درو ودیعت نهاد اکنون هیچ نماند که باختیار تعلق دارد اختیار تا اینجا بود بس بعد ازان منتظر میباشد تا چه پیدا آید و غالب آن بود که این تخم ضایع نماند که من کان یرید حرث الاخرة نزدله فی حرثه <...> و اینجا بود که صورت ملکوت بر وی روشنه گردد و ارواح انبیا و اولیا و جواهر ملائك علیهم الصلوات و التسلیمات و علی آلهم اجمعین بصورتهای نیکو نمودن گیرد <...> هر کس را چیزی دیگر پیش آید و درین گوفتن فایده نیست این راه رفتن است نه راه گوفتن [Parsa, 1910, c. 90—92]

Исходя из лишь незначительного числа приведенных параллелей, можно предположить, что ко времени становления школы Х[в]аджаган у мусульманских мистиков уже существовали принципы духовно-религиозной жизни, аналогичные тем, что впоследствии были сформулированы ал-Гидждувани для многочисленных персоязычных последователей.

II. Существует утвердившееся, но, как представляется, не совсем корректное мнение, будто бы «Эликсир» по содержанию дублирует «Воскрешение наук» или является его сжатым переложением на персидский язык. Такое суждение об «Эликсире», скорее всего, впервые появляется в конце прошлого века в аннотации к одному из наиболее ранних полных списков сочинения, хранившемуся в Британском музее [Rieu, 1879, vol. 1, p. 36—37. Add. 25,026] и датированному 672/1274 г., то есть спустя 163 года после смерти автора [10]. Несмотря на издававшиеся переводы на английский и немецкий языки [Homes, 1873; Field, 1910; 1991; Ritter, 1923; 1989], с той поры и до сего дня оно перекочевывает из одного каталога рукописей в другой [Ethé, 1903, p. 976; Семенов, 1952, т. 3, с. 97; Catalogue, vol. II, p. 79 и др.], попадая также в серьезные исследовательские работы без необходимой критической оценки [Бертельс, 1965, с. 42—43; Петрушевский, 1966, с. 223; Наумкин, 1980, с. 77 и др.]. Последнее, вероятно, можно отчасти увязать, с одной стороны, с тем, что творческим наследием ал-Газали занимались и занимаются в основном исследователи-арабисты, целиком положившиеся на мнение относительно сжатого переложения «Ихйа'» на персидский язык под названием «Кимийа-йи са'адат», а с другой — с тем, что переводы «Эликсира», скажем, на английский язык выполнялись не с языка оригинала, то есть персидского, а с переводов — турецкого [Homes, 1873] и урду [Field, 1910; 1991].

Последний перевод на английский по сравнению с персидским оригиналом имеет настолько сжатый вид, что «sometimes to as little as a third of their original size» [Field, 1991, p. XXXVIII] и едва ли дает

адекватное представление о содержании сочинения, разве что «is ideally suited for educational purposes» [Knysh, 1993, p. 152]. Во втором издании перевода изменено лишь предисловие, подготовленное Elton L. Daniel'ем и значительно расширенное за счет краткой биографии ал-Газали, описания исторической, религиозной, интеллектуальной ситуации в период его жизни и творчества (его влияния и значимости для исламского мира), а также лаконичного анализа круга вопросов, связанных с «Эликсиром счастья», и хорошей библиографии исследований по трудам ал-Газали.

Что касается перевода H. Ritter'a на немецкий язык, то здесь в обоих изданиях из «Эликсира счастья» дан перевод только первого *'унвана* и одной небольшой главы из второго *рукна*. Все остальное — сокращенный Риттером (!) текст «Ихйа' 'улум ад-дин»: «Der erste Teil *Von der Selbsterkenntnis* ist eine wortliche Übersetzung der ersten 'Eingangs' ('unwan) des *Kimija as-sa'adat*... Das Kapitel über die *Freundschaft und Bruderschaft in Gott* folgt dem arabischen Text der *Ihja*, das Kapitel über die Pflichten gegen Muslimen, Nachbarn, Verwandte und Sklaven wieder ganz dem *Kimija*, der Rest wieder dem arabischen Text. In der *Ihja* entnommenen Stücken sind einzelne Teile, besonders die Belege aus Koran, Hadith und athar, nach dem Vorgangs des *Kimija* gekürtzt» [Ritter, 1923, S. 3]. Второе издание перевода Хельмута Риттера отличается от первого только новым предисловием, написанным Анне-Мари Шиммель [Ritter, 1989, S. 6—10] [11].

Другими словами, на сегодняшний день в Европе отсутствуют научные переводы «Эликсира», несмотря на неоднократные полные издания текста сочинения в Иране и наличие рукописных списков сочинения во всех более или менее крупных европейских востоковедных центрах. Иначе как объяснить тот факт, что хронологи произведений ал-Газали до недавнего времени [12] необоснованно считали, будто одно из его арабоязычных произведений, а именно «Ниша для света и фильтр для тайн» (مشكوة الانوار و مصفاة الاسرار), написано после «Эликсира счастья» в 1106/07 г. в третий творческий период [Gairdner, DI, bd. 5, p. 121—153; Bouyges, 1959, p. 65—66; Badawi, 1961, p. 471—478], хотя в тексте «Эликсира» есть прямая отсылка к «Нише для света» [al-Ghazali, 1495, л. 23б]. Некоторые же исследователи в хронологии отводили «Нише для света» чуть ли не самое последнее место, считая периодом написания сочинения время окончательного возвращения автора в Тус, то есть 1109—1111 гг.: «à la fin de sa vie» [Macdonald, p. 157a]. «The citations leave a wide margin for the *Mishkat* but its contents indicate a last date» [Watt, 1952, p. 44]; «...در سالهای ۵۰۳ تا ۵۰۵ هجری یعنی بعد از بازگشت اخیر به طوس» ['Abd ar-Rafi', 1993, c. 413]. С тем чтобы отстоять эту точку зрения, время написания «Эликсира» отодвигали к концу жизни и творчества ал-Газали: «Since the *Mishkat* is a very late work by Ghazzali, it would appear that the *Alchemy* should be dated to the final years of Ghazzali's life» [Field, 1991, p. XXXVII], невзирая на то, что это не согласовывается с уже установленной очередностью выхода в свет его произведений, основанной на отсылках самого автора [13].

Хотя специальной работы по научному сравнительному анализу текстов «Эликсира» и «Ихйа'», по-видимому, никто не проводил, в последнее время у некоторых исследователей творчества ал-Газали появи-

лись осторожные замечания по поводу «легкой инаковости» (*leicht geändert*) содержательной части *рукнов* «Эликсира» по сравнению с «Ихйа'» [Sherif, 1975, p. 159; Gramlich, 1984, S. 7] и их «некоторых» или даже весьма «значительных отличий»: «...but there are some differences which have not been fully investigated» [Watt, p. 1041]; «There are, however, some significant differences between the two works» [Field, 1991, p. XXXVI—XXXVII].

Если же говорить отдельно о мнении иранских исследователей, то подавляющее большинство из них даже не задается вопросом о сжатом переложении «Ихйа' 'улум ад-дин» на персидский язык под названием «Кимийа-йи са'адат», считая само собой разумеющимся, что «Ихйа'» и «Кимийа» — два самостоятельных сочинения, имеющих определенное сходство в названиях глав и построении изложения. Вот, например, высказывание одного из исследователей:

کیمیای سعادت نظیر احیاء العلوم است و هر دو بر حسب یك طرح و نقشه ترتیب داده شده است، اما هیچ یك مرد را از دیگری مستغنی نمیکند. مخصوصا کیمیای سعادت که حجة الإسلام آن را شخصا بفارسی نوشته است شاید از لحاظ فارسی زبانان مهمتر باشد.
[Minui, 1970, c. 283].

1. Трудно предположить, что, находясь в зрелом возрасте и будучи уже известным всему мусульманскому миру, ал-Газали взялся «повторить» единожды написанное, пусть даже в сокращенном виде и на другом языке. Действительно, тематика «Эликсира» в чем-то перекликается с вопросами, затрагиваемыми автором в «Воскрешении наук». Это неудивительно, так как оба произведения имеют теолого-философско-суфийскую направленность, что подтверждается периодическими отсылками автора к «Ихйа'» [al-Ghazali, 1495, л. 32а, 100а, 326б, 332б и др.]. Последнее тем не менее не дает основания видеть в «Эликсире» *abridgment* «Ихйа'». Ведь и современные авторы, отсылая читателя за подробными разъяснениями к своим же трудам, отнюдь не считают сотворенное позднее «кратким переложением» того, что уже было написано ими ранее на эту же тему. Или мы не оставляем за автором права на эволюцию его взглядов, накопление жизненного опыта и переоценку ценностей? Кстати сказать, даже на примере указанных отсылок видно, что ал-Газали дает понять о разнице между двумя произведениями: «Детальнее мы говорили об этом в книге "Высказывания о смерти" (ذكرالموت) из книги "Ихйа'"». Здесь же мы ограничимся (اقتصار) разъяснением истины смерти, а заострим внимание (اشارت) на...» [al-Ghazali, 1495, л. 33б]; «Всякий желающий подробно узнать о телесных муках должен обратиться к "Ихйа'", а всякий желающий узнать о духовных — к *'унванам* этой книги...» [al-Ghazali, 1495, л. 437б].

2. Относительно распространенного мнения о «сжатости», «сокращенном» издании или «переложении» на персидский язык «Ихйа' 'улум ад-дин» под названием «Кимийа-йи са'адат» можно привести некоторые цифры. Приблизительный подсчет знаков в одноименных *руб'ах* «Ихйа'» и *рукнах* «Кимийа» дает следующие соотношения: для первого *руб'а* — 1:5,6; для второго — 1:2,9; для третьего — 1:3,2 и для четвертого — 1:3,8. Таким образом, по сравнению с *руб'ами* содержание *рукнов* «сокращено» в среднем в 3,9 раза. Если же в расчет принять объем четырех *'унванов*, то общее соотношение будет чуть меньше, приблизительно 1:3,6. Иначе говоря, допустив то, что ал-Газали задался целью перело-

жить на персидский язык содержание «Ихйа'», следует признать, что у него получился некий иноязычный конспект с тезисами, в котором от основного сочинения осталось много меньше одной трети.

3. Беглого взгляда достаточно, чтобы увидеть разницу между рассматриваемыми трудами ал-Газали, выраженную не только «сжатым» объемом «Эликсира». Для персоязычного ал-Газали, знавшего прекрасно арабский и всю жизнь писавшего на нем, наверняка потребовались немалые усилия, чтобы в какой-то мере перестроить понятийный аппарат и впервые изложить свои идеи на бумаге языком, до того в этих целях не использовавшимся практически никем. Ведь говорить и писать — далеко не одно и то же, в особенности когда речь идет о достаточно непростых философских понятиях и идеях.

Вот что говорит сам автор об «Эликсире счастья»: «Мы в этой книге... дадим разъяснения для персоязычных, воздерживаясь от длинных и неясных выражений, от трудного и утонченного содержания, с тем чтобы это стало общедоступным. Если же у кого-то появится желание к исследованиям и уточнениям, то кроме этой книги ему следует обратиться к к н и г а м (разрядка моя. — *А. Х.*) на арабском, типа книги "Ихйа' 'улум ад-дин", книги "Джавахир ал-кур'ан" (جواهر القرأن — "Жемчужины Корана")[14] и другим сочинениям того же содержания, написанным по-арабски, поскольку задача этой книги — понимание простым народом (عوام خلق)...» [al-Ghazali, 1495, л. 4а].

4. Кроме того, автор в «Эликсире» отсылает читателя за подробными разъяснениями также к своим произведениям: «Ма'ани-йи асма'-йи Аллах» (معانى اسماء الله — «О значении божественных имен», что в арабском оригинале звучит так: (المقصد الاسنى فى اسماء الله الحسنى) [al-Ghazali, 1495, л. 14а], «Мишкат ал-анвар ва мисфат ал-асрар» (مشكوة الانوار و مصفاة الاسرار — «Ниша для света и фильтр для тайн») [al-Ghazali, 1495, л. 23б], «Бидайат ал-хидайат» (بداية الهداية — «Начало руководства») [al-Ghazali, 1495, л. 99б], книгам по логике (كتب معقولات) [al-Ghazali, 1495, с. 21а] и *фикху* (كتب فقه) [al-Ghazali, 1495, л. 119а].

5. Более того, во всех четырех *рукнах* периодически встречаются отсылки к *'унванам*, расположенным в начале сочинения и отсутствующим в «Ихйа'». Это говорит о целостности задуманного труда и его независимости от «Ихйа'».

6. В качестве основного аргумента можно выделить высказывания самого автора о целях, ставившихся перед «Ихйа' 'улум ад-дин» и «Кимийа-йи са'адат»:

Ихйа' (إحياء علوم الدين)

للقصود من هذا الكتاب علم للعاملة فقط دون علم للكاشفة التى لارخصة فى ايداعها الكتاب وان كانت هى غاية مقصد الطالبين و مطمح نظر الصديقين و علم للعاملة طريق اليه

[al-Ghazali, 1885, л. 4]

Кимийа (كيمياى سعادت)

اما علم مكاشفه آنست كه خدايتعالى را و صفات او و ملائكه و رسل اورا بشناسد و علم معامله آنست كه درين كتاب گفته ايم كه عقبات راه دين است چنانكه در ركن مهلكات گفتيم و زاد راه چنانكه در ركن عبادات و معاملات است و منازل راه چنانكه در ركن منجيات است

[al-Ghazali, 1495, л. 337а]

ازان جمله معلوم شد كه سعادت آدمى در شناخت حق تعالى است و در بندگى او و اصل شناخت بمعرفت آن چهار عنوان حاصل شد و بندگى باين چهار ركن حاصل آيد

[al-Ghazali, 1495, л. 49а]

Перевод

Ихйа'

Искомое в этой книге — наука поведения и только, без науки откровения, помещать которую недозволительно в данную книгу, ибо оная является конечной целью ищущих и желанным предметом взора искренних. Путь к ней лежит через науку поведения.

Кимийа

Что касается науки откровения, то это — познание Всевышнего, Его качеств, ангелов и Его посланников. Наука же поведения представляет собой то, о чем уже шла речь в данной книге: те препятствия на религиозном пути, о которых мы говорили в *рукне* «Губящие»; путевой припас пути — в *рукнах* «Религиозные отправления» и «Поведение»; этапы пути — в *рукне* «Спасающие».

Таким образом, стало ясно, что счастье человека — в познании Всевышнего и в покорности Ему. Основы познания были получены с мистическим знанием четырех *'унванов*. А покорность приобретется с четырьмя *рукнами*.

Исходя из приведенных отрывков, в «Ихйа'» ал-Газали не ставит целью дать науку откровения (*'илм ал-мукашафа*), говоря о том, что путь к ней лежит через науку поведения (*'илм ал-му'амала*), которой и посвящено все произведение. В «Кимийа» его точка зрения диаметрально противоположна. Он говорит, что наука откровения — это «познание Всевышнего, Его качеств, ангелов и Его посланников... основы этого познания были получены с мистическим знанием (*ма'рифат*), изложенным в четырех *'унванах*...» То есть порядок изложения был дан так, что сначала в *'унванах* речь шла о науке откровения, а затем в *рукнах* — о науке поведения. Следовательно, наука поведения получает другое восприятие через призму мистического знания или науки откровения. Иначе говоря, познание Бога вначале указывает на другое понимание в соблюдении религиозных обязанностей и поведенческих норм, требуемых исламом и описываемых в *рукнах*. Именно отсюда использование в названии сочинения «импортного» греческого слова «кимийа» (*kēmeía*), означавшего в эпоху средневековья трансмутацию или превращение обычной субстанции в высокооцениваемую. В этом значении слово вошло в персидский язык [Dehkhoda, 1973, N. 191, p. 490—492; Mu'in, 1992, т. 3. с. 3157—3158]. Сам автор говорит, что в названии слово *кимийа* предпочтительнее, поясняя при этом, как он его понимает.

Поскольку суть человека в начале становления (آفرینش) несовершенна и низменна, постольку ее невозможно довести от несовершенства к совершенным ступеням, кроме как через внутреннюю борьбу (مجاهدت) и исцеление. Подобно тому как бывает трудна та трансмутация (کیمیا), которая доводит медь и латунь до чистого без примесей золота, и не всякому сие знакомо, точно так же трудно довести трансмутацию человеческой сути, принадлежащую низшим животным, до чистоты и утонченности ангелов, дабы обрести вечное счастье, и не каждому сие ведомо. Цель создания данной книги — разъяснение [четырех?] составляющих для такой трансмутации (اخلاط این کیمیا), которая, воистину, есть эликсир вечного счастья. Имея в виду именно это, мы назвали данную книгу *Кимийа-йи са'адат*. Существи-

тельное *кимийа* в названии предпочтительнее (اولیتر), так как различие между медью и золотом не более чем в желтизне и твердости, а плод трансмутации — не более чем мирское благоденствие. Сколько времени отпущено самому дольнему миру, и что есть собственно мирские блага? А различие между животными и ангельскими качествами таково, как от нижайших низов до высочайших верхов. Плодом его является человеческое счастье, срок коего не имеет конца, и виды услад коего беспредельны. Ни для какой мути нет доступа к чистоте его блаженства. Стало быть, существительное *кимийа* кроме как для этой книги является заимствованным и недостойным (عاریتست و سزاوار نیست) [al-Ghazali, 1495, л. 2б—3а].

7. В качестве последнего аргумента следует указать на существенную разницу в композиционном построении двух сочинений. «Ихйа'» делится на четыре четверти (*руб'*), каждая из которых, в свою очередь, имеет десять книг (*китаб*). Практически каждая из книг начинается с введения и раскрытия темы своеобразным, по-видимому матричным текстом, начинающимся со славословия Аллаху, раскрывающим затем вводимые понятия и заканчивающимся славословием Пророку. В «Кимийа» же такого рода текст, имеющий подобную структуру, эксплицитно выражен только в начале сочинения и отсутствует перед одноименными *рукнами* и *аслами* (подробнее см. ниже).

Из всего вышесказанного следует, что ни о каком переложении на персидский какого-либо конкретного арабского сочинения ал-Газали речи нет. Это самостоятельная книга, написанная по-персидски в общедоступной манере изложения, облегчающей понимание многих сложных философско-теологических вопросов, затрагиваемых им в его многочисленных сочинениях на арабском языке. Подобная манера изложения тем не менее отличается удивительной логичностью в построениях умозаключений и в выводах, что, к слову сказать, свойственно стилю сочинений ал-Газали.

III. Структурно «Эликсир» делится на восемь глав, четыре из которых, традиционно рассматриваемые в научной литературе в качестве вступления (*preface, der Eingang*) и отсутствующие в «Ихйа'», расположены в начале сочинения и названы ал-Газали '*унванами* (عنوان): «В познании самого себя» (در شناختن خویش) [л. 4б—19а], «В познании Всевышнего» (در شناختن حق سبحانه و تعالی) [л. 19а—29а], «В мистическом познании мира» (در معرفت دنیا) [л. 29а—33а], «В мистическом познании загробной жизни» (در معرفت آخرت) [л. 33а—48б]. Далее идут четыре главы, названные автором столпами (*рукн,* ركن). Их названия совпадают с названиями четырех частей «Ихйа'», именуемых автором четвертями (*руб'*, ربع), что и вводит в заблуждение относительно идентичности содержания персидского и арабского сочинений. В двух из них оговаривается внешнее соблюдение религиозных заповедей и отправлений с точки зрения *шари'ата*: «Религиозные отправления» (عبادات) [л. 49а—102а] и «Поведение» (معاملات) [л. 102б—205а]. В двух других — внутренние духовные качества, которыми должен обладать правоверный: «Губящие» (مهلکات) [л. 205б—315а] и «Спасающие» (منجیات) [л. 315б—441а]. Наименьшей единицей деления текста для всех восьми глав является раздел (*фасл,* فصل). Однако если для первых четырех он является единственной единицей, то для оставшихся существуют также более крупные подразделения текста, которые могут быть представлены как *рукн* → *асл* (*основа,*

اصل) → *баб* (*часть*, باب) → *фасл* (*раздел*, فصل). Каждый из четырех *рукнов* содержит в себе десять *аслов*.

1. Более детальное изучение структуры текста «Эликсира» показывает, что автор видел за четырьмя *'унванами* отнюдь не предисловие к *рукнам*. Под словом *'унван* он подразумевал не только и не столько «заглавие», «предисловие» и т. п., т. е. его основное значение, а использовал его многозначность. Употребление слова *'унван* в словосочетаниях معرفت عنوان مسلمانی؛ نیکوئ ظاهر عنوان نیکوئ باطن است؛ اما عنوان آن علمها آنست که؛ عنوان مسلمانی؛ [al-Ghazali, 1495, л. 49а; 1904, с. 47, 189, 325, 340 и др.] дает основание интерпретировать его как 'показатель', 'показатель принадлежности', 'символ' или 'навершье', 'пик', а сами словосочетания соответственно — как 'показатель смирения перед Богом', 'мистическое знание, указывающее на покорность Богу', 'внешняя красота указывает на внутреннюю', 'однако показатель принадлежности к тем наукам заключается в том, что...'. Правильность такого понимания подтверждается переводом слова *'унван*, данного в кратком глоссарии к одному из списков сочинения, датированного 1111/1699 г., где составитель словника указывает: «عنوان بالضم و الکسر [1] دیباچه کتاب و [2] اول چیزی و[3] آنچه بدان دلیل گیرند بر چیزی و آنچه فهمیده و در یافته شود از چیزی [4]» [al-Ghazali, 1699, л. 11а—б] [15].

2. Предлагаемая интерпретация слова *'унван* во многом определяет понимание в целом структуры текста сочинения. Как уже отмечалось выше, именно в начале «Кимийа» присутствует построение, по формальным признакам очень похожее на матричное и определяющее, по-видимому, все дальнейшее изложение, тогда как в «Ихйа'» подобные тексты предшествуют практически каждой из 40 книг. Такого рода организация текста, являясь квинтэссенцией заданной темы, присуща особо значимым его местам, когда обычное линейное изложение уже не в состоянии отразить всю глубину и все аспекты мыслей автора. Матричные тексты представляют собой своего рода самостоятельную объемную единицу синтаксиса и имеют в своей основе параллелизмы, организованные по грамматическим, семантическим и звуковым признакам, — синтагмы. Объем в матричном тексте создается благодаря соотношению далеко отстоящих друг от друга в линейном изложении отрезков текста. Для этого обсуждаемый предмет в идеальном инварианте а) подразделяется автором на ряд одинаково устроенных действий (состояний), б) состоящих из равных в численном отношении синтагм, в) связанных параллелизмами и г) имеющих одно направление градации (восходящее, нисходящее и т. д.) [Спивак, 1996, с. 108]. При сопоставлении этих отрезков по числу синтагм в каждом действии (по горизонтали) и по числу самих действий (по вертикали) получается табличка или матрица, в которой соотношение первого и второго чисел, как правило, соответствует соотношению сакральных чисел, принадлежащих культурной среде автора.

Скорее всего, основной задачей, ставившейся перед матричным текстом, являлась сакрализация сознания при чтении, настройка его на определенный ритм, кроме того, можно предположить, что «знакомство с матричными построениями воспитывало у внимательного читателя умение мыслить и принимать решения» [Спивак, 1996, с. 109].

Такого рода тексты выделены в различных культурных традициях: христианской, ведийской, буддийской, в традиции даосизма и т. д.[16]

В мусульманской культуре тексты, функционально подобные матричным, известны в суфийской ритуальной практике под названием *хатмы* [Meier, 1994, S. 188—211; Хисматулин, 1996, с. 105—126]. Однако вне ее, то есть в письменной традиции, они изучены еще не вполне достаточно, поэтому вопрос о том, насколько широко и целенаправленно они там применялись, остается пока открытым.

Примером матричного построения в «Ихйа' 'улум ад-дин» ал-Газали может послужить начало сороковой главы «О поминании смерти» [al-Ghazali, 1885, с. 408]. Приведенный ниже отрывок имеет вполне четкие границы, начинаясь со слов восхваления Аллаху и заканчиваясь словами *ва сумма* ('и затем'), после чего идет другой отрезок (здесь не приводится) ритмически организованного текста до традиционного *амма ба'д* ('и далее').

	١	٢	٣
١.	الحمد لله الذى قصم بالموت رقاب الجبابرة	و كسر به ظهور الاكاسرة	و قصر به آمال القياصرة
٢.	الذين لم تزل قلوبهم عن ذكر الموت نافرة	حتى جاء هم الوعد الحق	فأرداهم فى الحافرة
٣.	فنقلوا من القصور *الى* القبور	و من ضياء المهود *الى* ظلمة اللحود	و من ملاعبة الجوارى و الغلمان *الى* مقاساة الهوام و الديدان
٤.	و من التنعم بالطعام و الشراب *الى* التمرّغ فى التراب	و من أنس العشرة *الى* وحشة الوحدة	و من المضجع الوثير *الى* المصرع الوبيل
٥.	فانظر هل وجدوا من الموت حصناً و عزاً	و اتخذوا من دونه حجاباً و حرزاً	و انظر هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزاً
٦.	فسبحان من انفرد بالقهر و *الاستيلاء*	و استأثر باستحقاق *البقاء*	و أذل اصناف الخلق بما كتب عليهم من *الفناء*

Действия Аллаха (1—3)
الحمد لله الذى قصم بالموت رقاب الجبابرة
و كسر به ظهور الاكاسرة
و قصر به آمال القياصرة
Раскрытие действий (4—6)
الذين لم تزل قلوبهم عن ذكر الموت نافرة
حتى جاء هم الوعد الحق
فأرداهم فى الحافرة
Смена места (7—9)
فنقلوا من القصور *الى* القبور
و من ضياء المهود *الى* ظلمة اللحود
و من ملاعبة الجوارى و الغلمان *الى* مقاساة الهوام و الديدان
Смена состояний (10—12)
و من التنعم بالطعام و الشراب *الى* التمرّغ فى التراب
و من أنس العشرة *الى* وحشة الوحدة
و من المضجع الوثير *الى* المصرع الوبيل
Результат (13—15)
فانظر هل وجدوا من الموت حصناً و عزاً
و اتخذوا من دونه حجاباً و حرزاً
و انظر هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزاً
Единственность субъекта действий (16—18)
فسبحان من انفرد بالقهر و *الاستيلاء*
و استأثر باستحقاق *البقاء*
و أذل اصناف الخلق بما كتب عليهم من *الفناء*

[1]Хвала Аллаху, который сломал **смертью** шеи тиранов, [2]и сокрушил **ею** спины *хосроев*, [3]и ограничил **ею** чаяния кесарей.
[4]Которым, как только прекратили **их** сердца поминать неприятную смерть, [5]как пришло **им** истинное обещание, [6]и повергло **их** тотчас.
[7]И перевели их **от** дворцов **к** могилам, [8]**и от** сияния колыбелей **к** мраку могильных ниш, [9]**и от** забав с девицами и юношами **к** противостоянию насекомым и червям.
[10]**И от** наслаждения в еде и питье **к** утопанию в прахе, [11]**и от** радости общения **к** унынию одиночества, [12]**и от** мягкого ложа **к** тяжкой гибели.
[13]И взгляни, нашли ли они **против** смерти защиту и силу, [14]и приобрели ли они **против** нее преграду и амулет, [15]и взгляни, почувствуешь ли кого-то **из** них или услышишь от них хоть шорох.
[16]И хвала тому, кто единоличен **в** покорении и овладении, [17]и стал господином **в** праве на вечность, [18]и умалил творений сонм **в** том, что предписал им тленность.

Опорные признаки для всех ритмически организованных отрезков выделены курсивом в оригинале и жирным шрифтом в переводе там, где их можно было отразить. Общее направление в пределах каждой триады — от мирской жизни к физической смерти. Из этого направления в какой-то степени выделяется последняя часть, которая, в силу исключительности и единственности описываемого, является основной. Но и здесь дольний мир описывается сначала с позиций его всеподчиненности Творцу и заканчивается тленностью мирского. Также выделяется синтагма 9, относящаяся к следующему ряду смены состояний и стоящая как бы не на своем месте. Вероятно, таким образом автор хотел сделать акцент на неправедном образе жизни тиранов вообще и сасанидских *хосроев* и римских кесарей в частности, которые были перечислены в первой строке в хронологическом порядке побед ислама над ними. Исходя из этого, приведенный отрывок можно вписать в табличку, отражающую матричное построение текста размером 3×6:

1	2	3
4	5	6
7	8	
		9
10	11	
		12
13	14	15
16	17	18

1	2	3
4	5	6
7	8	9
10	11	12
13	14	15
16	17	18

Для сравнения и в качестве примера бытования матричных построений в восточнохристианской традиции можно привести отрывок из сочинения в стиле «плетения словес» Киприана, старшего современника Епифания Премудрого (XIV—XV вв.).

> [1]**Исходить** убо от обители [2]и **объходить** округ места она пустыннаа, [3]и **обретаеть** место безмолвно на реце, нарицаемой Рата, [4]и ту жилища себе **въдружаеть**, [5]и труды многы **подемлеть**, [6]и болезни к болезнем **прилагает**, [7]и поты **пролиет**. [8]И церковь **въздвизаеть** во имя спаса нашего Иисуса Христа, [9]и келии **въставляеть** въ пребывание приходящей к нему братии (Цит. по: [Спивак, 1996, с. 105]).

Разбор текста, проведенный Д. Л. Спиваком, показал его матричное строение, укладывающееся в таблицу 3x3. При этом после отрезка 4 текста следует триада (5—7), принадлежащая другому смысловому ряду — «личные усилия», а уже за ней идут синтагмы 8 и 9, относящиеся к синтагме 4, что видно из таблицы (подробный анализ см.: [Спивак, 1996, p. 105, 110]:

Поиск места	1	2	3
Застройка места	4		
Личные усилия	5	6	7
Застройка места		8	9

Теперь обратимся к тексту «Кимийа-йи са'адат» ал-Газали, который предваряет все сочинение. Вот как он начинается:

بسم الله الرحمن الرحيم	رب اعن		
1. a) شكر و سپاس فراوان بعدد	قطرهٔ باران و ستارهٔ آسمان		
b)	و برگ درختان و ريگ بيابان		
c)	و ذرهاي زمين و آسمان		
2. d) مران خدايرا كه	يگانگي	صفت او	ست
e)	و جلال وكبريائي	عظمت او	ست
f)	و علا و مجد و بها	خاصيت او	ست
3. از كمال و جلال وي	هيچ آفريده	آگاه	نيست
4. جز وي هيچ كس را	بحقيقت معرفت وي	راه	نيست
بلكه			
5. اقرار دادن بعجز *از*	معرفت وي	مشهاء معرفت صديقان	*است*
6. اعتراف آوردن بتقصير *در*	حمد و ثناي وي	نهايت ثناي فرشتگان [و پيغامبران]	*است*
صلوات الله عليهم اجمعين			
7. غايت عقل عقلا *در*	مبادي اشراق جلال وي	حيرت	*است*
8. منتهاي سالكان و مريدان *در*	طلب قرب حضرت جمال وي	دهشت	*است*
9. گسستن اميد *از*	اصل معرفت وي	تعطيل	*است*
10. دعوي كمال محض	خيال	تشبه	*است*
11. نصيب همه چشمها *از*	ملاحظت جمال ذات وي	خيرگي	*است*
12. ثمره همه عقلها *از*	نظر بعجايب صنع وي	معرفت ضروري	*است*
13. هيچ كس *مبادا كه در*	عظمت ذات وي	انديشه	*كند*
تا		چگونه و چيه	ست
14. هيچ دل *مبادا كه* يك لحظه *از*	عجايب صنع وي	غافل	*ماند*
تا	هستي وي	بچيست و بكيه	ست
15. a) تا بضرورت آدمي بشناسد كه همه		آثار قدرت او	ست
b)	همه	بدايع و غرائب حكمت او	ست
c)	همه	پرتو جمال حضرت او	ست
16. d)	همه	ازو	ست
e)	همه	بدو	ست
بلكه			
f)	همه	خود او	ست
17. كه هيچ چيز را جز وي		هستي بحقيقت	نيست
بلكه			
18. هستي همه چيزها		پرتو نور هستي او	ست

Перевод

Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного, Владыки миров!

[1a)] Премногая благодарность и признательность **множеству** капель дождя и звезд небес, [b)] листве деревьев и песчинок пустынь, [c)] пылинок земли и неба. [2d)] Тому Господу, **единственность** которого — Его качество, [e)] слава и величие — Его великолепие, а [f)] превосходство, величественность и блеск — Его особенное свойство (خاصيّت).

[3] **Ни одному** творению **не** осознать Его совершенства и славы. [4] **Никому** кроме Него **не** постичь истины Его мистического знания.

[5] Однако признание **в** немощности пред Его мистическим знанием **есть** возбуждение мистического знания правдивых (صديقان), [6] а признание **в** нерадивости в воздании Ему восхваления и прославления **есть** завершение восхваления ангелами и пророками, [да пребудут благословения Аллаха над ними всеми].

[7] Пределом для разума умных **является** изумление (حيرت) **в** истоках сияния Его славы. [8] Окончанием для идущих по пути и последователей **в** желании приблизиться к красоте Его **является** потрясение (دَهْشَت).

[9] Отчаяться в основах Его мистического знания **есть** *та'тил* [= исключение наличия у Творца качеств]. [10] Тогда как притязать на чистое совершенство в воображении **есть** *ташбих* [= придание Творцу качеств].

[11] Уделом для **всякого** ока **от** созерцания красоты Его сути **станет** ослепление. [12] Плодом для **всякого** разума **от** взгляда на чудеса Его творения **станет** необходимое мистическое знание.

[13] **Не дай Бог никому** в отношении величия Его сути подумать о том, какого это рода, и что это. [14] **Не дай Бог ни одному** сердцу в отношении чудес Его творения на мгновение стать беспечным о том, с чем и с кем связано их бытие.

[15] Человеку необходимо знать о том, что [a)] **всё** — деяния Его могущества, [b)] **всё** — чудеса и необыкновенность Его мудрости, [c)] **всё** — лучи Его величественного присутствия. [16d)] **Всё** исходит от Него, [e)] **всё** восходит к Нему, [f)] но **всё** есть Он сам.

[17] **Ничто** не обладает истинным бытием кроме Него, [18] но бытие **всего** сущего — лучи света Его бытия.

Как из текста оригинала, так и из перевода очевидно деление текста на парные, или бинарные, синтагмы. Каждой паре свойственны свои опорные признаки, выраженные в большинстве случаев сочетанием предлога с глаголом-связкой.

Из них первая триада (1—2)(3—4)(5—6) описывает непознаваемость Творца и многообразие его творений, причем творения выведены автором на первое место, что уже выглядит несколько необычно: с какой стати сначала воздавать благодарность, скажем, песчинкам пустынь, а лишь затем их Создателю? Градация в пределах триады идет от описания к действию и затем к результату этого действия. Заканчивается триада формулой благословения, как бы подытоживая тем самым строку.

Следущая триада (7—8)(9—10)(11—12) описывает участь пытающихся познать Творца и его творения двумя путями: разумом и сердцем. Здесь прослеживается та же направленность.

И наконец последняя триада (13—14)(15—16)(17—18) описывает то, что следует знать в отношении бытия Творца и его творений. Более детальный анализ требует отдельного исследования, но рассмотренный лишь в общих чертах текст может быть вполне вписан в матрицу 3x3.

Итак, подводя своего рода черту под высказанными выше замечаниями, хотелось бы выделить следующее:

а) «Кимийа-йи са'адат» является одним из первых персоязычных трудов теолого-философско-суфийской ориентации;

б) он является одним из самых популярных и известных (если не самым популярным) трудов теолого-философско-суфийской направленности, по крайней мере в пределах иранского этнолингвистического

региона, т. е. там, где возникли школа Х^{в}аджаган и братство Накшбандийа;

в) он не является сжатым переложением «Ихйа' 'улум ад-дин», а представляет собой самостоятельное сочинение;

г) его автор проходил курс обучения у тех же учителей, что и шейх основателя школы Х^{в}аджаган;

д) в нем в более или менее сформулированном виде присутствуют аналоги некоторым принципам духовно-религиозной жизни Накшбандийа-Х^{в}аджаган;

е) прямые заимствования из него можно обнаружить в трудах шейхов братства Накшбандийа.

Литература

Бертельс, 1965: *Бертельс Е. Э.* Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

Грюнебаум, 1988: *Грюнебаум Г. Э., фон.* Классический ислам. Очерк истории (600—1258) / Пер. с англ. М., 1988.

Каталог 1, 1964: Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР. Каталог. I—II. М., 1964.

Каталог 2, 1989: Персидские и таджикские рукописи Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. I—II. Л., 1989.

Наумкин, 1980: Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин): Избранные главы / Пер. с араб, исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980.

Петрушевский, 1966: *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966.

Семенов, 1952: Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР / Под ред. и при участии А. А. Семенова. Ташкент, 1952—1967. Т. 1—5.

Спивак, 1989: *Спивак Д. Л.* Язык при измененных состояниях сознания. Л., 1989.

Спивак, 1996: *Спивак Д. Л.* Матричные построения в стиле «плетения словес» // Тр. отд. древнерус. лит. СПб., 1996. С. 99—112.

Хисматулин, 1996: *Хисматулин А. А.* Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). СПб., 1996.

ал-Худжвири: *'Али ибн Осман ибн Аби 'Али ал-Джуллаби ал-Худжвири ал-Газнави, Абу-л-Хасан.* Раскрытие скрытого завесой (كشف المحجوب)/ Изд. В. А. Жуковский. Л., 1926.

Щеглова, 1975: *Щеглова О. П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании ЛО ИВ АН СССР. М., 1975.

'Abd ar-Rafi', 1993: *Хакикат 'Абд ар-Рафи'.* История иранского мистицизма и мистиков от Байазида Бистами до Нур 'Али-шаха Гунабади (تاریخ عرفان و عارفان ایرانی از بایزید بسطامی تا نور علیشاه گنابادی). Тегеран, 1993.

Badawi, 1961: *Abdurrahman Badawi.* Les oeuvres d'al-Ghazali (مؤلفات الغزالی). Le Caire, 1961.

Bouyges, Allard, 1959: *Bouyges M., Allard M.* Essai de Chronologie des oeuvres de al-Ghazali / Recherches. T. XIV. Beyrouth, 1959.

Bukhari, 1863: *Бухари, Мир Мусайиаб Мирхан.* Книга о степенях духовного совершенства шейхов (کتاب مقامات مشایخ). Бухара, 1863—1864. Рук. СПбГУ, N 854.

Catalogue, 1967: A Title Catalogue of Persian Manuscripts in the National Library till 1963 (فهرس المخطوطات الفارسية). I—II. Cairo, 1967.

Dehkhoda, 1973: *Дехкуда, 'Али Акбар.* Лугатнама (لغت نامه). Тегеран, 1963.

Ethé, 1903: Catalogue of the Persian Manuscripts in the library of the India Office by H. Ethé. Oxford, 1903—1937. Vol. 1—2.

Field, 1910: The Alchemy of Happiness, by Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali, tr. by Claud Field. London, 1910.

Field, 1991: The Alchemy of Happiness, by Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali, tr. by Claud Field, revised and annotated by Elton L. Daniel. Armonk, NY and London: M. E. Sharpe, 1991.

Gairdner, DI: *Gairdner W. H. T.* Al-Ghazali's *Mishkat al-Anwar* and the Ghazali-Problem // Der Islam. Bd. 5. Strassburg; Berlin, 1914.

al-Ghazali, 1495: *Мухаммад ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид.* Эликсир счастья (کیمیای سعادت). Герат, 1495. (Рук. СПбФ ИВ РАН. В-928.)

al-Ghazali, 1699: *Мухаммад ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид.* Эликсир счастья (کیمیای سعادت). (Рук. СПбФ ИВ РАН. В-4549.)

al-Ghazali, 1885: *Мухаммад ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид.* Воскрешение наук о вере (إحياء علوم الدين). Каир, 1885.

al-Ghazali, 1904: *Мухаммад ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид.* Эликсир счастья (کیمیای سعادت). Бомбей, 1904.

Gramlich, 1984: Muhammad al-Ghazzalis Lehre von den Stufen zur Gottesliebe: die Bücher 31—36 seines Hauptwerkes / Eingel., Übers. und Komment. von R. Gramlich. Wiesbaden, 1989.

Homes, 1873: Alchemy of Happiness, by Mohammed al-Ghazzali, the Mohammedan Philosopher / Transl. by H. A. Homes. Albany; N.-Y., 1873.

Hourani, 1959: *Hourani G. F.* The Chronology of Ghazali's Writings // JAOS. Vol. 79, N 4. 1959 (Dec.). P. 225—233.

Kashifi, 1897: *Кашифи Ва'из.* Капли из источника вечной жизни (رشحات عين الحيات). Лакхнау; Навалкишор, 1871.

Knysh, 1993: The Alchemy of Happiness, by Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali, tr. by Claud Field, revised and annotated by Elton L. Daniel. Reviewed by Alexander Knysh // The Middle East Journal. Vol. 47 (1993), N 1. P. 151—152.

Landolt, 1991: *Landolt Hermann* Ghazali and Religionwissenschaft: Some Notes on the *Mishkat al-Anwar* // Asiatische Studien. Vol. XLV, N 1 (1991). P. 19—72.

Macdonald: *Macdonald D. B.* Al-Ghazali // Encyclopedie de l'Islam. Leyde; Paris. T. 2.

Makdisi, 1961: *G. Makdisi.* Muslim institutions of learning in eleventh-century Baghdad // BSOAS. Vol. XXIV. Part 1. L., 1961.

Meier, 1994: *Meier Fritz.* Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. Istanbul; Stuttgart, 1994.

Minuvi, 1970: *Minuvi Mudjtaba.* Ghazzali Tusi (غزالی طوسی) // Revue de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Meched (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد). Meched, 1349 (1970). Vol. 6, N. 2. P. 269—294.

Mu'in, 1992: *Мухаммад Му'ин.* Толковый словарь персидского языка (فرهنگ فارسی). Т. 1—6. Тегеран, 1992.

Parsa, 1910: *Парса М.* Послание о святости (رساله، قدسیه) // Деяния х"аджы Накшбанда (مقامات خواجه نقشبند). Бухара, 1910.

Rieu, 1879: Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum by Ch. Rieu. London, 1879—1883. Vol. 1—3.

Ritter, 1923: *Ritter H.* Das Elixir der Glückseligkeit. 1923.

Ritter, 1989: *Ritter H.* Das Elixir der Glückseligkeit. Düsseldorf; Köln, 1989.

Sherif, 1975: *Sherif Mohamed Ahmed.* Ghazali's Theory of Virtue. Albany, 1975.

Watt, 1952: *Watt M. W.* The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali // JRAS, 1952. P. 24—46.

Watt: *Watt M. W.* Al-Ghazali // The Encyclopaedia of Islam. 2-nd ed. Leiden; London, Vol. II.

Примечания

1. Подробнее о Низамийа и других образовательных учреждениях XI в. в Багдаде см. обстоятельное исследование Дж. Макдиси: [Makdisi, 1961].

2. Несмотря на известность сочинения, на русский язык переводились только немногие избранные главы. См.: [Наумкин, 1980].

3. Кроме «Эликсира» известны, как минимум, еще два персоязычных труда ал-Газали: «Советы правителям» (نصيحة الملوك) и «Свет мудрости» (انوار حكمت). Оба написаны после «Эликсира».

4. См.: [Каталог 2, 1989, ч. II, с. 134—135].

5. См.: [Каталог 1, 1964, ч. I, с. 463, 628].

6. См.: [Catalogue, 1967, vol. II, p. 77—79].

7. См.: [Ethé, 1903, p. 975—978].

8. См.: [Rieu, 1879—1883, vol. I, p. 36—38].

9. Имеется в виду грунтовая вода.

10. К сожалению, самые ранние списки «Кимийа» представлены лишь фрагментами. Из них один хранится в С.-Петербурге — 1120—1150 гг. (3-й *рукн*) [Рук. СПбФ ИВ РАН, В 4612], второй — в Национальной библиотеке Египта — 576/1180 г. (3-й и 4-й *рукны*) [Catalogue, 1967, p. 79, N. 1869; Minui, 1970, p. 282].

11. Выражаю свою искреннюю признательность проф. А. Д. Кныш (University of Exeter) и д-ру. Л. Жехаку (Humboldt-Universität zu Berlin) за предоставленную информацию по последним английским и немецким изданиям «Кимийа-йи са'адат».

12. Имеется в виду работа H. Landolt'a. См.: [Landolt, 1991].

13. Отсылки к «Кимийа-йи са'адат» имеются в двух произведениях ал-Газали: «Ал-мустасфа мин 'илм ал-усул (المستصفى من علم الاصول)» и «Ал-мункиз мин ад-далал (المنقذ من الضلال)» [Badawi, 1961, p. 216]. В первом из них указано время написания «Эликсира» как до возвращения к преподаванию в нишапурской Низамийа, то есть до июля 1106 г. Таким образом, вслед за G. F. Hourani можно смело предположить, что «Эликсир» был написан ал-Газали в Тусе до возвращения в Нишапур: «Thus *Kimiya* can be assigned with some confidence to the years at the *zawiya* at Tus, before the return to Nishapur» [Hourani, 1959, p. 232].

14. Сочинение «Джавахир ал-кур'ан» («Жемчужины Корана») написано между 1102—1105 гг. См.: ['Abd ar-Rafi', 1993, с. 412].

15. См.: [Каталог 1, 1964, ч. 1, с. 628, N 75*].

16. Подробнее см.: [Спивак, 1989]. Там же обширная библиография по вопросу.

О. П. Щеглова

КНИГОИЗДАНИЕ НА ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ В ЛАХОРЕ И КОММЕРЧЕСКИЕ СВЯЗИ ЛАХОРСКИХ КНИГОИЗДАТЕЛЕЙ

(КОНЕЦ XIX—ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XX в.)

Лахор, историческая столица Пенджаба, с конца марта 1849 г. вошел в число территорий, которыми от имени английского правительства управляла в тот период администрация Ост-Индской компании.

О существовании литографского книгоиздания в Лахоре можно говорить применительно к 40-м гг. XIX в.: в библиотеке Британского музея сохранились два издания, выпущенные в 1847 г. С начала 50-х гг. XIX в. здесь существует уже несколько литографских печатных заведений.

Предваряя дальнейшее изложение, скажем несколько слов о наших источниках. О лахорских изданиях мы можем судить главным образом по каталогам двух хранилищ — библиотеки Британского музея (материал до 1914 г.)[1] и библиотеки Индиа Оффис (материал до 1933 г.)[2]. Эдвардс отмечает 280 изданий, выпущенных в период с 1847 по 1914 гг. Арберри зафиксировал 267 книг для периода с 1850 по 1910 гг. и 66 книг, вышедших в 1911—1933 гг. Иранская трехтомная библиография[3] содержит названия 344 книг XIX в. и 71 — начала XX в., 26 изданий не имеют точного года выхода. В Санкт-Петербурге лахорских изданий чуть более 40 — в филиале Института востоковедения РАН[4] и С.-Петербургском университете[5].

Следует учесть, что литографированная книга — тиражное издание, так что общее число книг, учтенных в каталогах, не тождественно общему количеству публикаций. Иранская библиография включает значительную часть изданий, представленных в английских каталогах, половина петербургского собрания оригинальна.

Поскольку Эдвардс, составитель каталога библиотеки Британского музея, и иранская библиография не сообщают названий печатных заведений, то судить о деятельности и времени существования отдельных литографий мы можем лишь на основании каталога Арберри (библиотека Индиа Оффис) и наших петербургских собраний. Эти материалы свидетельствуют, что в Лахоре в означенный период работало не менее 32 литографий, издающих книги на персидском языке. Но

лишь для 4 литопечатен известно более 20 изданий, продукция 14 печатных заведений представлена единичными экземплярами (от 1 до 3), для остальных насчитывается от 8 до 15 выпущенных ими книг.

Конечно, в каталогах сохранилось далеко не все опубликованное, а лишь небольшая его часть, но главное, как представляется, состоит в том, что в Лахоре, так же как и в других индийских издательских центрах, литографские заведения печатали книги на разных языках и только в некоторых из них персоязычная литература выходила более или менее регулярно.

В первое десятилетие литографского книгоиздания в Лахоре, т. е. в 50-е гг. XIX в., книги на персидском языке выпустили литографии «Султан ал-матаби», «Дарйа-йи нур», «Кадири», «Мустафаи». Насколько можно судить по доступному материалу, наибольшее число книг на персидском языке в XIX—первом десятилетии XX в. опубликовали литографии «Мухаммади», «Саркари», «Панджаби», «Муфид-и амм», «Мустафаи», «Викторийа пресс», «Исламийе».

«Мухаммади» действовала в 60—90-е гг. XIX в.: известны по каталогам и частично доступны книги, литографированные здесь с 1285/1868 г. по 1312/1894—1895 гг.[6] В репертуар издательства входили прежде всего труды по мусульманской теологии и ритуалу, исламской этике, мусульманской и суфийской агиографии. Известно несколько работ по медицине. Значительное место в репертуаре занимала учебная литература.

Годы существования литографии «Саркари» — 1867—1883. Собрание библиотеки Индиа Оффис содержит книги этого издательства исключительно учебного назначения. Продукция литографии «Султани» относится лишь к одному десятилетию — 1868—1878 гг. Значительное место в ней занимает литература, предназначенная для обучения персидскому языку, но кроме того здесь были напечатаны руководства по религиозной практике, агиографические произведения, посвященные пророку, стихи религиозного содержания и др. Тематика персоязычной продукции литографии «Панджаби» (1865—1877) разнообразна. В ее составе мы находим диван индийского поэта, стихи о Мухаммеде и стихи светского содержания, эссе на политические темы, трактаты по суфизму и суннитскому ритуалу, прозаический сборник рассказов, переведенных с урду, и др.

Одной из долговременных литографий, напечатавших значительное число книг на персидском языке, была литография «Муфид-и амм»: в каталоге Арберри отмечена ее продукция, относящаяся к 1879—1933 гг. Это печатное заведение выпускало много книг учебного назначения, в 20-е гг. XX в. издание учебных пособий было преобладающим. Кроме того, публиковались теологические и суфийские труды, диваны индийских персоязычных поэтов, художественная проза и т. д.

В 80-е гг. в Лахоре открыл филиал своей фирмы «Аудх ахбар» выдающийся индийский книгоиздатель Мунши Навал Кишор[7]. В Индиа Оффис сохранилось два десятка книг, вышедших в филиале в 1886—1933 гг. Известны издания художественной литературы (диваны, поэмы, маснави) и некоторых агиографических трудов XIX— первого десятилетия XX в.

К 1868—1898 гг. относятся книги, литографированные в издательстве «Викторийа пресс». Из 24 книг, представленных в собрании Индиа Оффис, 12 содержат издания и переиздания сочинений местного теолога Абу-л-Касима Ризави, посвященных вопросам шиитского вероучения и ритуала. Выпускались в «Викторийа пресс» учебные пособия, словари, поэмы и др. К тем же временным рамкам относится деятельность литографии «Кух-и нур». Здесь осуществлены издания поэм индийских авторов, произведений афганских поэтов, сокращенного перевода «Махабхараты». Книги, выпущенные в издательстве «Мустафаи», датируются периодом 1852—1897 гг. Тематика продукции разнообразна: труды по суннитскому ритуалу, фикху, полемические теологические работы, медицинские сочинения, письмовники, учебники, словари, рассказы о пророках и т. д.

Напомним, что почти половина всех известных нам лахорских книг (собрание Британского музея и частично работы, включенные в иранскую библиографию) не может быть отнесена к изданиям того или иного печатного заведения. Поэтому, чтобы более четко представить тематику лахорской книжной продукции, приведем цифровые данные, полученные нами на основе изученных материалов. Эти данные, при всей их приблизительности, свидетельствуют о том, что количество реально изданных книг и книг, сохранившихся в библиотеках, не может быть тождественным, соотношение их по рубрикам, как представляется, отражает существовавшую действительность.

Уже первое знакомство с тематикой публикации обнаружило большой процент работ учебного назначения. Причина этого очевидна: персидский язык в Лахоре не был языком живого общения, но поскольку для индийской мусульманской общины он все еще оставался языком письменной культуры, то его нужно было учить начиная со школьной скамьи.

Общее количество учебных изданий разного рода, выпущенных в Лахоре в XIX в., составило 228 единиц, в начале века их насчитывалось 17, после 1910 г. (именно в 1913 г.) напечатано 2.

В это число входили 23 издания 12 работ по персидской грамматике, 17 изданий 11 трудов по грамматике арабского языка, 74 издания 19 хрестоматий, 54 издания 22 произведений классических персидских поэтов, 32 издания 13 трактатов по стилистике и письмовников, 21 издание 8 учебных словарей, 5 изданий 4 этических трактатов и 21 издание 8 сочинений, содержавших основные догматы ислама, — всего 127 названий.

В качестве учебников публиковались как традиционные для мусульманской школы пособия («Зарради», учебник арабского языка, «Халик бари», персидско-арабско-урду словарь, «Инша-йи Харикарана», сочинения, входившие в сборник «Маджмуе-йи пандж гандж» и др.), так и новые работы, подготовленные в XIX в. в Калькутте, Лакхнау и в самом Лахоре местными преподавателями медресе и Лахорского колледжа. Последним принадлежала большая часть учебников по персидскому языку, учебные хрестоматии и комментарии к классическим художественным текстам. Большое количество переизданий выдержали произведения персидских классиков. В частности, Эдвардс

и Арберри отметили 39 изданий произведений Саади в разных вариантах. Как правило, учебные публикации содержали пояснения либо переводы на урду.

Второе место по объему в продукции лахорских издателей занимала теологическая литература. Теологические издания в цифровом выражении выглядят следующим образом. Наибольшим числом представлены издания Корана и коранической литературы — 47 (14 названий). 50 изданий приходятся на 39 сочинений агиографического содержания. Опубликованы 23 суфийские работы в 21 книге. Вышло 40 изданий 34 сочинений по ритуалу, суннитская тематика представлена в 14 изданиях, шиитская — в 18 (16 работ). 17 трудов по фикху выдержали 25 изданий. Общее количество изданий — 215 книг.

Иначе говоря, тематика теологических книг была традиционной, аналогичной для печатных центров Ирана и Индии. Особенностью лахорской книгоиздательской практики было обилие изданий агиографических сочинений, трудов по ритуалу и суфийским проблемам. Велико было число публикаций Корана: для периода с 1851 по 1907 гг. известно 27 изданий 11 переводов и комментариев к Корану. Причем характерным для Лахора явлением были издания Корана не только с персидским переводом и комментарием, но также с аналогичными работами на урду и пенджабском. К примеру, с 70-х гг. XIX в. по начало XX в. выдержала пять изданий семитомная публикация, включающая в себя текст Корана, популярнейший в Индии его персидский перевод Валиаллаха Дихлави (ум. 1176/1762—1763) «Фатх ар-Рахман» и пенджабский перевод и комментарий Хафиза Мухаммада б. Баракаллаха «Тафсир-и Мухаммади, или Музух-и фиркан».

Объем агиографической литературы значителен в персидской словесности. Для Лахора характерно преобладание произведений, посвященных пророкам и Мухаммеду. Печатаются прозаические и поэтические произведения как традиционные («Мааридж ан-нубувват»), так и местного происхождения («Магази ан-наби» Йакуба Сарфи Кашмири). Значительную часть опубликованной агиографической литературы составляли сочинения, рассказывающие о суфийских и местных святых. Так, популярность суфия Мухаммад-Сулаймана Таунсави (ум. 1850) вызвала к публикации несколько работ, назовем, в частности, «Интихаб-и манакиб-и Сулайманийе» Йар-Мухаммада и «Манакиб ал-махбубайн» ученика суфия, Наджм ад-Дина Нагори.

Большое внимание к произведениям суфийского содержания было свойственно издательскому предложению, вызванному, очевидно, читательским спросом. В значительном количестве печатаются труды по теории суфизма — Газали (ум. 1111), Мир Фахр ас-Садата (ум. 1329), но, пожалуй, чаще всего «Кашф ал-махджуб» Дата Ганджа Худжвири (ум. ок. 1071), которого считали своей знаменитостью. Много книг посвящено орденам, имевшим распространение в Северо-Западной Индии: чиштийе, кадирийе, накшбанийе и их ответвлениям. Изданы генеалогии названных орденов, опубликованы труды по их теории и практике, а также практике и учению отдельных суфиев («Шаджаре-йи таййибе-йи силсиле-йи накшбандийе», «Мааридж ас-сулук» Махмуда Чишти, «Иктибас ал-анвар» Акрама Барасави и др.).

В изобилии печатались сочинения разного объема, поэтические и прозаические, посвященные вопросам религиозной практики, выполнению суннитского ритуала. Известность их авторов, например Абдаллаха Мултани, Садаллаха Рампури, Абд ал-Халика Лакхнави, по всей очевидности, не вышла за пределы местного круга.

Лахорское книгопечатание в какой-то мере отражало полемические страсти своего времени, но эта литература в каталогах представлена немногими образцами. Одним из подобных изданий была самая ранняя из известных литопечатных лахорских книг — «Тухфе-йи расулийе», выпущенная в 1847 г. Она содержала анонимный трактат, направленный против ваххабитов, движение которых во второй четверти XIX в. в Северной Индии приняло антианглийский характер.

В сопоставлении с изданиями теологического содержания произведения светской тематики (оставляя в стороне учебные пособия) в продукции лахорских литографов составляли значительно меньший объем. Каталоги и библиографии сохранили сведения о 60 изданиях 45 поэтических и 13 изданиях 10 прозаических художественных произведений на персидском языке, опубликованных в рассматриваемый период. Как мы видим, традиционно печатались по большой части поэтические сочинения, причем преимущественным вниманием издателей пользовались произведения, возникшие на индийской почве, связанные с индийским эпосом, историей, образностью.

С началом активного литографского книгопечатания одним из первых в 1857 г. был издан диван индийского персоязычного поэта Хари-Гопала Тафте. Издательство «Кух-и нур» в 1868 г. выпускает сокращенный вариант «Махабхараты» в персидском переложении Мунши Нарайана Даса Пури. Поэтическая персидская переработка «Рамаяны», выполненная Михр Сингх Гуджранвалом, вышла в свет в 1890 г. (в «Ганеша-пракаша»).

Значительное число публикаций индийских персоязычных поэтов осуществило издательство «Кух-и нур». В 1871 г. здесь вышла поэма «Зафар-наме», приписываемая идеологу сингхского движения Говинд Сингху (уб. 1708), в 1874 г. — описание в стихах путешествия из Кашмира в Индию Анвара «Маснави-йи тушах-и рах».

В 60—70-е гг. в Лахоре активно печатается поэт Канхайа Лал. Его сочинения выходят в разных литографиях. Поэтические эссе Канхайа Лала «Гулзар-и Хинди» выдержали четыре издания: три в «Панджаби» в 1867, 1869, 1870 гг. и четвертое, пересмотренное, в «Кух-и нур» в 1873 г. Газели религиозной тематики «Бандаги-наме» выпускались дважды: в 1870 г. литографией «Панджаби» и в 1878 г. — «Изади». В 1873 г. в «Кух-и нур» опубликованы поэмы о великих правителях, философах и пророках «Йадгар-и Хинд», а в 1876 г. издательство «Мустафаи» выпустило эпическую поэму Канхайа Лала о жизни независимого государя сингхов махараджи Ранджита Сингха (ум. 1839).

Выпускались главным образом произведения индийских персоязычных поэтов. Стихи иранских классиков печатались в учебных целях, издания были частыми, но круг произведений и авторов был узким: «Гулистан» и «Бустан» Саади, его же «Куллийат»; «Сикандарнаме» Низами, «Йусуф ва Зулайха» Джами. Что касается публикаций

для чтения, то таковых, по-видимому, было очень немного: во всяком случае в каталогах они зафиксированы в небольшом количестве. Отдельными книжками вышли поэмы из «Хамсе» Низами: «Хусрау ва Ширин», «Махсан ал-асрар», «Лайли ва Маджнун». Публиковались касыды Санаи, один раз в 1891 г. был издан «Диван» Хафиза. Но вызвала интерес и переиздавалась четыре раза с 1891 по 1895 гг. выборка из дивана Хафиза с пенджабским стихотворным переводом Гулам-Хайдара, пересказом и комментарием. В каталогах зафиксировано лишь одно лахорское издание «Маснави-йи манави» Руми 1906 г. и не отмечено ни одной публикации «Шах-наме» Фирдоуси. Вызывали интерес лахорских издателей произведения поэтов Восточного Хорасана: диван Бадр ад-Дина Хилали, «Тухфе-йи ахрар» Джами и некоторые другие.

Но нужно заметить, что на лахорском книжном рынке иранская по происхождению поэзия была широко представлена в литографских изданиях фирмы Мунши Навал Кишора.

Художественная проза печаталась в небольшом количестве, это были анонимные развлекательные книжки: «Тути-наме», «Киссе-йи Ахмад-и Джам», «Дастан-и Мирза Хамдам» и т. п. Отметим, в частности, перевод с урду на персидский язык рассказов Мухаммада Мирбахша «Михр-и дирахшан».

Несколько подробнее остановимся на изданиях, которые можно определить как работы по истории и истории культуры. Подобных книг в общей массе печатной продукции выпущено ничтожно мало. Из известных нам 12 сочинений (16 изданий) шесть работ посвящены индийской тематике, три — истории Афганистана, два труда содержат хронограммы и один — биографии правителей, поэтов и др.

Истории сикхов и Пенджаба в 1469—1849 гг. до английского завоевания была посвящена книга Сохан Лала Сури «Умда ат-таварих». Автор включил сюда дневник махараджи Ранджит Сингха, правителя Пенджаба, годы выхода в свет — 1885—1889. История Кашмира, известия о знаменитых кашмирцах были темой сочинения Кирпарамы Диване «Гулзар-и Кашмир» (1871), Азамшаха «Тарих-и Кашмири Азами» (1886, «Мухаммади»). Несколько изданий выдержало произведение Шахбаз-хана «Вакаи-и Пуннун», посвященное истории Пуннуна (1874 г. в «Матла-и нур» и 1876 и 1877 гг. в «Султани»).

Биографии известных поэтов, правителей и других знаменитостей вошли в работу «Тазкире-йи машахир, или Армаган-и ахбаб», составленную преподавателем Лахорского колледжа Мухаммад-Хусайном (1890).

Лахор был местом печатания книг афганских авторов. Так, поэма Шер-Ахмад-хана «Фатх-наме-йи Кафиристан», посвященная завоеванию Кафиристана Абд ар-Рахман-ханом в 1895 г., выдержала в Лахоре два издания: отдельное в 1896 г. и в приложении к другой работе автора в 1913 г.

Значительно больший интерес для истории исследователей Афганистана представляли публикации в 1894 г. труда Шер-Мухаммад-хана Гандапура, посвященного генеалогии афганских племен и родов, и в 1902 г. известной автобиографии эмира Абд ар-Рахман-хана в двух томах. Шер-Мухаммад-хан, родом из Пенджаба (Кулачи из округа Де-

ре-Исмаил-хан), объездил многие районы Афганистана, собирая материалы по его истории, этнографии, генеалогии племен, они составили книгу «Таварих-и хуршид-и джахан» (или просто «Хуршид-и джахан»). Автобиография эмира Абд ар-Рахман-хана хорошо известна в науке и используется исследователями.

Несколько слов скажем о книгах другой тематики. Выходили труды по медицине: известны 14 изданий 13 сочинений, 2 издания содержали работы по философии (1 название) и по логике (1). Издания словарей мы включили в разряд учебных пособий. Многократно перепечатывались, судя по объявлениям на обложках книг, разного рода пособия по оккультным наукам, но в каталогах они почти не представлены: лишь пять названий в 4 изданиях. Сохранилось одно сочинение по кулинарии.

Как говорилось выше, в Лахоре в исследуемый период действовало не менее 32 книгопечатных литографских заведений. В книгоиздании было занято значительное число предпринимателей, по большей части, так же как и в других издательских мусульманских центрах, они являлись книготорговцами. Книготорговец, он же книгоиздатель — явление, обычное в персоязычном литографском книгопечатании, было характерно и для Лахора. Вместе с тем нередко он же был и владельцем литопечатни. Имена книжных торговцев и издателей, владельцев литографий сохранились на обложках выпущенных ими книг. Назовем некоторые из них.

Владелец литографии «Бахавул пресс» Маулави Мухаммад Абд ар-Рашид Абд ал-Азиз в первом десятилетии XX в. торговал книгами на Кашмирском базаре, где, как представляется, была сосредоточена книжная торговля. Он называет себя «менеджер-и матба-и базар-и Кашмир». Менеджером печатни «Ислами» именует себя в ряде случаев и Хафиз-Мухаммад Мазхар ад-Дин, владелец литографии «Ислами», или «Исламийе пресс». Литография «Хамидийе Стимпресс» принадлежала Маулави Иншааллах-хану, лахорское издательство «Муджтабаи» — Мухаммад-Абдаллаху, известному как Малик Хира.

Вместе с тем существовала группа книготорговцев, которые занимались по преимуществу продажей книг, хотя нередко они и сами заказывали печатание популярных сочинений. Так, торговцы Кашмирского базара Мийан Чираг ад-Дин и Сирадж ад-Дин были связаны с издательством «Мустафаи» в начале XX в., известная нам их продукция — учебная литература и популярные книги для чтения. Чанн ад-Дин и Тадж ад-Дин, торговцы того же базара, были заказчиками одной из публикаций в серии «Суфизм» издательства «Навал Кишор» в Лахоре. Торговали на Кашмирском базаре Факираллах и Фахр ад-Дин Бахируйи.

Издательские заказы в лахорских литографиях размещали книготорговцы из других городов. В частности, мултанцы Худа-Бахш и Гаус-Бахш предприняли в литографии «Муджтабаи» в Лахоре выпуск сочинений современного им автора — суфия Гулам-Фарида: в 1309/1891 г. — «Силсилат-и чиштийе-йи Фахрийе» и в 1895 г. — «Фаваид-и Фаридийе». В год смерти Гулам-Фарида в 1901 г. они же в литографии «Бахавул пресс» опубликовали произведение, посвященное Гулам-Фа-

риду, — «Ишарат-и Фариди», высказывания наставника по суфийским вопросам, собранные Рукн ад-Дином. На право печатания этих работ книготорговцы получили монополию. Тираж первого издания составил полторы тысячи томов, второго и третьего — 500 экземпляров. Хранящиеся в СПбФ ИВ экземпляры названных книг купил в августе 1914 г. в Мултане находившийся там Владимир Алексеевич Иванов (об этом свидетельствуют его надписи на обложках книг).

Книготорговцы из Пешавара Хаджи Мухаммад Амир и Фазл-Ахад в 1908 г. в лахорском филиале фирмы Мунши Навал Кишора напечатали труд Ахунда Дарвезы «Иршад ат-талибин».

Но Пешавар не был самой отдаленной географической точкой, откуда поступали заказы на печатные работы. Ходжендский купец Сиддик хваджe Худжанди, один из постоянных заказчиков издательства «Навал Кишор» в Лакхнау, свой заказ на популярные рассказы «Киссе-йи Ахмад-и Джам» и «Киссе-йи Вараке ва Гулшах» поместил в лахорской литографии «Муфид-и амм».

В доступной нам лахорской продукции чаще других встречаются имена книготорговцев Кашмирского базара Шейха Илахи-Бахша и его сына Мухаммад Джалал ад-Дина: они были заказчиками почти половины имеющихся в нашем распоряжении книг. Деятельность Илахи-Бахша развертывается в конце XIX в.: первое по времени его издание датировано 1875 г. В самом конце века его компаньонами стали его сыновья Джалал ад-Дин и Шихаб ад-Дин, но имя последнего нам встретилось лишь однажды. Доступная продукция Илахи-Бахша и Джалал ад-Дина датируется 1896—1914 гг.

Илахи-Бахш и Джалал ад-Дин были связаны с несколькими лахорскими литографиями: «Матла ан-нур», «Мухаммади», «Гулзар-и Мухаммади», «Викторийа пресс», «Исламийе» и «Ислами», «Бахавул пресс», «Навал Кишор». Репертуар книгоиздателей был разнообразным: теологическая и суфийская литература средневековых и современных авторов, художественная популярная литература; в большом изобилии книготорговцы выпускали работы по оккультным наукам.

В начале XX в. деловая активность Илахи-Бахша и Джалал ад-Дина возрастает. Находящаяся в нашем распоряжении партия книг, выпущенная книгоиздателями в этот период, позволяет сказать несколько слов о некоторых сторонах их коммерции. Такую возможность дают обращения к читателям на обложках книг, с которыми издатели, следуя практике европейского книгопечатания, стали выступать, хотя и не отказались полностью от колофона как средства общения с будущими читателями.

Знакомство с объявлениями названных коммерсантов позволяет прежде всего сделать вывод, что деловыми отношениями они были связаны с книготорговцами и книгоиздателями основных индийских центров — Лакхнау, Канпура, Бомбея, Дели. Книги, выпущенные в этих городах, они предлагают своим читателям. Кроме того, Илахи-Бахш и Джалал ад-Дин, как они сообщают, получали издания из Египта и Стамбула. Тот факт, что подавляющее число доступных нам книг попало в Санкт-Петербург из Средней Азии (было куплено в Бухаре в

1912 г. и позднее), говорит о том, что лахорские издатели отправляли крупные партии книг на среднеазиатский рынок.

В объявлении, помещенном в колофоне одной из выпущенных ими книг[8], торговцы, предлагают желающим выслать *бесплатно* каталог (фихрист) тех книг, которые имеются в их лавке. Сообщение о печатном каталоге издателей свидетельствовало, в частности, о значительном размахе их деятельности: подобные каталоги известны лишь для фирмы Мунши Навал Кишора (1874) и бомбейского книгоиздателя Мирзы Мухаммада Ширази Малик ал-Куттаба (1910). Коммерческий каталог книгоиздателей нам недоступен, вероятнее всего, не сохранился. Но представление о его содержании и, соответственно, о репертуаре продаваемых коммерсантами книг дают все те же обращения к читателям на обложках книг.

Индийские издатели весьма экономно использовали бумагу, так что на обложках можно было найти сведения о нескольких десятках изданий. Так, в нашем распоряжении имеются два подобных экземпляра, именно «Кашф ал-махджуб» и «Гулистан-и масаррат». Первая книга была выпущена компаньонами, по-видимому, в 1903 г.: она поступила в Азиатский музей в 1905 г.; вторая датирована точно: 1331/1912 г. Общее число упоминаемых на обложках «Кашф ал-махджуб» сочинений — 77, из них аннотируются 12 книг, пять — на персидском языке и семь — на урду. Как правило, издатели аннотировали собственные работы, так что 12 изданий из 77, вероятнее всего, были выпущены в Лахоре указанными книгоиздателями. Остальные 65 лишь названы, в их числе значится один рукописный список («Панд-наме» Аттара), на персидском языке 60 работ, на урду — 4.

Мы попытались идентифицировать упоминаемые здесь персоязычные сочинения с изданиями, представленными в европейских каталогах. Нам удалось найти издания 43 работ из 65, 22 сочинения, т. е. одна треть, в каталогах не отражены.

Нельзя утверждать безусловно, что на прилавке Илахи-Бахша и Джалал ад-Дина лежали именно те литографские публикации, которые сохранились в английских хранилищах или доступны нам по петербургским собраниям, тем более что ряд трудов перепечатывались многократно. Но все же со значительной долей уверенности, опираясь на заявления самих книгоиздателей, можно предположить, что наибольшее число книг было получено из Канпура и Лакхану (скорее всего из фирмы Мунши Навал Кишора) — 22 издания; на втором месте книги местного, лахорского производства — 11, на третьем — Дели, 8. К бомбейским изданиям можно отнести разве что «Маснави» Руми, которое печаталось там много раз (и качество печати было высоким), и комментарий к «Маснави» Бахр ал-Улума.

Из 65 названных здесь сочинений лишь одно можно назвать работой светской тематики — «Маснави-йи басм-и висал» Сабури, описание в стихах путешествия автора из Ирана в Индию в 20-х гг. XIX в., оно было выпущено в «Аудх ахбар» Мунши Навал Кишора в 1873 г. Остальные сочинения посвящены суфийским проблемам.

Читателю предлагаются общетеоретические труды средневековых авторитетов: Ибн ал-Араби (перевод «Фусус ал-хикам»), Газали

(«Кимийа ас-саадат»), Сухраварди («Мисбах ал-хидайат»), произведения иранских поэтов и биографов Санаи («Хадике»), Аттара («Мантик ат-тайр»), Джами («Нафахат ал-унс») и др.

Но все же количественно преобладают издания индийских авторов — теоретиков и практиков суфизма, средневековых и нового времени. Большое число работ посвящено ордену накшбандийе, практике мистического совершенствования наиболее авторитетных шейхов этого братства и других суфийских орденов и их ответвлений, встречаются сочинения теоретического содержания и сборники биографий. Назовем некоторые из них.

Читатель мог приобрести собрания писем известнейших шейхов Ахмада Фаруки Муджаддид-и Алф-и Сани (ум. 1034/1624) и Шараф ад-Дина Ахмада Мунйари (ум. 782/1380—1381) в изданиях фирмы «Навал Кишор»; делийское издание писем Абд ар-Рахима Дихлави (ум. 1131/1719), отца знаменитого Валиаллаха Дихлави. Лежали на прилавке жизнеописания Муин ад-Дина Чишти в работе Усмана Харуни «Анис ал-арвах» (Лакхнау, 1890); упомянутого Ахмада Фаруки в сочинении Бакиаллаха «Зубдат ал-макалат» (Канпур, 1890) и Мухйа ан-Наби Дихлави (ум. 1785) в сочинении его последователя Гази ад-Дина Низама (ум. 1800) «Манакиб-и Фахрийе» (Дели, 1897). С названием «Иршад ат-талибин» предлагаются работы Ахунда Дарвезы (ум. 1048/1638—1639), Санааллаха Панипати (ум. 1225/1810) и некоего хазрата Джалал ад-Дина сахиба Таханисари. Значатся в списке продаваемых книг работы индийских авторов XIX в., в их числе собрание биографий 232 суфиев — «Макалат ас-суфийе», составленное отцом и сыном Мухаммад-Казимом Каландаром (ум. 1806) и Тураб-Али Какорави (ум. 1858), опубликовано в Лакхнау в 1883—1884 гг. и в 1893 г. и др.

На обложках «Гулистан-и масаррат», или «Хадаик ал-маани», антологии канпурского ученого, литератора и издателя Абд ар-Рахман-хана Шакира (был жив в 1895) названы 63 издания художественных произведений. Из этого списка не удалось идентифицировать 12 книг.

Неизменно во всех подобных списках значатся поэмы Низами, здесь мы также находим большинство его поэм, составлявших «Пятерицу»: «Махзан ал-асрар», «Ширин ва Хусрав», «Лайла ва Маджнун», «Сикандар-наме». Предлагаются читателю произведения Хакани: касыды и поэма «Тухфат ал-Иракайн», а также «Куллийат» Саади и рубайаты Хайама. Названы в списке «Диван-и Шамс-и Табриз» Руми и «Диван», приписываемый имаму Али. Есть произведения авторов гератского и восточно-хорасанского круга — «Куллийат» Джами и его поэмы «Тухфат ал-ахрар» и «Субхат ал-абрар», а также менее известных — Хатифи («Зафар-наме») и Хилали («Маснави») и др.

Основную часть перечня продаваемых книг составляют сочинения мастеров персоязычной поэзии Индии от времени Газневидов, правивших Северной Индией с резиденцией в Лахоре, до поэтов XIX в. Читателю предлагаются диваны Абу-л-Фараджа Руни (конец XI—начало XII в.), Масуд Сад-и Салмана (ум. 1122), Захира Фарйаби (ум. 1201). В списке значатся поэмы талантливого и весьма почитаемого Амир Хусрава Дихлави (ум. 1325) — «Матла ал-анвар», «Хашт бихишт» и «Киран ас-садайн», а также «Нал у Даман» Файзи (ум. 1585). Рекомен-

дуются диваны Урфи Ширази (ум. 1590 в Лахоре), Саиба Табризи (ум. 1677), «Куллийат» Назира Нишапури (ум. 1612). В изобилии представлены произведения знаменитых поэтов позднего средневековья: Бидиля (ум. 1720), считавшегося третьим по значению после Амир Хусрава и Файзи, диван пенджабца Вакифа (ум. 1785); «Куллийат» мастера жанра рехта Мир Таки Мира (ум. 1810), диван одного из последних в плеяде великих персоязычных поэтов Индии — Мирзы Галиба (ум. 1869).

Наряду с сочинениями прославленных мастеров предлагаются диваны поздних, XIX в. и рубежа XIX—XX вв., малоизвестных, но, возможно, бывших популярными в своем круге стихотворцев — Нийаза, Шахиди, Джаррара и др.

Не обойдена вниманием коммерсантов и суфийская поэзия: наряду с прозаическими трудами суфиев в списке продаваемых книг мы находим диваны Муин ад-Дина Чишти и Кутб ад-Дина Каки, «Маснави» Бу Али Каландара — авторов XIII—начала XIV в., поэму Ваиза Кашифи (ум. 910/1504—1505) о стадиях мистического совершенствования «Зад ал-мусафирин» и др.

Илахи-Бахш и Джалал ад-Дин предлагают своим покупателям некоторое количество прозаических произведений. Назовем «Тутинаме» Нахшаби (ум. 1350), «Бахар-и даниш» Канбу (ум. 1671) и две работы литературоведческого плана, написанные в Индии — «Хийабан-и шарх-и Гулистан», толкование «Гулистана» Саади, составленное крупным персоязычным поэтом XVIII в. Сирадж ад-Дином Арзу (ум. 1765), и «Гулшан-и бихар», антология поэтов, писавших в стиле рехта, наваба Мустафа-хана Шифте Хафати.

Диваны и поэмы указанных на обложках персоязычных поэтов Ирана и Индии, мастеров индийского стиля, жанра рехта и др. издавались многократно фирмой «Навал Кишор» в Лакхнау и Канпуре и, по свидетельству самих коммерсантов, были получены из этих издательских центров. Почти все из названного в списке книготорговцев представлено в каталогах Эдвардса, Арберри и в наших собраниях, упоминается в иранской библиографии. Как сказано, в использованных каталогах не удалось обнаружить 12 книг.

В заключение следует сказать несколько слов об издательской практике, бывшей нормой в Лахоре. Нам не встретились публикации, за исключением, может быть, «Кашф ад-махджуб» 1903 г., которые являли бы собой плод издательских подготовительских усилий. Как представляется, лахорские книгоиздатели и литографы печатали произведения авторов прежних веков либо по рукописным спискам, бывшим в ходу, либо перепечатывали книги, опубликованные в других городах. Практика переписки литографских изданий, осуществленных в Лакхнау, Дели, Бомбее, и воспроизведения их также литографски была принята во многих издательствах. Приведем примеры.

Поэма Джами «Йусуф ва Зулайха», выпущенная в литографии «Муджтабаи» в Лахоре в 1311/1893—1894 гг., представляла собой перепечатку издания, осуществленного в 1884 г. в Лакхнау литографией «Нами». Сочинение Ахунда Дарвезы «Иршад ал-муридин» было литографировано в 1314/1896 г. в печатне «Гулзар-и Мухаммади» по книге,

напечатанной в 1303/1885—1886 гг. в Пешаваре. По заказу Илахи-Бахша и Джалал ад-Дина в «Исламийе» в 1912 г. увидели свет «Фаваид ас-саликин» Гандж-и Шакара (Дели: Муджтабаи, 1893) и «Иршад ат-талибин» Санааллаха Панипати также по делийскому изданию в «Муджтабаи» 1899 г. Бомбейская публикация 1313/1895—1896 гг. книги Мирзы Мухаммада Ширази Малик ал-Куттаба (был жив в 1914) «Мифтах ал-иджаз» была воспроизведена в Исламийе даже с колофоном издания [9].

Вышеизложенное позволяет сделать некоторые выводы. Лахор в 90-х гг. XIX в.—первом десятилетии XX в. был одним из центров книгопечатания на персидском языке в Индии. Книги предназначались читателю, родным языком которого был урду, об этом свидетельствуют аннотации на обложках. Лахор явился также местом печатания книжной продукции, изначально предназначенной для распространения в других регионах: близлежащих индийских городах, афганских центрах, в Туркестане по заказам тамошних книготорговцев.

Вместе с тем лахорские предприниматели и коммерсанты были связаны торговыми связями с издательскими центрами как в самой Индии, так и за ее пределами. Партии книг из Лакхнау, Канпура, Дели, даже Египта и Турции поступали и реализовывались на Кашмирском базаре, в свою очередь, продукция местного производства отправлялась на книжные рынки Туркестанского губернаторства — в Самаркандскую, Ферганскую и Сыр-Дарьинскую области. В частности, большая партия книг, хранящаяся в Санкт-Петербурге, была приобретена в Бухаре.

Примечания

1. *Edwards E. M.* A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum. London, 1922.

2. *Arberry A. J.* Catalogue of the Library of the India Office. Vol. II. Pt. VI. Persian Books. London, 1937.

3. Фихрист-и чапи-йи фарси аз агаз та ахир-и сал-и 1345. Бар асас-и фихрист-и Ханбаба Мушар ва Фахарис-и Анджуман-и китаб. Джилд-и 1—3. Тегеран, 1352/1973. Англ. тит. л.: A Bibliography of the Persian Printed Books (1808—1967). Vol. 1—3. Tehran, 1973.

4. *Щеглова О. П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Ч. 1—2. М.: Наука, 1975.

5. *Щеглова О. П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании восточного отдела научной библиотеки им. А. М. Горького Ленинградского государственного университета. М.: Наука, 1989.

Сведения об изданиях приводятся по английским каталогам и каталогам, составленным автором этой статьи. Точные ссылки на страницы и номера описаний не даются ввиду сжатости изложения. Раздел статьи о владельцах литографий и книготорговцах написан на основе петербургского материала.

6. Здесь и далее даты сообщаются на основе имеющегося в наших руках материала. Безусловно, называемые даты являются относительными, они приведены для ориентации читателя.

7. Издательство Мунши Навал Кишора носило название «Аудх ахбар». После смерти издателя в 1895 г. оно стало именоваться в книжной продукции по имени своего

основателя «матба-и Мунши Навал Кишор» и просто «Навал Кишор». Современной судьбе издательства посвящена заметка д-ра Г. Шоу: *Shaw Graham W.* The Nawal Kishore Press in Lucknow // The British Library — 090C — News letter. N 50—51. Autumn 1994. P. 20—22.

Деятельность Мунши Навал Кишора, связанная с изданием книг на персидском языке, освещена в подготовленной автором данной статьи монографии «Очерки книгоиздания на персидском языке в Индии в XIX в.», к сожалению, остающейся в рукописи.

8. ЛО ИВ, № 464 «Далил ал-арифин», Лахор, «Исламийе», 1330/1912.

9. ИВ, № 1219 и 1221; 504 и 503; 470 и 471; 529 и 531; 968 и 969.

С. Е. Григорьев

К ВОПРОСУ О РОДОСЛОВНОЙ ИСМАИЛИТСКИХ ПИРОВ АФГАНИСТАНА *

Афганское общество можно отнести к числу наиболее традиционных обществ Центральной Азии и Среднего Востока. Для всех народов и конфессиональных групп, проживающих в Афганистане, характерно наличие ряда общих свойств и отличительных черт, которые в значительной степени определяют их социально-экономические и культурно-исторические особенности, с одной стороны, сближающие их с другими традиционными обществами, а с другой — отличающие его народы и религиозные группы от этносов и конфессиональных объединений иных стран. Для большинства традиционных обществ характерно существование ряда формальных признаков, наличие которых является их обязательным (с разной степенью значимости и влияния) атрибутом и позволяет определить уровень их «традиционности». К числу таких признаков, характерных в целом для многих традиционных обществ, можно отнести: преобладание сельскохозяйственного сектора экономики над другими; слабое развитие современных транспортно-коммуникационных систем, электронных средств обработки, хранения и передачи информации; большую роль в значительной степени гомогенных и схожих между собой сельских общин, являющихся наряду с племенной структурой (в случае ее наличия) одной из основ существования и функционирования общества; слабое распространение грамотности, низкий материально-экономический уровень жизни, господство в рамках одной общины или племени одних и тех же идей, нравственно-этических установок, обычаев, предрассудков, привычек, жизненных и трудовых навыков; обостренное чувство племенной или местнической-территориальной общности и осознание каждым ее членом своего места в ее рамках. К другим признакам традиционного общества можно отнести преобладание больших — расширенных — семей над нуклеарными, высокий уровень рождаемости и смертности, относительно короткую среднюю продолжительность жизни, неадекватное и зачастую несбалансированное по основным показателям питание. Среди этих

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 96-01-00528).

формальных признаков, присущих многим традиционным обществам, следует отметить такие черты, как глубокую веру его членов в то, что жизнь как коллектива в целом, так и любого его члена в отдельности контролируется высшей силой. На индивидуальном уровне большую роль в традиционном обществе играют неверие и подозрительность его членов по отношению к достижениям современной науки, техники и медицины (за исключением тех из них, что давно и прочно вошли в их жизнь); относительная пассивность и фатализм перед лицом жизненных трудностей, стремление во многих случаях действовать по шаблону или опираясь на уже ранее полученный опыт. Большое значение в жизни, нравственно-этических установках и мировоззрении членов традиционного общества имеет личная преданность и глубокая вера в авторитет, «правильность» и мудрость традиционных лидеров-священнослужителей, племенных вождей, старейшин родов, глав цехов и землячеств, родителей и лиц, старших по возрасту. Последняя установка часто соседствует и уживается с подозрительным отношением к представителям государственной власти и публичным политикам (хотя существование последних — в европейском понимании — в Афганистане и сомнительно), то есть ко всем лидерам, не являющимся членами данной традиционной общины.

События, имевшие место в Афганистане в течение последних 20 лет, затронули все афганское общество и оставили свой отпечаток на социально-экономической, культурной, политической и многих других сторонах жизни его народов. Заметные сдвиги произошли в этноплеменной, конфессиональной, социально-классовой, идеологической и образовательной структуре элиты Афганистана. Изменения, происшедшие и происходящие в стране, вывели на политическую арену людей, и не мечтавших ранее о перемене своего социально-политического статуса, а тем более о его повышении. С другой стороны, некоторые политические лидеры, в том числе и те, кто обычно получали свое высокое положение по наследству и в силу лишь своего происхождения должны были входить в высшие слои общества, ушли по разным причинам с политической арены. Однако осталась еще одна часть политической элиты, которая, несмотря на все перипетии афганской истории последней четверти XX в., сохранила, а иногда даже и упрочила свои политико-экономические и военные позиции. Это не в последнюю очередь относится к тем ее представителям, кто были не только политическими или военно-политическими руководителями, но совмещали позиции традиционных религиозных и этнических вождей с положением военно-политических лидеров. Одним из таких «сильных людей» Афганистана последней трети XX в. является аль-Хадж сайид Мансур Надери — глава афганских исмаилитов.

В настоящее время в мире насчитывается более 50 млн. приверженцев исмаилизма, большая часть которых проживает на территории Индии, Пакистана, Танзании, Кении, стран Персидского залива, Афганистана, Ирана, Сирии, Ливана, других стран Азии, а также в США, Канаде, Великобритании и ряде стран Европы [1].

Многие из них — члены исмаилитской секты низаритов, известные также под названием ходжа. Возглавляются они в настоящее время

принцем Карим-шахом, имеющим почетный наследственный титул Ага-хан и являющимся одним из самых влиятельных и богатых людей мира. Нынешний глава исмаилитов — четвертый по счету Ага-хан.

Исмаилиты-ходжа в большинстве стран проживания, и прежде всего в Восточной Африке, государствах южно-азиатского субконтинента, Европы и Северной Америки, заняты различными видами предпринимательской, банковской и торговой деятельности, в которых они достигли значительных успехов, став «...динамичным, стремительно развивающимся сообществом деловых людей, бизнесменов современного типа» [2]. Взяв на «вооружение» европеизацию и модернизацию своей жизни, приверженцы исмаилизма смогли адаптироваться в этих странах к новым веяниям и условиям, близко познакомиться с деловыми и производственными навыками, распространенными в развитых странах, и принять тем самым вызов времени. Афганские исмаилиты, возглавляемые в настоящее время аль-Хаджем сайидом Мансуром Надери, в силу ряда причин, проистекающих прежде всего из самой сути многовекового развития афганского общества, ознаменованного в последние 20 лет затяжным внутренним военно-политическим конфликтом, определяющимся в значительной степени спецификой, вектором и темпами социально-экономической и этноконфессиональной эволюции, хотя и не могут быть отнесены к наиболее традиционным частям населения Афганистана, однако в сравнении с исмаилитскими общинами других стран остаются в гораздо меньшей степени вовлеченными в современную жизнь во всех ее проявлениях. Они менее модернизированы и более привержены общеафганской культуре, менталитету и традициям, которые, в свою очередь, тесно переплетены с основными положениями исмаилитской доктрины [3].

Учитывая большую роль и влияние, которое оказывается практически на все стороны жизни исмаилитской общины Афганистана их наследными вождями-пирами из рода Кайани, из которого происходит и нынешний руководитель этой общины, а также принимая во внимание то, что родословная этого клана, его происхождение и история неизвестны за пределами Афганистана, представляется уместным и своевременным (учитывая складывающуюся в стране обстановку) остановиться на этом вопросе. В рамках настоящей статьи, базирующейся на малоизвестных источниках и исследованиях, а также полевых материалах, полученных автором во время пребывания в Афганистане, мы хотим проследить (насколько это возможно) родословную рода Кайани и кратко остановиться на жизнеописании сайида Надер-шаха Кайани, отца нынешнего лидера исмаилитов Афганистана, занимавшего эту «должность» на протяжении почти 40 лет (1924—1961). В качестве приложения мы приводим краткий список религиозных, философских и литературных трудов, принадлежащих сайиду Надер-шаху Кайани, опубликованных в Иране, Индии и Афганистане. Этот список почерпнут нами со страниц журнала «Гарджистан», издававшегося шесть раз в год координационным центром по изучению наследия хазарейского народа, существовавшим в г. Кабуле в конце 80—начале 90-х гг. XX в.

Сведения, касающиеся родословной исмаилитских пиров, их жизни, религиозной, общественно-политической и научно-литератур-

ной деятельности, имеющиеся в нашем распоряжении, носят неполный, зачастую отрывочный характер. В ряде случаев при изучении жизненного пути этих традиционных религиозных лидеров мы сталкивались с противоречиями и заметными информационными лакунами, которые, впрочем, могут быть объяснены тем, что жизнь этих людей уже отдалена от нас значительным временны́м промежутком. Не последнюю роль в возникновении такого положения играет и то, что исмаилитские пиры, их жизнь и деятельность окружены в представлении рядовых исмаилитов Афганистана наследственным ореолом святости — «баракатом», проистекающим из «сайидского» происхождения этого рода и усилившимся вследствие того, что его представители занимали положение пиров — духовных лидеров этой крайне шиитской общины Афганистана. Одна из сложностей, с которой сталкивается любой исследователь, занимающийся изучением исмаилитов Афганистана, состоит в том, что, поскольку речь идет о нетрадиционной религиозной общине исламского происхождения, существующей в рамках традиционно суннитского большинства населения страны, не приходится надеяться на объективное отражение фактов, касающихся этого религиозного течения, в афганской (не исмаилитской) историографии. Те немногочисленные, зачастую отрывочные сведения об исмаилитах, которые имеются в практически неизвестных за пределами Афганистана исмаилитских историко-религиозных источниках и исследованиях, во многих случаях носят панегирический характер и отмечены заметной печатью «исмаилитоцентризма» (понимая всю неудачность этого термина, тем не менее полагаем, что он достаточно полно и точно передает суть мысли). Одним из основополагающих принципов его является отстраненность от событий, протекающих вне сферы интересов исмаилитских авторов и не касающихся этой общины, вследствие чего, а также потому, что многие события, имевшие место в Афганистане, как бы изначально считались хорошо известными читателям и прежде всего — исмаилитам (а именно для них в первую очередь предназначались сочинения исмаилитских авторов), ряд явлений и эпизодов афганской истории, связанных с этой общиной, остается вне поля зрения исмаилитских исследователей. Приданию исмаилитским сочинениям иносказательного, умолчательного и даже зашифрованного характера способствует известный принцип «такийа», широко распространенный среди приверженцев этого направления шиизма. Эти и ряд других факторов приводят к тому, что получить достоверную информацию при изучении исмаилитских источников и даже исследований, написанных об исмаилитах исмаилитскими авторами, не всегда просто; в ряде случаев приходится сталкиваться и с заведомой дезинформацией.

Род Кайани, по мнению его членов и афганских исмаилитов, восходит к халифу Али и его жене, дочери пророка Мухаммада-Фатиме [4], Сам нынешний лидер афганских исмаилитов аль-Хадж сайид Мансур Надери рассказывал автору этих строк о том, что их клан принадлежит к так называемым «мединским сайидам». Впоследствии его предки в течение длительного времени проживали на территории Ирана [5]. Мы не имеем достоверных сведений о жизни и деятельности представителей этого рода на протяжении более чем десяти веков, прошед-

ших со смерти халифа Али в 661 г. до второй половины XVIII в., когда сайид Шах Садех вследствие, как можно предполагать, политических осложнений был вынужден покинуть территорию Ирана. Вместе с членами семьи и многочисленными последователями он через территорию современных Гератской и Кандагарской провинций прибыл в центральную часть Афганистана — Хазараджат [6], гористую, слабозаселенную и бедную область с преимущественно хазарейским населением. Большая часть хазарейских племен исповедовала разные направления шиизма, в том числе и исмаилизм. Обосновавшись в труднодоступном районе Афганистана, сайид Шах Садех вскоре получил из-за своей набожности, святости и образованности большую известность. Это привело к тому, что вокруг него собралось значительное число последователей и сторонников, принадлежавших к низаритской ветви исмаилизма, распространенного в Хазараджате. Он был признан лидером исмаилитов Хазараджата. Один из наследников и преемников сайид Шах Садеха — Шах Абд ал-Хади, прославившийся своими подвигами на стезе «дервишества», уже находясь в преклонном возрасте [7], по просьбе своих мюридов в 1830-е гг. посетил имама и лидера исмаилитов Ирана — Хасан Али-шаха, носившего почетный титул Ага-хана I и занимавшего в то время должность губернатора Кермана [8]. Это событие не могло произойти позже 1836 г., поскольку известно, что именно тогда Ага-хан I был смещен с губернаторского поста иранским шахом Мухаммад-шахом [9]. Получив от Ага-хана I благословение, Шах Абд ал-Хади был признан пиром исмаилитской общины Афганистана. Именно с того времени пиры из этого рода, получившие впоследствии нисбу Кайани по имени места, в котором находилось и находится их родовое «гнездо» (Кайан — местность к западу от города Доши на территории современной северо-афганской провинции Баглан), занимают по наследству место духовных лидеров и руководителей исмаилитской общины Афганистана. Согласно исмаилитской традиции, назначение Шаха Абд ал-Хади на высокую и почетную должность пира самим Ага-ханом знаменовало собой перенос на весь род Кайани «дополнительной» святости — «бараката», проистекавшего от 46-го по счету имама исмаилитов Ага-хана I, что «усиливало» «баракат», которым ранее обладал их род вследствие своего сайидского происхождения. «Рукоположение» Шаха Абд ал-Хади, осуществленное лидером этого крайнего течения шиизма, превратило его самого и всех его преемников в глазах исмаилитов Ирана, Афганистана, Индии и Центральной Азии в духовного лидера исмаилитов Афганистана, судью и посредника в отношениях между светскими властями Афганистана и самой общиной, хранителя исмаилитской мудрости, тайных сакральных знаний и опыта, а также в официального и полномочного представителя Ага-ханов на подведомственных роду Кайани территориях Афганистана и среди афганских исмаилитов.

После смерти сайида Шаха Абд ал-Хади, последовавшей вскоре после его возвращения из Ирана, ему наследовал сын — сайид Шах Хусайн, прадед нынешнего лидера исмаилитов аль-Хаджа сайида Мансура Надери. Он прославился своей набожностью и образованностью. Большая часть его жизни и религиозной деятельности пришлась на го-

ды второго правления афганского эмира Дост Мухаммад-хана (1843—1863). Скудость информации и ее противоречивость не позволяют ответить в настоящее время на вопрос, встречался ли сайид Шах Хусайн с Ага-ханом I в 1841—1842 гг. во время кратковременного пребывания последнего на территории Афганистана (в Кандагарской области) на пути из Ирана в Британскую Индию [10]. Сайид Шах Хусайну, в свою очередь, наследовал сайид Джафар-хан, средний из семи сыновей. Он был пиром афганских исмаилитов в течение более чем 40 лет вплоть до смерти, последовавшей в 1894 г. [11] Исмаилитская традиция приписывает этому человеку необыкновенные качества и достоинства, а также повествует о том, что в годы правления афганского эмира Шер Али-хана (был на престоле с перерывами с 1863 по 1879 гг.) сайид Шах Хусайн выступал в качестве одного из советников и наперсников — надимов эмира, принимавшего участие в процессе выработки политических решений. Сайид Шах Хусайн служил также официальным каналом связи между афганским правителем и Ага-ханом I, жившим в то время уже на территории Британской Индии [12].

После смерти сайида Джафар-хана главой афганских исмаилитов стал его сын — сайид Гоухар-хан (отец сайида Надер-шаха Кайани и дед нынешнего лидера исмаилитов Афганистана — аль-Хаджа сайида Мансура Надери), прославившийся не только своим благочестием и «укреплением основ исмаилитской веры» [13], но также и успехами в области литературы и прежде всего поэзии. Он был пиром всего 5 лет и скончался в 1899 г. Новым лидером исмаилитской общины стал его брат — сайид Фаридун-хан, который был известен как твердый последователь идей и положений исмаилизма, а также как искусный каллиграф и большой знаток афганской, иранской и арабской литературы. Сайид Фаридун-хан исполнял обязанности пира с 1899 по 1908 гг. вплоть до своей кончины, последовавшей в возрасте 33 лет. С 1908 по 1924 гг. исмаилитским пиром Афганистана был другой его брат — сайид Тимур-шах. Исмаилитские источники описывают его жизнь как крайне тяжелую, проведенную им вместе с членами его семьи в скитаниях в различных районах Афганистана — Таликане, Ханабаде, Шурабе, Лагмане, Кандагаре и Джебал ас-Сирадже. После смерти сайида Тимур-шаха новым руководителем исмаилитской общины в 1925 г. был избран его брат — сайид Надер-Шах Кайани (полное имя сайид Надер-шах Кайани ибн сайид Гоухар-хан ибн сайид Шах Хусайн ибн Шах Абд ал-Хади Хусайни), родившийся в 1276 г. солнечной хиджры (1897 г.) в Кулябе (входившем тогда в состав Бухарского ханства), где в то время находилась семья его родителей. Он оставался пиром исмаилитов Афганистана вплоть до своей смерти, последовавшей 5 хута 1339 г. — 24 февраля 1961 г. в г. Кабуле. О его жизни мы, к сожалению, можем сказать немного. Известно, что он не получил систематического образования, видимо в связи с тем, что его детство и отрочество пришлись на сложный этап истории Хазараджата, когда в конце XIX в. афганский эмир Абдуррахман-хан жестоко подавил вооруженное выступление хазарейского народа и впоследствии многие из хазарейцев были проданы в рабство и высланы в другие районы Афганистана. Учитывая, что большая часть афганских исмаилитов — хазарейцы по

своему этническому происхождению [14], можно предположить, что трагическая история этого народа не могла не затронуть жизнь семьи исмаилитских духовных лидеров, в том числе и сайида Надер-шаха Кайани. Исмаилитская традиция приписывает ему ранние успехи на литературном и прежде всего поэтическом поприще: «...писать тарана, до байти и газели, он начал в возрасте 11 лет и... тогда же научился читать свои стихи красивым голосом...» [15] Первоначальный этап его религиозной «руководящей» деятельности на «посту» пира афганских исмаилитов совпал с концом бурных для Афганистана 20-х гг. XX в., когда был свергнут с престола эмир-реформатор Аманулла-хан. На смену ему пришел король — «бандит» Бачча-йи Сакао (был известен в стране под именем Хабибуллы Калакани). Не останавливаясь на характеристике внутренней политики этого правителя, достаточно хорошо изученной в отечественной и зарубежной афганистике, хотелось бы отметить, что он был яростным приверженцем старины, противником модернизаторских начинаний и новых веяний. Бачча-йи Сакао негативно относился к любым проявлениям религиозного инакомыслия, что нашло свое отражение в его подходе к такому крайнему течению шиизма, как исмаилизм. Приверженцы исмаилизма во время правления Бачча-йи Сакао подвергались преследованиям. Не все хазарейцы поддерживали короля-самозванца. Многие из них неоднократно выступали с оружием в руках против Бачча-йи Сакао и оказывали поддержку бывшему эмиру Афганистана Аманулла-хану, пытавшемуся вернуть, впрочем безуспешно, себе трон [16]. Сложные, если не сказать враждебные, отношения между режимом Бачча-йи Сакао и афганскими исмаилитами отмечались афганским исследователем Султаном Али Шанбали, писавшим, что «...во время краткого правления Хабибуллы Калакани сайид Надер-шах Кайани не поддерживал хороших отношений с правительством» [17]. Принимая во внимание особые связи, существующие между рядовыми исмаилитами и их пирами (основанные на глубокой вере в непогрешимость и справедливость всех деяний, высказываний и даже мыслей исмаилитского духовного наставника и руководителя), можно предположить, что негативный подход сайида Надер-шаха Кайани к Бачча-йи Сакао находил понимание и одобрение со стороны его многочисленных мюридов и последователей. Опасаясь преследований и репрессий, сайид Надер-шах Кайани был вынужден на время уехать из Кабула и скрываться сначала в уезде Бехсуд провинции Урузган, а потом, когда войска Бачча-йи Сакао летом 1929 г. подошли к Бехсуду, бежать в глухую деревню Сийахсанг (в уезде Тулак провинции Гур) на границе с Гератской областью Афганистана, где он жил вплоть до падения этого правительства и казни Бачча-йи Сакао, последовавшей в начале октября 1929 г.

Судя по некоторым косвенным данным, именно то время было одним из самых тяжелых в новейшей истории исмаилизма в Афганистане. Именно тогда среди афганских приверженцев этого течения шиизма имели место проявления «идеологических шатаний»; в ряде районов страны, где традиционно проживали исмаилиты, они не могли открыто исповедовать свою веру [18]. Однако с приходом к власти Мухаммада Надир-шаха (правил с 1929 по 1933) и в особенности в годы

правления последнего афганского короля — Мухаммада Захер-шаха (1933—1973) положение исмаилитов в Афганистане несколько улучшилось. Они не подвергались преследованиям со стороны этих монархов, которые хотя и проводили внутри страны политику афганского — пуштунского национализма, тем не менее были достаточно веротерпимы. По словам аль-Хаджа сайида Мансура Надери, именно в те годы число исмаилитов в Афганистане заметно увеличилось за счет новообращенцев. Благодаря усилиям этого религиозного лидера укрепилось и финансово-экономическое положение исмаилитской общины Афганистана, превратившейся к настоящему времени в своеобразное государство в государстве, обладающее рядом его атрибутов — своей законодательной и административной системой, вооруженными формированиями, экономической, торговой, банковско-финансовой базой и даже некоторым подобием границ. Главный город этого квазигосударства — город Пул-и Хумри на севере Афганистана.

Тяжелые испытания афганским исмаилитам пришлось испытать также в период правления прокоммунистических режимов Нур Мухаммада Тараки, Хафизуллы Амина, Бабрака Кармаля и отчасти Мухаммада Наджибуллы Ахмадзая (он же Наджиб, Наджибулла) в конце 70, 80 и начале 90-х гг. XX в., когда сотни последователей этого религиозного течения были арестованы, подверглись преследованиям и казням. Репрессии не обошли стороной и аль-Хаджа сайида Мансура Надери [19].

После смерти сайида Надер-шаха Кайани лидером исмаилитов Афганистана стал его сын — аль-Хадж сайид Мансур Надери, занимающий этот «пост» и в настоящее время. Сайид Надер-шах Кайани был широко известен в Афганистане не только как религиозный руководитель, но и как крупный поэт, писатель и философ. Он автор более чем 56 стихотворных сборников, трудов, посвященных истории исмаилизма и изложению основных принципов этого религиозного течения; его перу принадлежит также несколько трактатов политико-экономического и философского характера, в которых он размышлял о том, как надо переустроить мир в исмаилитском плане. 23 его книги изданы в Иране, 7 — в Индии и 3 — офсетным способом в Афганистане. Остальные известны лишь в рукописных вариантах, которые ходят в списках в исмаилитской общине Афганистана. Сайид Надер-шах Кайани поддерживал дружеские и тесные контакты с многими известными афганскими писателями и литераторами, такими как Абд ар-Рахман Лодин, Халилулла Халили, Мухаммад Ибрахим Сафа и некоторыми другими.

Исмаилитские пиры Афганистана, происходящие из рода Кайани, являются не только религиозными лидерами, но также и крупными политическими фигурами, активно действующими в условиях сложной и противоречивой военно-политической борьбы, сотрясающей страну на протяжении уже нескольких десятков лет. Изучение их родословной позволяет не только лучше понять роль и значение исмаилизма в афганском обществе, историю его развития и распространения, но также дает возможность глубже осознать то огромное влияние, которое оказывают традиционные лидеры практически на все стороны жизни этого азиатского общества.

Список трудов сайида Надер-шаха Кайани

В связи со сложностями технического характера, которые возникают в процессе набора, при передаче имен собственных, географических названий, терминов и названий трудов сайида Надер-шаха Кайани мы не пользовались системой, принятой при публикации персоязычных источников и сочинений в серии «Письменные памятники Востока». Список сочинений Надер-шаха приводится нами в той форме, в какой он был опубликован в одиннадцатом номере журнала «Гарджистан» за 1989 г. на 103 и 104 страницах, т. е. без указания места и года издания, что вообще широко распространено в Афганистане.

1. Зобдат-ул Хагаиг (Квинтэссенция правды).
2. Монтахабат-и хадис-и набави (Избранные хадисы пророка).
3. Рахнама йи ма'алумат-и ал-мо'минин (Путеводитель или знания набожных).
4. Са'адат-наме (Книга счастья).
5. Рух ал-Байан (Суть риторики).
6. Шаджара-йи тайибе (Благоухающее дерево).
7. Пайам-и шамал (Весть, принесенная ветром).
8. Лахути (Теологический).
9. Диван-и газалийат (Сборник газелей).
10. Голшан-и раз-и салес (Цветник третьей тайны).
11. Рафи'ал-Дараджат (Высокая степень).
12. Куллийат-и сагир (Малое собрание сочинений).
13. Исламийат ва инсанийат (Мусульманство и человеколюбие).
14. Рух ал-хифз (Дух памяти).
15. Джоухар-и Хийал (Суть мысли).
16. Тарих-и Гариб (История скитальца).
17. Ганджина-йи асрар (Сокровищница тайн).
18. Резван ас-сафа (Рай чистоты).
19. Голчин-и ма'рифат (Избранная мудрость).
20. Маш'ал-и Тур (Светоч горы Синай).
21. Гол-и сури (Красная роза).
22. Далил ал-Хади (Довод жертвоприношения).
23. Бирийа (Искренне).
24. Диван-и Раз-и Рамуз (Диван тайны секрета).
25. Гарги арефан (Неприкосновенные знания).
26. Гулистан-и мортазави (Цветник Алидов).
27. Андарз (Наставление).
28. Тафсир-и манзум (Стихотворное толкование).
29. Келид-и са'адат (Ключ счастья).
30. Тарих-и салтани (Монаршая история).
31. Расох ал-Акаид (Твердое убеждение).
32. Аламат-и мумин (Благочестивый знак).
33. Ниру-йи ашг (Сила любви).
34. Дафтар-и а'шар (Тетрадь стихов).
35. Бахр ал-Ма'ни (Море смысла).
36. Нугма-йи хайат (Мелодия жизни).
37. Холаса-йи ал-Анвар (Суть света).
38. Маудж-и гулха (Волна цветов).
39. Голистан-и мостафави (Сад сайидов).
40. Ката'ат-и гулчин (Части избранного сборника).
41. Кашф ал-Асрар (Раскрытие тайн).
42. Дибача (Предисловие).
43. Имтийаз-и башар (Отличия человечества).
44. Дибача-йи раз (Введение тайны).

45. Зубдат ул-Ма'ани (Суть смысла).
46. Рух-и ал-ма'ани (Дух смысла).
47. Чираг-и' Арифан (Лампа познания бога).

Примечания

1. См. интервью Ага-хана IV, данное им корреспонденту компании BBC 01.07.1997 г.

2. *Дятлов И.* Предпринимательские меньшинства: торгаши, чужаки или посланные богом? (Симбиоз, конфликт, интеграция в странах Арабского Востока и Тропической Африки). М., 1996. С. 92.

3. Подробнее об афганских исмаилитах см.: *Григорьев С. Е.* Афганские исмаилиты: некоторые замечания и наблюдения // Вестник Восточного института. СПб, 1996. Т. 2, № 1 (3). С. 88—107.

4. *Григорьев С. Е.* Афганские исмаилиты... С. 101.

5. Из беседы с аль-Хаджем сайидом Мансуром Надери 13 декабря 1990 г.

6. *Султан Али Шанбали.* Алама-йи сайид Надер-шах Кайани. Гарджистан. Нашрийа-йи марказ-и инсихам-и амур-и меллийат-и хазара. Шомарейи панджом, сал-и доввом; мизан ва акраб 1367. Кабул. С. 88.

7. Там же.

8. *Algar H.* The revolt of Aga Khan Mahallati and the transference of the Ismaili Imamat to India // Studia Islamica. Paris, 1969. Vol. 29. P. 61. См. также: *Фида'и Хорасани* М. Китаб би-хидайат ал-му'минин ат-талибин (История исмаилизма). По таджикской рукописи издал, предисловием и примечаниями снабдил А. А. Семенов. М., 1959. С. 347.

9. *Мирза Таги-хан Сепехр.* Тарих-е Каджарийе аз маджалледат-е Насих ат-таварих. Техран. [Б. г.] С. 381.

10. *Dumasia N. M.* A brief History of the Aga Khan with an account of his predecessors the Ismailian Princes or benefatimite Caliphs of Egypt. Bombay, 1903. P. 76. См. также: Parliamentary Papers relating to the Military operations in Afghanistan in 1843. London, 1845. P. 97.

11. *Султан Али Шанбали.* Указ. соч. С. 89.

12. Из беседы с Майелем Херави 13 декабря 1990 г.

13. *Султан Али Шанбали.* Указ. соч. С. 89.

14. *Григорьев С. Е.* Указ. соч. С. 93.

15. *Султан Али Шанбали.* Указ. соч. С. 91.

16. *Мир Гулам Мухаммад Губар.* Афганистан на пути истории. М., 1987. С. 187—188.

17. *Султан Али Шанбали.* Указ. соч. С. 92.

18. *Султан Али Шанбали.* Указ. соч. С. 93.

19. Уклончиво об этом говорил автору этой статьи один из исмаилитов в г. Кабуле в январе 1992 г.

Джалиле Джалил

КУРДЫ ДЕРСИМА В 50—70 гг. XIX в.*

В истории освободительного движения курдского народа особое место занимает борьба курдов Дерсима.

Дерсим — один из горных районов Турции в пределах Восточной Анатолии. С севера и запада границей Дерсима служит приток Евфрата Кара-су. На юге и юго-востоке край омывают воды притока Мурад-су, сливающегося с Кара-су южнее Чемишкезека у Кебан-Мадека. Горные цепи Дерсима, имеющие от 10 до 11 тысяч футов над уровнем моря [1], начинаются с востока от Бингёльских гор и тянутся в сторону Евфрата [2]. Труднопроходимые горы, пересекающие весь Дерсимский район, сделали его почти недоступным для турецких властей.

До середины XIX в. Дерсим продолжал оставаться фактически независимой от центральной власти территорией. Попытки подчинить независимый Дерсим, предпринятые Портой после покорения Курдистана в 30—40-х гг. Рашид-пашой и Хафиз-пашой, окончились неудачей. Несмотря на свое независимое положение, Дерсим номинально в качестве санджака находился в Харпутском мутасерифлике (губернии) и разделялся на семь округов (каз): Хозат, или Дерсим, — местопребывание каймакама — уездного начальника, Мазгерт, Кузиджан, Оваджик, Кемах, Гершанис и Куручай [3].

Существуют весьма противоречивые цифры о численности жителей Дерсима во второй половине XIX в. По одним источникам всех жителей Дерсима — курдов и армян вместе взятых было около 64 тысяч [4], а по другим — только курдов Дерсима насчитывалось 140 тысяч человек [5]. Сильное расхождение в данных объясняется тем, что жители Дерсима во время переписи населения не допускали турецких официальных лиц, а сами давали неправильные сведения, чтобы избежать налогов и повинностей. Турецким властям не было известно даже точное число деревень дерсимских курдов среди глухих лесов и горных скал [6].

Курды Дерсима — мусульмане, относящиеся к секте Али-иллахи [7]. Между али-иллахи Дерсима и турками-суннитами существовала религиозная вражда, которая всегда обострялась с активизацией политических противоречий. К армянам-христианам, проживающим в Дер-

* Статья написана в рамках курдологического исследовательского проекта Фонда для поощрения научных исследований (Вена) P-11330 SPR.

симе, али-иллахи относились лояльно [8]. Известный путешественник, член английского парламента Х. Ф. Б. Линч отмечал, что али-иллахи Дерсима «озлобленные попыткой турецкого правительства обратить их в господствующее вероисповедание, питают к нему затаенную ненависть. К христианам же их влечет общий антагонизм с существующим порядком и уважение к христианской религии» [9].

О происхождении дерсимских курдов, как и о возникновении их религии, имеются очень разнородные, еще не обоснованные научно мнения и предположения. Так, например, Гренар возникновение религии дерсимских курдов относит к III в. н. э. и сводит к манихейскому движению [10]. Некоторые считают, что дерсимские курды та же самая народность, что и делмики (делум) [11], о которых имеется ряд упоминаний в армянских первоисточниках [12]. Некоторые исследователи видят в лице дерсимских курдов наследников персов-огнепоклонников, которые в древние времена перекочевали из Персии в Дерсимские горы. Современный зарубежный арменист Алпояджян считает, что курды Дерсима, вероятно, переселились на запад из-за сельджукских набегов и обосновались в Хнусе, Хантезе и Вардо [13]. Однако все эти высказывания нуждаются в научном обосновании и анализе с привлечением письменных источников и этнографического материала.

Андраник в книге «Терсим» перечисляет следующие курдские племена, проживающие на территории Дерсима: изоли, пулануги, храни, хайдари, чипрани (или чипана), алани, тужики, хути, абаси, алвореки, шейх-хасани, мамыки, мираки, курешани, карачоли, юсуфи, кузучани [14], шам-ушаги, коч-ушаги, тевриш-джемал, киулапи, калан, кеорчер-ушаги, топуз-ушаги, кеав-ушаги, эозпет, пезкер-ушаги, аслан-ушаги, прим-ушаги, пет-ушаги, тирек-ушаги, харапал-ушаги, мунзур-ушаги, там-ушаги, лертик-ушаги, хырхан, срр-огли, былванк, ах-ушаг [15]. Все курдские племена Дерсима в основном подразделялись на пять больших групп: Дерсимлы, Балабанли, Чаракли, Шейх-Хасанли и Курешли [16].

Несмотря на то что курды Дерсима жили племенами, им был чужд кочевой образ жизни. Они жили в деревнях и занимались скотоводством. Деревни небольшие, обычно не более 10—20 домов. В некоторых районах, где были долины, жители обрабатывали землю, и то лишь для собственных нужд. «К западу и востоку от Дерсима, — пишет Линч, — кызылбаши составляют мирное трудолюбивое крестьянское население, о котором большинство путешественников говорят с уважением» [17].

Деревни, несмотря на труднодоступные горы, сохраняли между собою тесную связь. Доказательством этого является тот факт, что они всегда организованно оказывали сопротивление туркам, когда те совершали военные экспедиции с целью проникновения вглубь Дерсима. Деревни в Дерсиме управлялись агами, жители находились под их феодальной властью. В их же руках были сосредоточены все административные и военные функции.

Постоянная вражда между племенными вождями существовала и в Дерсиме. Но когда требовала обстановка, эта вражда уступала место объединенной борьбе против общего врага. «Большею частью один ага враждует с другим, — замечает автор Трабзонского письма, — и это

переходит из рода в род и поддерживается законом кровной мести. Но лишь только показался общий враг — турки, то все междоусобные распри умолкают и курды все идут на общего врага» [18].

Для более полного представления о силе и характере борьбы дерсимских курдов против турецких властей важно учитывать взаимоотношения между двумя группами населения Дерсима: армянами и курдами. Армяне Дерсима, известные под именем мирага, жили там с давних пор. Они отличались своим воинственным духом и стремлением к независимости. К удивлению многих путешественников и исследователей, курды и армяне Дерсима были в исключительно дружественных отношениях [19]. Они всегда вместе выступали против турок. Многие из путешественников указывают, что курды с особым уважением относились к христианской религии и к церквам местных армян. Они почитали эти места как святые и даже часто посещали церковь. «Допуская полное общение с христианами, относясь к последним даже с особенной предупредительностью, — пишет Гренар, — кызылбаш считает простое прикосновение к мусульманскому греховным и оскверняющим» [20].

Курды положительно относились не только к местным армянам, но и ко всем христианам, как к своим «святым соседям» или «братьям». Такое отношение не было односторонним: дерсимские армяне часто помогали курдам в борьбе против чуждых сил. «Они известны как смелые бойцы», — пишет о них Андраник [21]. Многократные попытки турецких властей спровоцировать вражду между армянами и курдами Дерсима, ослабить силу их сопротивления оканчивались неудачами. Туркам не удавалось ни подкупом отдельных курдских влиятельных лиц, ни разжиганием религиозной вражды противопоставить друг другу эти две группы жителей Дерсима. Такое крепкое единство объясняется общими историческими судьбами этих народов и единым стремлением к сохранению и защите своей свободы, которой они пользовались в Дерсиме.

* * *

История покорения Дерсима начинается с событий, происшедших в 30-е гг. XIX в., когда многочисленная армия Рашид-паши возвратилась после египетской кампании в Курдистан для его усмирения и окончательного подчинения. В это время борьбой дерсимцев руководил шейх Хусейн-бей, представитель одного из влиятельнейших курдских родов. Турки тогда не добились заметного успеха.

Перед Крымской войной в 1850—1851 гг. турецкое правительство организует новую карательную экспедицию, чтобы оградить свой тыл от внезапных нападений дерсимских курдов. Пятнадцатитысячная турецкая армия во главе с муширом Рашид-пашой [22] с особой жестокостью принялась за покорение Дерсима [23]. Усмиритель не щадил даже мирного населения: многие жители Кузиджана были отправлены в Константинополь в качестве рабов, множество деревень было сожжено. Под Харбердом, у родника Аслан-агбиур, турецкие солдаты свирепо

расправлялись с пленными курдами Чарсанджака: вешали, сажали на кол, сжигали, обливая нефтью.

Сын шейха Хусейн-бея Али-бек, который в это время сменил отца, не смог сразу организовать сопротивление. Тогда он стал отступать с целью заманить турецкую армию в труднопроходимые горы и разбить ее там по частям. Турецкие войска, истощив силы в стычках с курдами в неприступных горах, не осмелились пойти вглубь страны, опасаясь полного разгрома. Оставив незначительные гарнизоны в некоторых пограничных пунктах, главным образом на дороге Эрзинджан—Харпут, основные силы турецкой армии покинули Дерсим.

Для предотвращения в будущем выступлений дерсимских курдов Рашид-паша решил оставить их без руководителей. С этой целью он отправил многих непокорных курдских ага в Константинополь, а оттуда — в разные крепости Румелии, лишив их связи с родиной [24]. Для управления Дерсимом были оставлены турецкие правители и полиция. Однако после ухода главных турецких сил из Дерсима они встретились с полным неповиновением и враждебностью курдов и были вынуждены бежать из Дерсима. Как и следовало ожидать, установленный в Дерсиме порядок не мог продержаться долго, особенно если учесть, что в это время началась Крымская война: турецкому правительству стало не до дерсимских курдов.

Несмотря на формальное подчинение и признание верховной власти Константинополя, Дерсим продолжал оставаться одним из очагов курдского сопротивления турецкому владычеству. Оказались безуспешными попытки Турции перед началом Крымской войны сделать Дерсим опорным пунктом на подступах к Российской империи.

После Крымской войны турецкое правительство вновь пытается покорить курдов Дерсима. Измотанные войной турецкие войска и на этот раз не смогли подчинить весь Дерсим: Порта смогла лишь восстановить турецкое правление в завоеванных прежде районах. Курдские беи, чтобы избежать нового кровопролития, формально признали в этих районах турецкое господство. Однако турецкие власти, воспользовавшись этим, заковали в цепи и выслали из Кузиджана через Трабзон в Константинополь около двух-трех тысяч ни в чем не повинных курдов, представив их как военнопленных [25].

Акты насилия турецких войск в Дерсиме постоянно вызывали возмущение населения, которое в мае и июне 1873 г. в ряде мест Дерсима оказало турецким войскам вооруженное сопротивление [26]. Убедившись, что силою оружия подчинить курдов Дерсима не удается, турецкие власти обратились к политике «кнута и пряника». Используя вражду между вождями отдельных курдских племен, они подарками и обещаниями привлекли на свою сторону некоторых беев. Эти подкупленные беи обязались платить подати и посылать своих людей в турецкую армию.

Русский консул в Эрзеруме в письме, адресованном послу в Константинополе, упоминает о том, что мушир Эрзерума Самих-паша «...успел разделить тамошних курдов на две враждебные партии, из коих одна ищет защиты, покровительства и подарков от правительства» [27].

В донесении эрзерумского русского консула в Императорскую Миссию в Константинополе за 1866 г. говорится о том, что турецкие власти, с одной стороны, подкупами сумели привлечь на свою сторону влиятельного курда Хусейн-бея и назначили его мудиром Кузиджана, а с другой — вооружали против него других ага и беев, начальников курдских племен, обитающих в Терджане, Кузиджане и Дерсиме. Большая часть курдов Кузиджана, в том числе и многие родственники Хусейн-бея, враждебно встретили его назначение на пост мудира [28].

Отсутствие в Дерсиме дорог, пригодных для переброски артиллерии, затрудняло для турецких властей проведение карательных экспедиций. Для устранения этого препятствия нужно было строить в Дерсиме шоссейные дороги. С этой целью турецкие власти в 1873 г. намеревались заставить продавшихся беев строить дороги от Диарбекира до Эрзинджана через Пломур, Хозат, Мазгерт и Палу. Особенно к этому стремился эрзерумский вали, хитрый Самих-паша, ибо видел в этом наилучшее средство для полного покорения Дерсима.

В 1876 г. Самих-паше и эрзинджанскому мутасерифу Шефик-паше удалось вызвать в Эрзерум влиятельных курдов Дерсима и с помощью подарков, почетных орденов от имени султана заручиться их согласием на постройку шоссе. О постройке этой дороги в своем донесении генерал-майору Духовскому титулярный советник Воинов писал: «При посредстве этого шоссе Самих-паша предполагал сделать постепенное занятие Дерсима войсками; для большего же упрочения войск мушир предполагал покрыть Дерсим сетью блокгаузов, соединенных между собою телеграфом» [29].

Самих-паша, памятуя о том, что дерсимские курды никогда не платили податей, пообещал учесть работу курдов по строительству шоссейной дороги в счет недоимок и обязался, со своей стороны, снабжать дерсимских работников только пропитанием [30]. По распоряжению мушира для постройки дорог немедленно было выделено 80 000 кисе [31].

Однако эти действия турецких властей не имели успеха вследствие активного противодействия курдского населения. Даже те беи, которые старались выполнить принятые обязательства перед Портой, теряли авторитет и влияние среди подвластных им курдов, и многие из них жизнью заплатили за свою предательскую политику. Дерсимский каймакам Гюляби-бей, как упоминается в другом письме русского консула в Эрзеруме, в 1875 г. был убит вместе с семьей восставшими курдами Дерсима [32]. «Дерсимские курды возмутились против изменников — своих собственных шейхов и отказываются строить шоссе...» [33] — сообщал русский консул в Эрзеруме.

На положение дел в Дерсиме сильно влияло обострение отношений между Турцией и Россией, которое привело в дальнейшем к войне между обеими странами. Усилия турецких властей при подготовке к войне были направлены, в частности, на укрепление политической стабильности в районах, которые могли бы стать театром военных действий. Турецкие власти придавали при этом большое значение Дерсиму. Казы Эрзинджан, Кемах, Кузиджан, Ованджик, Мазгерт, Куручай и Хозать были административными единицами Дерсима в 1876 г., до русско-турецкой войны. Ими управляли курдские каймакамы, назначенные

турками. В Кузиджане правил Хусейн-бей, в Оваджике — Кагриман-ага, в Мазгерте — Хусейн-ага, в Куручае — Юсуп-ага, в Хозате — Мансур-ага. Центральная часть Дерсима все еще фактически сохраняла полную независимость. Если каймакамы платили туркам кое-какие подати, то Центральный Дерсим, которым правил шейх Сулейман, отказывался вообще признавать турецкие власти и подчиняться им [34].

Шейх имел в готовности хорошо вооруженное 12-тысячное войско. Влияние шейха Сулеймана на другие районы Дерсима, даже на те, которые управлялись каймакамами, назначенными турецкими властями, было очень велико, и эти каймакамы в большей степени считались с шейхом Сулейманом, чем с мутасерифом санджака. Титулярный советник Воинов в своем донесении Духовскому писал: «...масса же курдов относится с полным сочувствием к шейху Сулейману, влияние которого составляет значительное противодействие распространению в Дерсиме прочной турецкой власти» [35].

Для защиты своей страны шейх Сулейман привел в полную боевую готовность и укрепил подвластные ему пять крепостей.

Продолжающиеся интриги турецкого мушира Самих-паши в отношении представителей влиятельных курдских фамилий, неоднократные карательные экспедиции, притеснения со стороны турецких властей переполнили чашу терпения дерсимцев. Выход из этого положения они видели лишь в ожидавшейся войне между Россией и Турцией.

Некоторые из влиятельных курдских беев не только готовились отразить нападение турецких войск, но и, стремясь обеспечить успех своих действий в дальнейшем, вошли в тайные сношения с русскими военачальниками. Так, например, Мансур-ага, каймакам в Хозате, узнав о сосредоточении русских войск в районе Александрополя, вблизи турецкой границы, послал своего доверенного к русским с заявлением о сочувствии и предложением своих услуг в случае, если русские войска двинутся по направлению к Дерсиму [36].

Перед началом войны турецкие власти обратились с религиозным воззванием к курдам всех вилайетов восточной части империи. Основная масса населения неодобрительно отнеслась к этому воззванию. На требование властей о предоставлении рекрутов в турецкую армию курды ответили волнениями, которые в конечном счете переросли в вооруженное восстание.

В октябре 1876 г. Самих-паша получил сообщение, что курды Мушской, Битлисской и Ванской долин не только не дают требуемого редифа рекрутов, но «...отказывают даже в выдаче редифов, бывших уже в низам и внесенных прямо в редифные списки; набор же башибузуков среди племенных (аширетных) курдов, не отбывающих воинской повинности, не только не встретил никакого сочувствия, но вызывал даже вооруженное сопротивление» [37]. Самих-паша был вынужден отменить свою политику, заключавшуюся в насильственном наборе рекрутов редифа из Курдистана.

Большое влияние на Дерсим оказали волнения в Курдистане, особенно вооруженное сопротивление в некоторых курдских центрах. Ко всему этому прибавилось возмущение дерсимцев тем, что под воздействием угроз и насилия некоторые представители феодальной вер-

хушки согласились предоставить туркам войска. Хусейн-бей в Кузиджане на настоятельные требования Самих-паши ответил, что он согласен предоставить войско лишь с тем условием, что в его состав будут входить солдаты и офицеры и что руководство этими силами он возглавит сам. Порта вынуждена была согласиться. Однако курды, подвластные Хусейн-бею, неодобрительно отнеслись к его решению и объявили: «Мы не будем ни налога платить, ни войска предоставлять, так как мы не обязаны. Если эта война для защиты нашей родины, то мы не нуждаемся в султанской помощи. Нашу родину мы и без султана можем защищать» [38]. После согласия шейха Хусейн-бея дать войска туркам его авторитет значительно пошатнулся в глазах подвластных курдов.

Выражением ненависти к турецким поработителям является и тот факт, что, когда турецкие войска были вызваны из Дерсима к Эрзеруму и Карсу, дерсимцы подожгли в Хозате и Мазгерте их казармы [39]. Подобные проявления стихийного недовольства и возмущения принимали все более и более опасный характер для турецких властей.

По мере осложнения ситуации на востоке Турции стихийные волнения постепенно переросли в открытое восстание, которое выразилось в военном сопротивлении турецким войскам. Козанский влиятельный бей, который отказался предоставить турецкому правительству 25-тысячную армию и пропустить османские войска к театру военных действий через свою территорию, с помощью других курдов поспешил занять пути к Карсу, Токату, Сивасу и Эрзеруму. «И прежде чем войска Русского правительства перешли границу, — пишет в своем письме Сулейман-бей, сын Мухаммед-бея, — наше войско, занявшее дороги к Токату и Сивасу, задержало данным сражением проходившее османское войско и замедлило до некоторой степени его движение» [40]. Лишь после войны турецким властям удалось с помощью больших сил подавить восстание курдов Козан-оглы и их соседей зейтунских армян [41].

Корреспондент английской газеты «Дейли ньюс» в начале войны сообщал из Турции: «В турецкой Армении и Курдистане население приняло русских с распростертыми объятиями, даже и турецкие селения заявили о своей покорности и сдали оружие, которым снабдило их правительство для мародерской войны; и нет почти никакого сомнения, что во всей Малой Азии дело примет подобный оборот, народ с восторгом будет приветствовать всякую сколько-нибудь цивилизованную нацию, которая избавит его от притеснителей, против которых мусульмане неоднократно восставали с оружием в руках в течение последних двух столетий, но, к несчастью, единственным результатом этих восстаний оказывались пирамиды, воздвигнутые из их голов для украшения ландшафта, и колодцы, наполненные доверху теми телами, которых не пожрали упитанные до пресыщения коршуны, шакалы и проч.» [42]

Начало дерсимскому восстанию положило вторжение турецких войск в Дерсим. Основной движущей силой восстания были крестьяне Дерсима, каждый из которых был вооружен.

Любопытно отметить, что английский вице-консул в Трабзоне Биллиоти, говоря о восстании дерсимских курдов, представил его как грабительские действия, беспорядки в Дерсиме. Указывая, что положение в этой части страны не улучшилось, он утверждал, будто «солдаты

были отправлены для того, чтобы призывать к порядку дерсимских курдов, но курды продолжают грабеж» [43]. Однако даже тот же самый Биллиоти в одном из позднее отправленных донесений вынужден был признать, что смысл происходивших событий нельзя сводить к грабежу, что курды восстали с целью «стать независимыми». А далее, говоря о характере восстания, он пишет: «можно предполагать, что *все племена Дерсима* (курсив наш. — *Д. Д.*) открыто восстали» [44].

Против курдов Дерсима была направлена 4-я турецкая армия, к которой присоединились отряды полицейских постов, размещенных в доступных турецкой администрации районах. Начав военные действия с юго-восточных районов Дерсима, турецкая армия стала продвигаться в направлении неприступных горных районов Тужик и Хут. Жители незащищенных селений в предгорьях вынуждены были укрыться в горах Тужик.

Горный массив Тужика превратился в крепость. Все подступы к нему были укреплены. Подготовка к обороне длилась около двух недель. 4-я турецкая армия подошла к Тужику со стороны города Хозата и попыталась силою овладеть им. Три дня продолжалась борьба. Жители обратились за подмогой к соседним курдским племенам, однако те сами находились в трудном положении и нуждались в поддержке. В критический для осажденных момент к ним на помощь подоспели курды храни и армяне мирага. Объединенные силы курдов и армян, получив сильное подкрепление, вынудили турок отступить в долину Пах [45]. Турецкие войска тоже получили подкрепление и возобновили наступление. Произошло сражение, в котором турки были разбиты и обращены в бегство. После этого поражения турецкие власти послали новые силы для подавления курдов Тужик.

Один из сеидов, участник событий на горе Тужик, сообщил: «После победы только пять дней прошло, как османская армия снова возвратилась (к Тужик. — *Д. Д.*) и начала яростное наступление. Турки вели сильный артиллерийский обстрел горы, не причинивший, однако, никаких потерь защитникам. Борьба длилась 15 дней, обе стороны упорно сражались. Но после того как турки увидели, что огнем невозможно нас покорить, они сочли необходимым оставить нас без воды и пищи, чтобы заставить нас сдаться» [46]. Как продолжал далее свидетель событий, и этот метод не помог туркам. Однако среди осажденных возникли разногласия по поводу дальнейшей борьбы. Одни говорили, что нужно оставить Тужик и укрепиться в Хути-Тересе, другие утверждали, что это может стать причиной поражения. В результате часть осажденных, прорвав заслон, пробилась в Хути-Тересе. Турецкие отряды, воспользовавшись ослаблением обороны дерсимцев, предприняли решительный бросок, захватили Тужик и учинили расправу над курдами. Однако и после падения Тужика курды не прекратили сопротивления и начали партизанскую борьбу.

Весною 1878 г. после подписания русско-турецкого мирного договора в Сан-Стефано турецкий мушир Исмаил-паша, сконцентрировав значительные воинские силы против восставших курдов, отправил из Эрзинджана депутацию к курдским вождям с предложением сложить оружие, давая гарантию безопасности их жизни.

Некоторые курдские руководители вопреки желанию восставшего народа поехали к муширу и за свое предательство были удостоены его радушного приема. Те же курдские руководители, которые отвергли предложение Исмаил-паши, вскоре были разгромлены турецкими войсками.

Воспользовавшись этими успехами, Порта отправила из Константинополя специального уполномоченного, некоего Али Шефик-бея, осуществить в Дерсиме административные реформы и укрепить там турецкую власть. Шефик-бей, объединив силы 12 батальонов, решил при необходимости действовать силой. Возмущенное население Центрального Дерсима, армяне и курды, вновь взялись за оружие.

Горная цепь Хути-Тересе была надежной цитаделью для восставших. Армяне и аллани дали там, у храма Святого Карапета, неожиданный отпор туркам. Это вынудило войска остановиться. Река Монзур, текущая в ущелье, разделила обе враждующие стороны. Все попытки турецких сил перейти реку заканчивались большими потерями. В ожесточенных и упорных боях к армянам присоединились курды чилани.

В ущелье Монзур восставшим удалось нанести туркам серьезные удары и вынудить их прекратить наступление.

Курды в районе Эрзинджана предпринимали активные действия. В сентябре 1878 г. они во главе с Ахмед-пашой неожиданно напали на передовой лагерь Эрзинджанской турецкой армии в составе 4 батальонов и заставили их сдаться в плен. В результате курды захватили три горные пушки и большое количество военного снаряжения. Чтобы успешно продолжать сражаться с основными турецкими силами, курды укрепились в ущелье Мерджанбогаз [47].

Турецкий военачальник Исмаил-паша в течение недели мобилизовал 12 батальонов турецкой армии и направил их против восставших курдов Эрзинджана. Действия этих батальонов поддерживали также и другие турецкие полки и отряды. Английский вице-консул в Трапезунде Биллиоти в своем донесении от 11 октября 1878 г. со ссылкой на одного из турецких компетентных лиц, Юсуф-пашу, называет двадцать четыре батальона, действующих против курдов Эрзинджана [48]. Далее, как свидетельствует Биллиоти, все раненые турецкие солдаты, возвращающиеся с поля боя, единогласно подтверждали значительные успехи обороняющихся курдов.

«Мне доподлинно известно, — пишет Биллиоти, — что во время одной атаки турецкие войска потеряли много людей убитыми и ранеными. Точно указать число потерь невозможно, потому что во избежание скандала это дело держалось под большим секретом. Но Порта несомненно об этом информирована, я уверен» [49].

Центральный Дерсим смог отстоять свою независимость ценой жизни тысяч мирных жителей и храбрых воинов — курдов и армян. В районах, захваченных турецкими войсками, после их ухода оставались одни лишь руины.

Борьба дерсимцев против турецкого владычества носила массовый характер, так как в этой борьбе участвовало все население от мала до велика — мужчины и женщины, представители разных классов и разных народов, которые сражались с отчаянной храбростью [50].

Примечания

1. Дерсимские курды (письмо из Трапезунда) // Зап. Имп. Русского геогр. о-ва. СПб., 1863. Кн. 1: Географическая летопись. С. 6. (Далее: Дерсимские курды.)

2. В состав горных цепей Дерсима входят высокие горы: Шейтан, Кечмер, Кызыл-Килиса, Силпул, Пагур, Мерджан, Мал, Сел, Тужик-папа, Куру-папа и Мндзур (см.: Անդրանիկ, Տէրսիմ. Ճանապարհորդութիւն և տեղագրութիւն. Թիֆլիս, 1901. էջ 111).

3. Дерсимские курды. С. 5—6.

4. *Cuinet Vital.* La Turquie d'Asie. Geographie, administrative, statistique descriptive et raisonne de chaque province de l'Asie Mineure. Paris, 1892. Vol II. S. 384.

5. Дерсимские курды. С. 7.

6. *Малома Я. Д.* Описание Эрзерумского вилайета. СПб., 1874. С. 5.

7. К секте Али-иллахи принадлежат не только курды Дерсима, но и часть персидских курдов, живущих в районе Сердешт-Бана. В Персидском Курдистане последователями этой секты являются два больших племени: гураны и келхоры. (См.: *В-ий.* Социально-политическая роль сектантства и дервишизма в Курдистане // Антирелигиозник. 1931. № 12. С. 77).

8. *Cuinet Vital.* Op. cit. S. 396.

9. *Линч Х. Ф. Б.* Армения. Т. II. Тифлис, 1910. С. 538.

10. Некоторые сведения о турецких курдах-кызылбашах (Из путевых заметок французского вице-консула в г. Эрзеруме г-на Гренара составил П. И. Аверьянов) // Изв. штаба Кавказского военного округа. № 19. С. 47. (Далее: Некоторые сведения...)

11. Себеос, армянский историк VII в., упоминает, что эти делмики жили в Деластане, у Тегерана. Затем о делмиках тот же самый автор вспоминает в связи с одним восстанием курдов против арабских насилий (Սեբեոս,Պատմութիւն Սեբեոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլն. 1911. էջ 95, 239—240). Другой армянский источник (Товма Арцруни) упоминает о «делмуках, которые жили в районах Агбак и Андзав». (Թովմա Արծրունի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց. Թիֆլիս, 1917. էջ 492).

12. Ալպոյաջյան, Պատմական Հայաստանի սահմանները. Կահիրե. 1957. էջ 459).

13. Там же.

14. Племена, указанные далее, играли менее важную роль.

15. Անդրանիկ, Տէրսիմ. էջ 156—157.

16. *Малома Я. Д.* Указ. соч. С. 7—8. Малома приводит небезынтересный список племен Дерсима, обитающих в казах Оваджик, Мазгерт, Кемах, Хозат, который он заимствовал от одного офицера, долго жившего в Дерсиме. Приводим его, придерживаясь орфографии источника: гурешанли, ареллы, хейдарани, шейх-Мухаммедли, миланли, юсуфанли, херанли, хормекли, килиджан, шейх-асланли, топпузли-ашагли, чарикли, балабанли, ашуранли, сесанли, лоланли, кемаили, гюлябин-ашаги, кемсорлю (см.: *Малома Я. Д.* Указ. соч. С. 16).

17. *Линч Х. Ф. Б.* Указ. соч. С. 539.

18. Дерсимские курды. С. 8.

19. *Малома Я. Д.* Указ. соч.; *Тротгер Г.* Малоазиатские курды // Изв. Кавказского отдела Имп. Русского геогр. о-ва. Т. VII (1882). Անդրանիկ, Տէրսիմ, «Արարատ». 1896. Փետրվար. էջ185; *Линч Х. Ф. Б.* Указ. соч.

20. Некоторые сведения... С. 48.

21. Անդրանիկ, Տէրսիմ. էջ 185.

22. Мушира Рашид-пашу нельзя путать с известным Мухаммедом Рашид-пашой, который в 30-х гг. прошлого столетия предал огню и мечу курдские районы Бохтана, Джезире, Хакяри и др.

23. Дерсимские курды. С. 9.

24. Там же.

25. Գ. Ա. Երևանյան,Պատմություն Չարսանճագի Հայոց. Պեյրութ, 1956. էջ 89.

26. *Малома Я. Д.* Указ. соч. С. 28.

27. *Аверьянов П. И.* Курды в войнах России с Турцией и Персией в течение XIX столетия. Тифлис, 1900. Прил. 22. С. 71 (далее: Аверьянов).

28. АВПР, ф. Главный архив, У-$А_2$, д. 1076, л. 4.

29. *Аверьянов П. И.* Указ. соч. Прил. 23. С. 75.

30. АВПР, ф. Главный архив, У-$А_2$, д. 1085, л. 5.

31. Киса в тот период равнялась 100 000 курушей (см.: Անդրանիկ, Տէրսիմ. էջ 55).

32. *Аверьянов П. И.* Указ. соч. Прил. 22. С. 72.

33. АВПР, ф. Главный архив, У-$А_2$, д. 1085, л. 24.
34. Его местопребыванием были Киршанли или Беюк-Кей.
35. *Аверьянов П. И.* Указ. соч. Прил. 23. С. 80.
36. Там же. С. 84.
37. Там же. С. 163.
38. Անդրանիկ, Տէրսիմ. էջ 185.
39. Գ. Ա. Երևանյան, Պատմություն Չարսանճագի Հայոց. էջ 89.
40. АВПР, ф. Посольство в Константинополе, д. 7608, л. 8.
41. Վ. Մեքիքսեթյան, Զեյթունի հերոսամարտերը. Երևան, 1960. էջ 87.
42. Свод корреспонденции английской газеты «Daily News». Т. 1. СПб., 1878. С. 357—358.
43. Further correspondence respecting the Affairs of Turkey. № 54 (1878). P. 278.
44. Further correspondence... P. 87.
45. В народе об этом сражении сохранилось много песен.
46. Անդրանիկ. Տէրսիմ. էջ 222 .
47. Further correspondence... P. 86.
48. Ibid. P. 86.
49. Ibid. P. 162.
50. *Millingen F.* Wild life among the Koords. London, 1870. P. 150.

З. Джандосова

ШАХ ЗАМАН — ПОСЛЕДНИЙ ИМПЕРАТОР АФГАНИСТАНА

Летом 1809 г. английскому посланнику ко двору афганского шаха Шуджа ул-Мулка, сэру Монстюарту Эльфинстону, довелось встретиться в Равалпинди с человеком, равно познавшим блеск настоящего величия и боль настоящего поражения, последним из трех великих императоров династии Дуррани — Шах Заманом. «Он был в простом платье, — писал впоследствии Эльфинстон, — в белого цвета халате, отделанном персидской парчой, и в черном шалевом тюрбане; при этом вид у него был вполне королевский. Когда я его увидел, ему было около сорока. У него были тонкие черты лица, изящный облик. Голосом и манерами он сильно напоминал шаха Шуджа; но был выше ростом, менее кругл и более красив на лицо, с более солидной бородою. Конечно, его внешность была внешностью слепца; но хотя глаза его были полностью изувечены, они сохранили свой черный цвет в той мере, чтобы придавать живость выражению его лица; и он всегда поворачивал их в сторону своего собеседника. Впрочем, на лице его лежала некая печать уныния и меланхолии...» [Elphinstone, vol. 1, p. 104].

А всего шестнадцать лет назад двадцатипятилетний царевич Шах Заман (после воцарения два эти имени поменяются местами; также его называли Мухаммад Заман или Заман-мирза) мчался не переводя дыхания в сторону Джелалабада из Кабула, владетелем которого, по распоряжению царственного отца, являлся в последнее время. В пути он загнал двух коней, чтобы успеть повидать умирающего отца, известие о болезни которого застало его врасплох. Когда же отец и сын встретились в местечке Чахар Баг, как пишет автор «Тарих-и Султани» Султан Мухаммад-хан, «Тимур-шах с огромной нежностью // принял его в объятия сострадания и милостиво пожаловал ему одну из своих лучших скаковых лошадей с золотой упряжью» [ТС, с. 160—161]. После этого они вместе двинулись в сторону Кабула, где седьмого шавваля 1207 г. (19 мая 1793 г.) Тимур-шах скончался.

Причина спешки принца Замана заключалась не только в желании последний раз обнять благоволившего к нему родителя, но и в чрезвычайно сложной ситуации, сложившейся в Дурранийской династии с вопросом о престолонаследии. После смерти Тимур-шаха сразу

несколько его сыновей, назначенных в свое время правителями (наместниками) отдельных провинций империи, заявили о своих претензиях на трон. В семье как династии не было ровным счетом никакого согласия. Ревность и соперничество отпрысков полигамного брака («Тарих-и Султани» и вслед за ней «Сирадж ат-таварих» приводят имена двадцати четырех *шахзада*, а Азизуддин Вакили Фуфалзайи — тридцати четырех царевичей [ТШД, т. 1, с. 34]) имели столь глубокие корни и так дышали ненавистью, что скоро стала очевидной вся безнадежность какого-либо согласия или мирного урегулирования среди них. Четверо из сыновей Тимур-шаха выдвинулись как активные и наиболее явные кандидаты на трон. Старший сын — «Принц Кандагарский», шахзада Хумайун, наместник Кандагара (столицы его великого деда Ахмад-шаха), — чьей матерью была дочь одного из Садозайских [1] *сардаров* [2], в начале царствования Тимур-шаха, вступившего на престол в 1773 г., рассматривался как наследник престола и в то время из всех царевичей пользовался наибольшим почетом. За ним стояло право первородства и поддержка части кандагарского населения. Второй сын — «Принц Гератский», шахзада Султан Махмуд, будущий Махмуд-шах, бывший владетелем Герата, где он жил вместе со своим единоутробным братом Фирузуддином, — вероятно, рассчитывал на поддержку Баракзаев [3], соплеменников своей матери. Шахзада Аббас, сын дочери Шах Пасандхана Исхакзая и племянник Мадад-хана Исхакзая [4], последние годы жизни отца провел в качестве наместника Пешавара (= «Принц Пешаварский»). Его претензии на престол поддерживались почти всеми младшими царевичами, за исключением юного Шуджа ул-Мулка (ему в 1793 г. было не более 11 лет), болевшего за своего родного брата (اعیانی برادر) — «Принца Кабульского», Шах Замана (их мать была юсуфзайкой) [5].

Возможно, Заман был *четвертым* по старшинству среди сыновей (после Хумайуна, Махмуда и «ушедшего в безвестности» Ахмада: такова его позиция в списке «Тарих-и Султани», повторенном «Сирадж ат-таварих». При этом в тексте «Тарих-и Султани» Заман назван «*третьим* сыном»: (شهزاده زمان پسرسیم خود را...بسیار دوست داشتمی) [ТС, с. 160; СТ, с. 44]. В наиболее пространном списке А. Вакили Фуфалзайи, где царевичи сгруппированы по принципу «единоутробности», Заман *седьмой* — после Аббаса, но раньше Ахмада [ТШД, т. 1, с. 34]. В. А. Ромодин и П. Сайкс в своих обобщающих трудах по истории Афганистана называют его *пятым* сыном второго дурранийского падишаха [Ромодин, с. 143; Sykes, p. 371]). Как бы то ни было, будучи лишь одним из совершеннолетних принцев, он стал падишахом. Как это произошло?

Историки расходятся в вопросе о том, был ли Шах Заман назначен престолонаследником самим Тимур-шахом. М. Эльфинстон писал: «К моменту кончины Тимур-шаха в отношении престолонаследия ничего не было устроено. Сам он имени наследника не назвал» [Elphinstone, vol. 2, p. 307]. Этого же мнения придерживается С. К. Риштия [Риштия, с. 33]. П. Сайкс говорит о всеобщем «диком волнении» (wild excitement) по поводу того, кто из многочисленных сыновей покойного шаха будет избран на царство [Sykes, p. 370]. А. А. Кухзад особо отмечает, что в отличие от Тимур-шаха, не оста-

вившего имени наследника престола, эмир Дост Мухаммад-хан, имевший столь же великое число сыновей, был озабочен этим вопросом и дважды объявлял имя наследника [Kohzad, p. 173].

Однако существует и иная точка зрения. Приведенная выше цитата из «Тарих-и Султани» заканчивается следующими словами: «...[а шахзада Замана, своего третьего сына, которого очень любил], он поставил в Кабуле как наследника престола (بولیعهدی)». Автору «Тарих-и Султани» вторит Файз Мухаммад: «Принц Заман, наследник престола (ولیعهد), проживал в стольном граде Кабуле...» [СТ, с. 44]. Азизуддин В. Фуфалзайи считает «мудрое избрание» принца Шах Замана престолонаследником (*вали'ахд*) одним из наиболее положительных деяний Тимур-шаха и посвящает целую главу своего труда рассмотрению этого вопроса. Он пишет: «*Вали'ахд* — лицо, которое падишах еще при жизни, своей собственной волей, назначает своим преемником. Престолонаследником избирается один из старших по возрасту и наиболее выдающихся царевичей, пользующийся доверием шаха». И далее: «Тимур-шах... вознамерился обязательно избрать наследником престола и своим преемником такого из своих деятельных и энергичных сыновей, кто со всех точек зрения был бы достоин стать государем. Из 34 сыновей он выбрал шахзада Шах Замана, унаследовавшего нрав и характер как великого Ахмад-шаха, так и самого Тимур-шаха, для того, чтобы он защитил честь (ناموس) афганского государства» [ТШД, т. 1, с. 262]. По выражению Азизуддина В. Фуфалзайи, к концу царствования Тимур-шаха стало ясно, что «из царевича Шах Замана вырастает один из наиболее выдающихся талантов династии Ахмад-шаха» [Там же].

«Тарих-и Султани», а затем и «Сирадж ат-таварих» подкрепляют идею избранничества Шах Замана легендой о том, как смертельно больной Тимур-шах рассказывает склонившимся у его изголовья принцу Заману и кази Файзулле приснившийся ему сон: «Я видел, как некто, подойдя, снял царский убор и императорский венец с моей головы и возложил (گذاشتند) на голову Заман-шаха» [ТС, с. 161]. «Сирадж ат-таварих»: «Подошли несколько человек, сняли царскую корону с моего темени и возложили на голову того из моих сыновей, который здесь присутствует» [СТ, с. 44]. Несоответствие единственного числа подлежащего и множественного числа сказуемого в вышеприведенной фразе из своего источника автор «Сирадж ат-таварих» корректирует разъяснением «Подошли несколько человек...» не случайно. Тем самым он дает понять, что Тимур-шаху «посоветовали» остановить выбор на самом способном и энергичном из сыновей. Имена этих «советчиков» (а в случае если наследник объявлен не был, имена тех, кто организовал избрание Замана падишахом) известны. Они перечисляются в самом начале 15 главы «Тарих-и Султани», посвященной правлению Шах Замана, и в начале соответствующей главы «Сирадж ат-таварих»: кази Файзулла-хан Даулатшахи, сардар Паинда-хан Баракзай, имеющий *лакаб* Сарафраз-хан [6], Нур Мухаммад Амин ул-Мулк Бабури [7], мулла Абдулгафар-хан Джадид-ул-ислам, Фатхулла-хан Садозай Мултани, Ахтар Мухаммад-хан Нурзай, Амир Аслан-хан Джаваншир и Джафар-хан Кызылбаш («Тарих-и Султани»: «Джафар-хан-и Парси», то есть «перс») [8].

По сообщению «Сирадж ат-таварих», названные эмиры, среди которых мы видим и паштунских вождей, и религиозных авторитетов, и лидеров персоязычного населения Кабула, первоначально скрыли факт смерти шаха и пригласили в кабульскую цитадель Бала Хисар якобы от его имени «придворных вельмож и военных командиров». Затем, заручившись их согласием (Файз Мухаммад пока не пишет, согласием на *что*), они похоронили шаха и провели поминки с участием царевичей. После этого они «обратились ко всем царевичам с вопросом о султанате» и несколько туманно заявили: «Вопрос царствования связан с наличием одной персоны и обусловлен тем, чтобы эта персона была принята всеми высокочтимыми — то есть как вами, так и эмирами. Так что изберите и предпочтите того из шахзада, кто справится с важнейшим делом управления государством». (При этом они подразумевали Шах Замана, что было очевидно для них, но не для принцев.) Разумеется, каждый из царевичей, «кто чувствовал себя достаточно сильным», выступил с претензией на трон. После долгих дискуссий мнение братьев склонилось в пользу принца Аббаса. Все братья, за исключением уехавшего домой Замана, отправились во дворец Аббаса, «чтобы провозгласить его султаном». Сочтя момент благоприятным, эмиры заперли ворота дворца Аббаса, где оказались все царевичи, и приставили к ним охрану в лице джаваншрцев — подданных Амир Аслан-хана. «Сами же пошли к шахзада Заману... и возвели его на царствование» [СТ, с. 45]. В конце главы Файз Мухаммад отмечает «драгоценные старания сардара Паинда-хана, потраченные ради его [Шах Замана] царствования и возведения его на престол» [Там же] [9].

Особая роль в этом деле Паинда-хана — первого министра государства и лидера влиятельного клана Баракзаев — подчеркивается многими затрагивавшими вопрос историками. П. Сайкс пишет: «Паинда-хан благоволил к Заман-мирзе... и убедил в правильности своих взглядов многих других вождей, а также лидеров кызылбашей» [Sykes, p. 371]. А. А. Кухзад: «Мало кто сомневался в том, что из сыновей Тимур-шаха Заман-шах был наиболее компетентным, чтобы управлять страной своих отцов. Это прекрасно понимали мудрые и опытные люди, такие как сардар Паинда-хан, кази Файзулла-хан, мулла Абдулгафар-хан... (любопытно, что из числа известных по «Тарих-и Султани» и «Сирадж ат-таварих» имен А. А. Кухзад выбрал эти три — имена Паинда-хана и двух религиозных деятелей. — *З. Д.*). Они заранее... подготовили народ к тому, что Заман-шах займет трон своего отца. Более того, эти господа обеспечили изоляцию братьев Заман-шаха» [Kohzad, p. 9]. С. К. Риштия: «Паинда-хан, найдя его во всех отношениях самым достойным для роли государя, счел своим долгом его поддерживать. Благодаря усилиям Паинда-хана Заман-шах вступил на трон» [Риштия, с. 34]. (Один из необычных вариантов событий предлагал М. Эльфинстон, по сведениям которого, интрига, приведшая Шах Замана на престол, была затеяна «любимой королевой», фавориткой Тимур-шаха (матерью Замана?), а уж она уговорила Сарафраз-хана действовать по ее плану и с его помощью обеспечила согласие дурранийских ханов [Elphinstone, p. 308].)

Поддержка Паинда-хана стала более очевидной в дальнейшем, когда Шах Заману пришлось вести войну со старшими братьями — Хумайуном и Махмудом, — не пожелавшими смириться со своим положением. Что касается младших братьев, то все они рано или поздно согласились признать Замана султаном (по словам П. Сайкса, «после пяти дней голодного режима» [Sykes, p. 370]) и были перевезены в Бала Хисар в «нормальные условия» домашнего ареста. Лишь шахзада Шуджа ул-Мулку, единоутробному брату государя, было предписано находиться при нем неотлучно и сопровождать его во всех походах [СТ, с. 45]. Что касается принца Хумайуна, то он прислал шаху послание с категорическим отказом «опоясать талию послушания кушаком подчинения», аргументируя своим старшинством по возрасту и тем, что «Кандагарский вилайат был вверен ему его венценосным отцом» [ТС, с. 161] [10]. В «Зиб-и тарихха», являющемся источником, происходящим из лагеря «Принца Кандагарского», претензия Хумайуна на престол («Мой великий отец еще при жизни своей назначил меня своим исполнителем воли и опекуном братьев, сделал меня наместником могущественного государства. Теперь наследство отца достается мне») отчасти подкрепляется поддержкой дурраниев, которые «сошлись, словно муравьи и саранча», и заявили: «Мы жертвуем на стезе преданности свою дорогую жизнь кибле мира» (то есть Хумайуну) [ЗТ, с. 57—58]. Вероятно, Хумайун отдавал себе отчет в том, что не может, в силу своей непопулярности за пределами Кандагара, а также в силу вероятного «вероломства дурраниев» (ср. в [ЗТ, с. 59]: «К вашим речам с обещанием верности нет доверия») быть государем всей империи, и рассматривал вариант отделения «вверенной ему провинции» (что произошло после казни Фатх-хана в 1818 г. [11]). Однако и Шах Заман был настроен очень решительно. Он считал себя императором, шахиншахом, наследником своего великого деда и не допускал даже мысли о развале или дроблении государства. Поэтому письмо Хумайуна возмутило его, и он немедленно выступил в сторону Кандагара с большим войском. Благодаря тому, что передовые части шахского войска находились под командованием сардара Паинда-хана, неподалеку от Калати-Гильзай именно он первым встретился с командующим авангарда противника мирахуром Мехр Али-ханом [12] и сумел «наставить его на путь подчинения Его Величеству Шах Заману» (чем подтвердил опасения Хумайуна). Принцу Хумайуну пришлось оставить Кандагар и бежать в Белуджистан к Насир-хану Балучу. Если следовать «Сирадж ат-таварих», то Кандагар был занят Шах Заманом без единой капли крови [СТ, с. 46]. Заступничество Насир-хана [13] увело шаха от мысли о преследовании Хумайуна, и он направился к Герату, чтобы увериться в лояльности другого старшего брата — Махмуда [14].

Как пишет С. К. Риштия, в знак признательности за трон и взятие Кандагара Паинда-хан был пожалован титулом сардара других племен, кроме дуррани и гильзаев, и получил «неслыханное по тому времени жалованье — 80 тыс. рупий в год» [Риштия, с. 34].

Из Кандагара Заман пошел в Герат, но в пути, как пишет Султан Мухаммад-хан, получил от Махмуда послание с выражением покорности и признанием сюзеренитета (متضمن بر اطاعت و انقياد) и вер-

нулся в Кабул (а оттуда в декабре 1793 г. — в Пешавар), «из чувства жалости» (نظر بر حوصله رحم) оставив Герат Махмуду [ТС, с. 162]. «Сирадж аттаварих» дает такое объяснение внезапной лояльности Махмуда: этот шахзада сначала «твердо решил защищаться», то есть воевать с Шах Заманом, и пошел с войском навстречу брату, однако, уже находясь в пути, узнал о том, что оставленный им комендантом Герата Калидж-хан Теймури [15], изменив ему, вступил в переговоры с шахом. И хотя, вернувшись в Герат, принц Махмуд одолел Калидж-хана и вынудил его бежать, момент был упущен, и собственные силы показались Махмуду явно недостаточными после потери отрядов Калидж-хана. Кроме того, Файз Мухаммад пишет, что Махмуд не только отправил царственному брату послание в самоуничижительных выражениях, но и лично присоединился к нему в селении Кушки Нахуд; и при личном свидании Заман оставил Герат Махмуду «из братского сочувствия и согласно обычаю, принятому среди кровных родственников» (و طریقه ذوی الارحامی ترحم برادری)[16] [СТ, с. 46—47].

Между тем Насир-хан Балуч скончался (весной 1774), и княжеский трон в Калате стал предметом раздора (помимо сына Насир-хана Махмуд-хана претендентом оказался племянник покойного хана). Узурпировавший трон племянник, как доносили осведомители из Белуджистана, начал подстрекать укрывшегося среди белуджей шахзада Хумайуна словами: «Престол султаната [по праву] твой! Так что сплоти дурранийские племена и предприми захват Кандагара!» При известии об этом Шах Заман немедленно отправил в Белуджистан Хафиз Шер Мухаммад-хана Ашраф ул-Вузара [17] с «отборным войском». При этом он приказал Ашраф ул-Вузара привезти принца ко двору (в зимнюю резиденцию шаха в Пешаваре), «любым способом убедив того в собственной безопасности». Тому это вполне удалось, и он выехал в обратный путь вместе с «утешенным, обласканным и успокоенным» царевичем [СТ, с. 47]. Вероятнее всего, Шах Заман не строил коварных планов в отношении старшего брата, подтверждением чему является вышеописанное прощение Махмуда; если не правление каким-либо уделом, то, по крайней мере, мирная жизнь при дворе были ему обеспечены. Но гонимый честолюбием Хумайун с этого момента стал совершать поступки, чреватые разжиганием братоубийственной войны. В пути Ашраф ул-Вузара и шахзада Хумайуна сопровождал некий сейид Худадад-хан Фушенджи [18]. Тайком от Шер Мухаммад-хана сейид Худадад-хан предложил Хумайуну свергнуть Шах Замана, прося за свое содействие пост первого министра. (Согласно «Зиб-и тарихха», Хумайун заранее был предупрежден, что сейид Худадад является его сторонником [ЗТ, с. 105].) Хумайун согласился. Узнав об этом, Ашраф ул-Вузара тут же списался с Шах Заманом и, под благовидным предлогом покинув заговорщиков, поспешил в Пешавар. А те двое, «прежде лишь грезившие о чаше с вином своего желания, теперь ощутили его вкус во рту», созвали окрестный народ, собрали кое-какое войско [19] и «обратили лицо враждебности в сторону Кандагара» [СТ, с. 47]. Решительные действия опять пришлось предпринимать Паинда-хану (он находился тогда в Кандагаре, вместе с Абдулла-ханом Нурзаем, Каду-ханом Баракзаем и Яр Мухаммад-ханом Садозаем, при семилетнем наместнике, старшем

сыне Шах Замана принце Кайсаре). При этом, как считает автор «Тарих-и Султани», Паинда-хан руководствовался следующими соображениями: «Отец мой душой и сердцем стоял за царствование Ахмад-шаха и Тимур-шаха. Я тоже должен, следуя стопами отца, порадеть за царствие Шах Замана» [ТС, с. 163]. Паинда-хан взял с собой принца Кайсара и, дав бой войску Хумайуна, нанес ему поражение. Но тут, согласно «Тарих-и Султани», произошло следующее: в угаре победы, преследуя отступающих и грабя обоз, забыли о маленьком Кайсаре. Хумайун, увидев, что племянник его брошен в одиночестве, подскакал и, собственноручно нанеся ему тяжелую рану, схватил его. Происшедшее резко изменило исход битвы: воины Паинда-хана отступили, сам он с группой сардаров направился в Пешавар, а Хумайун вступил в Кандагар [ТС, с. 164].

«Сирадж ат-таварих» добавляет к этому бесхитростному рассказу важные психологические подробности. Во-первых, окружавшие Кайсара люди не решились не то что поднять руку на старшего внука Ахмад-шаха, но даже как-либо воспрепятствовать ему, и попросту разбежались. Во-вторых, «жестокосердный и безжалостный» Хумайун был *пристыжен* своим сыном Ахмадом, который, «с глазами, полными слез», якобы воскликнул: «Ранить маленького ребенка, Вашего родного племянника, почти что Вашего сына! Это так бесчеловечно и стыдно!» Хумайун *оправдался* тем, что был во власти гнева, спешился, взял малыша на руки, поцеловал его и препоручил хирургу, чтобы тот «смазал его раны целебной мазью» [СТ, с. 48].

Хумайуну удалось, как он полагал, заручиться поддержкой сильного предводителя нурзаев Ахмад-хана, имевшего славу отличного воина [20]. Поэтому, когда Шах Заман начал против него марш из Кабула во главе мощной армии, Хумайун поставил Ахмад-хана Нурзая командующим авангардом. Ахмад-хан, как и следовало ожидать, тут же перешел на сторону войск, возглавляемых сардаром Паинда-ханом, а Хумайун и немногие преданные ему люди бежали, на этот раз к принцу Махмуду в Герат. Шах Заман потребовал от Махмуда выслать Хумайуна, и хотя тот попросил освободить его от выполнения этого требования, Хумайун не стал дожидаться грозного явления Замана и вновь бежал в Белуджистан, а оттуда в Мултан (впоследствии он был схвачен хакимом Леяха Мухаммад-ханом, ослеплен, по приказу шаха, его пишхедматом Хасан-ханом Кызылбашем и доставлен в Бала Хисар) [СТ, с. 49] [21]. Шах Заман оставил Кайсара в Кандагаре, а сам вернулся в Кабул, чтобы отправиться далее на восток — в Индию.

В своих рассуждениях о политике Шах Замана, о его достижениях и ошибках исследователи этого периода афганской истории, как правило, не обходят молчанием его настойчивое стремление повторить путь деда и утвердить афганское господство в Индии. Г. Беллью: «Он намеревался воскресить быстро вянущую славу Дуррани обращением к богатым сокровищницам Индии...» [Bellew, p. 30]. П. Сайкс: «Заман-шах не мог удержаться от того, чтобы зря тратить силы на попытки посоперничать с дедом по части завоеваний в Индии» [Sykes, p. 373]. С. К. Риштия: «...у Заман-шаха были грандиозные планы: он хотел воссоздать империю Ахмад-шаха Дуррани...» [Риштия, с. 35]. А. А. Кух-

зад: «Он был так вовлечен в этот проект, что не мог думать ни о чем, кроме этой идеи. Если возникало что-нибудь, уводящее его в сторону от этого проекта, он всегда жертвовал этим ради того, что составляло смысл его жизни. Не проходило и года, чтобы он не думал и не планировал, как бы ему продвинуться как можно далее на восток от Лахора» [Kohzad, p. 4].

По М. Эльфинстону, Заман-шах намеревался совершить поход в Индию (имея в виду Лахор и «как можно далее на восток») еще в 1793 г., когда он в первый раз прибыл в зимнюю резиденцию в Пешаваре, но отказался от этих планов в связи с описанным выше мятежом шахзада Хумайуна. Тем не менее ему удалось тогда навести относительный порядок в Кашмире, наиболее доходной провинции империи, и в Синде, который он посетил лично, заставив местных *миров* выплатить ему два миллиона четыреста тысяч рупий в качестве дани [Elphinstone, p. 310].

В конце 1795 г. Шах Заман впервые вторгся в Пенджаб — некогда неотъемлемую часть Дурранийской империи, которая стала выходить из повиновения уже при Тимур-шахе и где теперь «сикхи раздули пожар мятежа и стали проявлять непослушание» [СТ, с. 49].

До этого времени царствование Шах Замана продвигалось весьма успешно. Уже казалось, что никто более не претендует на престол; власть шаха распространилась на всей территории, доставшейся в наследство от отца. «Король был активен и предприимчив, — писал современник, — а его возможности казались достаточными для того... чтобы избежать ошибок отцовского правления и поправить дела Дурранн...» [Elphinstone, p. 311]. Легкий на подъем, энергичный, воинственный, полный сил и планов, Заман казался прямой противоположностью своего отца — чревоугодника и сластолюбца. И в самой стране, и за ее пределами имя Шах Замана пользовалось доброй славой. Азизуддин В. Фуфалзайи приводит такие принятые при дворе титулы Заман-шаха, как «Император эпохи» (شاهنشاه زمان), «Знаменосец ислама» (دار اسلام–علمبر), «Ахмад-шах Второй» (احمدشاه ثانی), «Величайший из справедливейших» (اعظم الاعدلین) и даже «Наполеон Востока» (ناپلیون مشرق), и замечает: «Заман-шах подтвердил, что избрание его престолонаследником действительно пошло на пользу этой стране и поддержало ее престиж. Заман-шах продемонстрировал в глазах истории высокие достоинства и самоотверженность», «единственный среди сыновей Тимур-шаха показал себя как патриот, защитник ислама, борец за свободу» [ТШД, т. 1, с. 293]. Воинственные намерения Заман-шаха, к тому же получавшего послания с просьбой о помощи от мусульманских правителей Северной Индии[22], сами слухи о готовящемся афганском вторжении в Индию «так встревожили Совет директоров Ост-Индской Компании, чьи владения и власть к тому времени приблизились к Дели... что они тотчас снарядили миссию ко двору Каджаров... дабы использовать персидского монарха как противовес грозным планам Афганца» [Bellew, p. 31]. Вскоре это дало свой результат.

Пока же армия Шах Замана по понтонному мосту форсировала Инд в Аттоке и за три перехода достигла Хасанбдала. Оттуда шах отправил Ахмад-хана Шаханчибаши Баракзая с семитысячным войском

сначала в Рутас, а затем в Дуаба — междуречье рек Джелам и Чинаб. Пока Шах Заман охотился в Рутасе, его командиры вошли в столкновение с сикхами. После каждого успеха афганцев в череде мелких стычек сикхи вновь собирали войско и продолжали сопротивляться. В решающей битве под Гуджратом «из-за слабости дурранийского войска» и несогласованных действий командиров афганцы отступили, впрочем, «не складывая оружия и не оставляя врагу трофеев» [СТ, с. 49]. В начале 1796 г. Шах Заман, вновь разрываемый необходимостью сражения на два фронта, срочно вернулся в Пешавар в связи с известиями о мятеже шахзада Махмуда и вторжении в Западный Хорасан Ага Мохаммад-шаха Каджара (последние Афшары, правившие в Мешхеде, — Шахрох и Надир-мирза, его сын, — формально признавали сюзеренитет Заман-шаха). После занятия Каджаром Мешхеда Шахрох был казнен, а принцы бежали в Гарт. «Это вызвало и негодование, и тревогу Шах Замана. Поначалу казалось, что эти чувства возымеют действие: он вернулся в Кабул, готовый к войне» [Elphinstone, p. 315].

Но воевать пришлось не с персами, а с родным братом. Шахзада Махмуд пошел со стороны Герата на Кандагар с «сильным войском». Быстрым маршем одолев путь от Кабула до Кандагара, Шах Заман без остановки двинулся ему навстречу. Передовые части (со стороны Махмуда — Мухаммад Азим-хан Алькозай, со стороны шаха — Мехр Али-хан) столкнулись в местности Хакрез. В ходе жаркой схватки части, преданные Махмуду, обратили шахский авангард в бегство и захватили брошенную при отступлении артиллерию. Подойдя с тыла и увидев такое положение дел, Шах Заман «снял с головы украшенный изумрудами тюрбан с четырьмя султанами, надел простую шапку и, обратив руки мольбы ко дворцу Всевышнего, помолился о победе». Встревоженные тем, что шах, не дай бог, решил бежать, люди свиты осведомились о причине переодевания. Тот ответил: «Это нужно для того, чтобы враг не узнал меня. Не падайте духом, смелее идите в бой!» [СТ, с. 51]. На призыв шаха откликнулись ишикагаси Наваб-хан Алькозай и командиры гуламов-калмаков [23] — Таваккул-хан и Кашан-хан. Их отряды опрокинули воинов Мухаммад Азим-хана, а сам он бежал. Махмуд вернулся в Герат. Местные ханы и сардары заняли двойственную позицию, присягнув сначала Шах Заману, а потом, после его отъезда, — принцу Махмуду. Несмотря на это, Махмуд побоялся играть с огнем и «попросил свою уважаемую родительницу поехать ко двору облеченного властью шаха и отвезти его полное смирения прошение о помиловании» (следует учесть, что мать Махмуда была не только вдовой Тимур-шаха, но и сестрой сардара Паинда-хана). Привезя Махмуду прощение, мать сказала ему: «Будь доволен той милостью, которую оказал тебе шах, и довольствуйся этим. Не гневи Бога и слушайся шаха!» [Там же]. На какое-то время Махмуд успокоился.

Но Шах Замана по-прежнему тревожила ситуация в Хорасане. С одной стороны, ему хотелось бы видеть в Мешхеде своих вассалов. С другой стороны, он понимал, что на поддержку Каджара, вероятно, рассчитывает Махмуд. Имея стотысячное войско, Заман пустил слух о том, что «поднял знамена усмирения Ага Мохаммад-хана» и намерен идти войной на Иран [СТ, с. 52]. Согласно афганскому источнику, эта

мера вынудила Ага Мохаммад-хана прислать в Кандагар посла — Мохаммад Хосейн-хана Карагезлу Хамадани — с подарками и письмом, содержащим заверения в союзнических чувствах. В присутствии иранского посла Шах Заман принял парад войск и артиллерии, надеясь, что тот потом расскажет Шаху Каджару «о могуществе и великолепии афганцев» [Там же]. Ответное посольство Каду-хана Баракзая отвезло в Тегеран необходимые союзнические заверения.

Теперь, полагал Шах Заман, когда в западных областях государства наведен порядок (он и не думал всерьез драться за Хорасан), можно вновь заняться осуществлением любимого проекта — Большого Индийского Похода. «Государственные мужи, — пишет Файз Мухаммад, возможно имея в виду и сардара Паинда-хана, — не одобряли решение о походе в Индию, пока шахзада Махмуд продолжает сеять смуту». Но Заман надеялся, что после уговоров матери Махмуд не осмелится вновь «вступить на путь противоречия» [СТ, с. 52]. Поход в Пенджаб представлялся более необходимым и потому, что сикхские раджи отказывались платить налоги в афганскую казну и вели себя как независимые правители. Угроза полного отделения Пенджаба от империи волновала внука Ахмад-шаха больше, чем занятие Каджаром Мешхеда. В декабре 1796 г. двадцатитысячный авангард под командованием верного Шер Мухаммад-хана Мухтар ад-Даула выступил из Пешавара с заданием следовать на расстоянии 12 курухов[24] впереди основных частей (всего в кампании участвовало, по разным данным, от тридцати до восьмидесяти тысяч воинов Замана. Последняя цифра, очевидно, включает в себя обозную прислугу [Ганковский, с. 144]) и условием, по возможности, не причинять вреда нивам и пашням. Войско прошло через Атток (перейдя Инд по понтонному мосту), Хасанабдал, Равалпинди, Рутас и форсировало Джелам и Чинаб. Затем Шер Мухаммад-хан совершил марш до Лахора, остановившись в трех курухах от главного города сикхов, на правом берегу Рави. «При виде шахской армии сикхи осознали исходящую от нее угрозу, освободили от своего присутствия дворец Кали и всю область... бежали и укрылись в лесах...» [СТ, с. 52]. Мухтар ад-Даула вошел в город и приказал празднично декорировать его для встречи шаха. 1 раджаба 1211 г. (31 декабря 1796 г.) Шах Заман торжественно вступил в столицу Пенджаба. Хотя жители города не особенно ликовали по этому поводу, Шах Заман не стал их наказывать, «поскольку подобное наказание противоречит науке управления государством», но приказал собрать с них налог — джизью (не будучи в состоянии уплатить налог, несколько индусов покончили с собой). Воины Шер Мухаммад-хана, а также собственные отряды мусульман-помещиков этой провинции сдерживали в окрестностях города нападения партизанских групп сикхов (отрубленные головы мятежников посылались шаху), но всеобщего мародерского разграбления провинции шах не допустил [Там же]. Получив в это время известия об очередном демарше со стороны Махмуда (собравшего к тому времени с помощью Ата Мухаммад-хана Алькозая тридцатитысячную армию, в основном из хорасанцев, и готового штурмовать Кандагар), Шах Заман не решился идти на Амритсар — священный город сикхов (по сведениям автора «Тарих-и Султани», речь шла о походе на Дели [ТС, с. 165]), но и не

ушел сразу из Лахора в ожидании новых вестей с запада. «Сикхи между тем решили, что он прекратил их убивать и грабить по собственной слабости», и собрали несколько тысяч человек в одной из крепостей к западу от Лахора. Мухтар ад-Даула успешно организовал осаду, и сикхи попросили пощады. Все сдавшиеся на милость победителя были прощены при условии выплаты «баджа и хараджа» [СТ, с. 53]. На этот раз сикхи признали себя вассалами афганского шаха (по терминологии «Сирадж ат-таварих», «подчинились фирману»). Шах Заман собрался было пойти в Шах-Джаханабад и усмирить мятежных джатов [Там же], но угроза со стороны принца Махмуда обозначилась столь явно, что он был вынужден вернуться в Афганистан.

Как пишет М. Эльфинстон, занятие Шах Заманом Лахора произвело сенсацию в Индии. Поскольку основные силы маратхов в то время были оттянуты на юг, делийское правительство Набоб Визира было крайне слабым, а большая часть его подданных находилась на грани мятежа, север Индии представлял собой арену беспорядка и анархии, которая «без сомнения, сразу открылась бы Шаху, начни он марш на Дели» [Elphinstone, vol. 2. p. 315—316]. С Заман-шахом как с защитником ислама перед лицом наступающей Ост-Индской компании связывали свои надежды многие индийские мусульмане. И хотя эти ожидания не сбылись в связи с уходом Шах Замана в Афганистан, впечатление осталось надолго. Прошло несколько лет, прежде чем маратхи избавились от страха перед новым «Ахмад-шахом». Еще в 1799 г. англичане посылали посольство к Фатх Али-шаху Каджару, пытаясь обезопасить себя от наступления Шах Замана.

16 марта 1797 г. шах был уже в Кабуле. Скорое возвращение его помешало шахзада Махмуду занять Кандагар. Его командующий Ата Мухаммад-хан был по приказу шаха убит тайно подосланным человеком. Махмуд вступил с братом в переговоры и просил возобновить выплату ему ежегодной субсидии в двести тысяч рупий, ссылаясь на то, что размер был установлен еще Тимур-шахом, и вернуть все долги по субсидии. Заман обещал восстановить выплату субсидии, но категорически отказался выплатить долги. Поторговавшись и не придя к согласию, братья были вынуждены продолжать войну. Передовые части начали многодневное сражение под Фарахом. Когда шах прибыл в Фарах (М. Эльфинстон пишет, что марш из Кандагара в сторону Фараха шах начал 8 сентября 1797 г.), исход противостояния был неясен. Но вскоре содействие коменданта Герата Калидж-хана и ряда сардаров армии шахзада Махмуда, перешедших на сторону шаха (щедро их за это наградившего), позволило назвать имя победителя. Махмуд чудом выбрался из тюрьмы, в которую его заманили изменники, и бежал вместе с братом Фирузуддином, сыном Камраном и всем семейством сначала в горы, а оттуда — уже во время правления Фатх-Али-шаха — в Мешхед и далее в Тегеран. Там его любезно приняли и даже дали ему имение с приличным доходом.

В это время (февраль—март 1798) Шах Заман находился на востоке своих владений, формально — по просьбе одного из изгнанных англичанами мелких индийских владетелей, действительно же — по причине активизации сикхов, «вернувшихся из своих укрытий» [СТ,

с. 55]. При известии о приближении афганской армии во главе с шахом раджа Махабат Сингх без промедления бежал в горы («گریخت بطرف جبال سوالك») [ТС, с. 167]. Наладив, как он полагал, управление в Кашмире и Пенджабе и зная, что теперь пришлось бы иметь дело с англичанами, Шах Заман не решился идти далее в Индию и вернулся в Кабул.

Здесь ему пришлось предпринять еще один поход к Герату, к тому времени осажденному шахзада Махмудом, войско которого составляли в основном иранские подданные. Положение осложнялось тем, что шиитское население города поддерживало осаждавших. Благодаря хитрости Мухаммад Заман-хана, регента при малолетнем наместнике принце Кайсаре, иранские командиры были оклеветаны и в решающий момент увели свои отряды от Герата, а перепуганный их мифической изменой Махмуд бежал в Бухару [СТ, с. 58]. Тут вновь пришло неприятное известие, на этот раз из Пенджаба: сикхи во главе с Махабат Сингхом убили губернатора Пенджаба Ахмад-хана Баракзая и завладели Лахором. Шах Заман немедленно выехал в Кабул, причем пока обоз тащился через Кандагар, сам он добирался горными дорогами через Хазарджат и Бамиан [СТ, с. 59]. 24 октября 1798 г. он выступил из Пешавара и без задержек прибыл в Лахор.

Жизнь Шах Замана, таким образом, складывалась из периодических походов то на восток, то на запад слабеющей империи. Он все еще не терял надежды на то, что ему удастся отстоять державу в прежних границах. Посылал чиновников для сбора налогов с Кашмира, Синда, Мултана [СТ, с. 55]. Ставил хакимов в отдаленные от центра провинции, оставлял им боеспособные отряды дурраниев, хаттаков, бангашей, юсуфзаев [СТ, с. 53, 56]. С помощью Шер Мухаммад-хана обеспечил вассалитет белуджского хана Махмуда [СТ, с. 49]. При известии о гибели Ага Мохаммад-хана Каджара немедленно велел тому же Шер Мухаммад-хану отвезти в Мешхед Аббас-мирзу и Надир-мирзу Афшаров и «утвердить их на троне айалата», разумеется, в качестве своих вассалов [СТ, с. 55]. Обеспечил, казалось, лояльность чараймаков, хазарейцев, тайменей [Там же].

В 1212 г. хиджры (1797/1798) Шах Заману исполнилось тридцать лет. Даже если учесть, что для приведенных выше титулов Заман-шаха характерна обычная восточная подобострастность, они все же отражают представление об идеальном правителе, каким хотел бы себя видеть Заман-шах. Он очень старался править достойно, в соответствии с принятым кодексом чести. «Всякому пострадавшему он возмещал подобающим образом, наказывал и правил по справедливости. Тиранам резал животы и вырывал ноздри — можно сказать, вел себя соответственно нраву своего народа» [СТ, с. 57]. (Например, как говорится в том же источнике, в 1797 г. в Гуджрате «разорвал животы четырем дурраниям за мародерство в деревне сейидов» [СТ, с. 53].) К царствованию Шах Замана можно отнести и следующее свидетельство М. Эльфинстона об относительной терпимости афганских правителей к своим подданным: «Афганское правительство всегда проявляло большую степень выдержки в отношении своих подданных, зависимых государств, даже врагов. Оно нестрого в отношении наказаний, и его мягкость особенно бросается в глаза в сравне-

нии со свирепостью персов. Для него вполне обычно при подавлении бунта не учинить ни одной казни; наказания, если случаются, падают лишь на головы главарей. Распространенное у персов ослепление или калечение простых людей здесь неизвестно... Использование пыток пришло от персов... но *лишь при Махмуд-шахе* [курсив наш] они стали широко применяться» [Elphinstone, vol. 2, p. 248]. Можно было бы сказать, что народная память сохранила о нем добрую память — как о последнем великом Садозае, — если бы не тень печальных обстоятельств, приведших к трагической развязке. Речь идет о так называемой «роковой ошибке Заман-шаха».

Таковой ошибкой явилось назначение вазиром — первым министром — некоего Рахматулла-хана Садозая из рода Камранхель, в начале своей карьеры, когда Шах Заман взял его ко двору, при том что он был всего лишь «хорошо сложенным юношей с красивым почерком» [ТС, с. 168]. Не проявляя особого усердия на службе, угодливыми манерами и остроумными шутками он завоевал полное доверие своего господина и спустя какое-то время стал поверенным во всех государственных делах и первым министром с титулом «Вафадар-хан» («Преданный»), по сути отстранив от власти «эмира эмиров» сардара Паинда-хана Баракзая, поначалу его недооценившего (другие вельможи говорили Сарафраз-хану: «Ты можешь не подпускать Рахматулла-хана к шаху? А то ведь намучаешься из-за него!» Сардар смеялся: «Что он мне сделает?» [Там же]). По словам М. Эльфинстона, «он использовал свое доминирующее влияние для того, чтобы отстранить от власти Сарафраз-хана и всех виднейших военных и гражданских чинов. Похоже, что он прекрасно знал характер своего хозяина, который при всей своей гордости и властности был падок на лесть и который при всей своей активности и предприимчивости не имел терпения или внимания для вникания во все детали предприятия» [Elphinstone, vol. 2, p. 312—313]. Само возвышение Вафадар-хана и особенно его последующее поведение («На всех эмиров, а особенно на сардара Паинда-хана, он смотрел с презрением, никого не признавал, ничьих слов не слушал...» [СТ, с. 59]; «Он был тщеславен и высокомерен по отношению к тем, кто мог претендовать на равенство с ним, ревновал к любому, кто пытался соперничать с ним за власть или монаршее расположение; но его надменность и самоуверенность были равны трусости, проявляемой им в мгновения личной опасности, — обстоятельство, вызывавшее у всех еще большую неприязнь» [Elphinstone, vol. 2, p. 313]) вызвали резкое негодование не только афганской, но и кызылбашской знати, чьи позиции в начале правления Шах Замана были очень сильны. Был организован заговор[25] с целью убийства Вафадар-хана, низложения Шах Замана и возведения на престол его младшего брата Шуджа ул-Мулка. Раскрытие заговора повлекло за собой казнь шестерых заговорщиков, среди которых был и Паинда-хан (1799). Казнью Паинда-хана Заман лишил себя и мудрого советчика, и храброго воина, и поддержки народа. Отныне весь Баракзайский род, и прежде всего многочисленные сыновья Паинда-хана стали злейшими врагами Шах Замана, а персоязычное население Кабула не смогло простить ему казни своего вождя Амир Арслан-хана Джаваншира.

Странная «слепота» Заман-шаха, доверившего государственные дела столь неавторитетному человеку (к тому же, в нарушение всех традиций, принадлежавшему к одному с ним роду) может быть объяснена тем, что Заман-шах сам хотел ослабить влияние лидеров племен и модернизировать государственную систему. Мечась с одного фланга державы на другой, он нуждался в сильном центре, стабильном внутреннем положении, но не хотел более делать ставку на вождей племен, которые в любой момент могли ему изменить. Разумеется, Паинда-хан ощущал себя в первую очередь вождем Баракзаев, а уж потом «афганским государственным деятелем». Предубеждение Замана против племенных вождей оказалось для него роковым.

Последние дни царствования Шах Замана описываются в «Сирадж ат-таварих» [СТ, с. 61—62] на основе рассказа Шаха Шуджа из его собственных мемуаров: преследуемый армией шахзада Махмуда и Фатх-хана (старшего сына казненного Паинда-хана), покинутый Ахмад-ханом Нурзаем, Шах Заман поспешно отошел от Мукура в Кабул, а оттуда направился в Пешавар к своему брату Шуджа ул-Мулку, чтобы с его помощью собрать армию и дать бой Махмуду. В дороге почувствовал усталость и попросился на ночлег в кала (маленькую крепость) некоего Ашика из племени шинвари. Тот принял его как подобает принимать государя, но когда государь лег почивать, запер ворота крепости и поставил вокруг охрану из двухсот соплеменников. Охрана шаха, вероятно, сразу была перебита. Не дожидаясь рассвета, Ашик отправил сына к шахзада Махмуду, а тот выслал отряд во главе с одним из сыновей покойного сардара Паинда-хана, Наваб Асад-ханом. В это время гонец доставил весть о пленении шаха принцу Шуджа ул-Мулку. Немедленно был отправлен сардар Абдулкарим-хан Исхакзай с сотней всадников, но не успел. Шах Заман был схвачен, доставлен к Махмуду и ослеплен раскаленным железом. Махмуд «взошел на престол султаната» [ВШШ, с. 3].

При первом правлении Шаха Махмуда (1801—1803) ослепленный и низвергнутый Шах Заман находился в Бала Хисаре и содержался строго. Когда власть перешла к Шаху Шуджа, он был освобожден и стал заметной фигурой при дворе своего родного брата, а когда в 1809 г. тот был низложен, уехал вместе с ним в Индию. Затем вернулся в Кабул, где на этот раз жил в почете, поскольку в свое время отсоветовал Шаху Шуджа ослепить Махмуда. Получил разрешение посетить святые места — Балх, Бухару, Мешхед. Из Мешхеда проследовал в Тегеран, где прожил 4 месяца и был приветливо встречен Фатх Али-шахом. Затем посетил Мекку. После завершения хаджа поселился в Индии и жил на английскую пенсию. Скончался в 1260 г. х. (1844).

Он сам сказал: «Такие повороты — обычный удел королей...» [Elphinstone, vol. 1, p. 104].

Примечания

1. Садозаи-хан-хель (ханский род) дуррани (до 1747 — абдали), крупнейшего западно-афганского племенного объединения. К этому роду принадлежал Ахмад-шах (1747—1773), поэтому династия шахов Дуррани часто называется династией Садозаев.

2. Сардар (при первоначальном значении «глава», «предводитель», «полководец») — титул афганской знати, приблизительно переводимый как «князь».

3. Баракзаи — одно из дурранийских племен, соперничавшее с садозаями. Главы этого рода — Хаджи Джамал-хан, его сыновья Рахимдад-хан и Паинда-хан и внук Фатх-хан — последовательно занимали высшие государственные посты в империи Дуррани. Из баракзайского рода *мухаммадзаи* впоследствии вышла династия афганских эмиров.

4. Исхакзаи — одно из дурранийских племен.

5. Юсуфзаи — одно из крупнейших афганских племен. Поддержка юсуфзаев (существенно, что не одних лишь дурраниев) была фактором в пользу Шах Замана, а впоследствии — Шаха Шуджа.

6. Паинда-хан Баракзай получил от Тимур-шаха лакаб (почетное прозвище, титул) «Сарафраз-хан» («Возвеличенный») за содействие Тимур-шаху Дуррани в ликвидации мятежа дурраниев.

7. Амин ул-Мулк (Облеченный доверием царства) — титул и придворная должность, приравниваемая к должности министра внутренних дел и министра земледелия [ТШД, т. 2, с. 331]. Нур Мухаммад Бабури занял эту должность в конце правления Тимур-шаха, когда стал тестем принца Шах Замана [Там же, с. 332].

8. ТС, с. 161. Мир Аслан-хан Джаваншир и Джафар-хан — лидеры кызылбашского (и, в широком смысле, всего персоязычного) населения Кабула в конце правления Тимур-шаха. Преимущественно иранское по происхождению наемное войско (*гулам-хана*) играло роль личной гвардии Тимур-шаха (и затем Заман-шаха) [История... с. 5—7]. В Кабуле кызылбаши компактно проживали в районе Чандавул.

9. Ср. в «Зиб-и тарихха»: «Высокородные царевичи созвали амиров, богословов и ученых... и начали держать совет. Они сказали, что стране нужен правитель. Некоторые заявили, что право на царствование принадлежит царевичу Хумайуну, так как государь... еще при жизни своей назвал его наследником престола... ибо он является старшим сыном покойного государя. Другие же амиры, враги и недоброжелатели царевича Хумайуна, сказали: „До его приезда страну постигнет разруха. Лучше всего посадить на трон какого-нибудь из царевичей как наместника, чтобы до приезда царевича Хумайуна держава не распалась..." Царевич Аббас, царевич Айуб и другие царевичи не одобрили это мнение [и сказали]: „Мы никого не посадим на престол, разве только изволит прийти наш старший брат и сядет на трон вместо отца, так как право наследства принадлежит ему" Царевич же Заман предпочел молчать и не дал решительного ответа. Вероломные амиры, недоброжелатели царевича Хумайуна, тайно пришли к царевичу Заману, сговорились с ним, присягнули на верность ему и посадили царевича Замана на престол государства, а остальных царевичей хитростью, обманом и клятвами отправили в Бала-Хисар» [ЗТ, с. 55].

10. Хумайун был назначен наместником (*вали*) Кандагара в 1186 (1773) г. в возрасте 9 лет и в течение всего правления Тимур-шаха жил в Кандагаре в качестве «принца Кандагарского».

11. Расправа шаха Махмуда над своим бывшим вазиром — сыном Паинда-хана сардаром Фатх-ханом вызвала возмущение не одних только баракзаев, но всех афганцев. Армия шаха Махмуда фактически разбежалась, а власть в Пешаваре, Кабуле и Кандагаре перешла в руки «Баракзайских братьев», правивших в этих областях независимо друг от друга. При условии, что Герат остался за Махмудом (Садозаями), Афганистан в 1818 г. фактически распался на четыре отдельных владения.

12. Мехр (Михр) Али-хан — племянник (сын брата) Мадад-хана Исхакзая, главнокомандующего Тимур-шаха в середине его царствования, глава исхакзаев во время означенных событий. Отличившийся в нескольких крупных сражениях, он получил высокую придворную должность старшего конюшего («мирахур»). Был муридом шейха Шах Иззатулла Муджаддади Фаруки Накшбанди [ТШД, т. 2, с. 382]. Ср. в [ЗТ, с. 71—72]: «Ночью вероломный Михр Али мирахур // дал в сердце дорогу пустым мыслям и порочным намерениям, и проклятый дьявол стал его помощником. Он вспомнил, что еще при жизни государя Тимура, место которого в раю, он заключил договор с Заманом... Он подумал про себя, что если государь Хумайун пожалует сюда, то дорога к бегству будет преграждена, а сейчас представляется удобный случай уйти отсюда со своим племенем. Утром тот неверный, неучтивый и вероломный, забрал всех своих соплеменников, по своей неблагодарности стал непослушным, покрыв себя вечным позором. Дьявол сбил его с пути, он стал кричать, что пришел с большим войском из Шахабад-

дина и намеревается воевать. Благодаря этой хитрости и уловке он выбрался из армии царевича и пустился бежать, и бежал до тех пор, пока не добрался до армии шаха Замана». «Шах Заман счел приход мирахура хорошим предзнаменованием и обрадовался».

13. Правитель Белуджистана Насир-хан Балуч признавал себя вассалом дурранийских шахов на условии поставки воинского контингента (5—6 тысяч всадников) в афганскую армию. См. в «Сирадж ат-таварих» о заступничестве Насир-хана за Хумайуна: «Султанского престола достигло раболепное и подобострастное прошение Насир-хана, содержащее слова заступничества за шахзада Хумайуна. Тот писал: „Хотя царевич и пустил по ветру свое достоинство и утратил лицо из-за подстрекательства своих приближенных, он явился в дом нижайшего слуги Шаха в поисках покровительства. Не отказываясь от его отправления к Высокому Порогу, [раб Вашего Величества полагает], что, учитывая его нижайшую просьбу о прощении, это могло бы повредить славе о [Вашей] человечности". В «Зиб-и тарихха» весьма подробно описаны обстоятельства пребывания Хумайуна в Белуджистане, особая позиция Насир-хана, который являлся на прием к Хумайуну, угощал и одевал его как положено, но при этом заявлял: «Я не подниму меча против государя Замана» [С. 87—89]. Насир-хан не мог ни выступить против своего сюзерена, каковым он считал Шах Замана, ни выдать ему Хумайуна, что было бы, по его мнению, *бесчестно* [Там же, с. 90].

14. «Имея за спиной Махмуд-мирзу, губернатора Герата, Заман-шах заключил временное перемирие, так как не желал оставлять столицу на время длительной военной кампании» [Sykes, p. 370].

15. Т е й м у р и — этнос иранского происхождения, населявший западные районы Гератской области (Сабзевар, Гуриан).

16. Понятие (ارحام) означает не просто родственников, но родственников по матери, т. к. (رحم) = «матка». Однако Заман и Махмуд не были единоутробными братьями, и их вражда была достаточно традиционной для потомков полигамного брака. Отметим желание Файз Мухаммада представить Шах Замана в выгодном для него свете.

17. Шер Мухаммад-хан, носивший титулы Ашраф ул-Вузара ('Благороднейший из визирей') и Мухтар ад-Даула ('Уполномоченный государства') во время правления Шах Замана был сыном Шах Вали-хана, вазира Ахмад-шаха, казненного Тимур-шахом за поддержку другого сына Ахмад-шаха — Сулеймана — в его притязаниях на престол. Как пишет Файз Мухаммад, Шах Заман вернул его из изгнания и снял с него опалу, в которой тот пребывал со дня казни отца [СТ, с. 46]. Шер Мухаммад-хан был одним из наиболее преданных сотрудников Шах Замана. «После кончины отца он стал бродягой и скитальцем. Шах придал ему храбрости и возвысил его, так что он уезжал в Белуджистан, будучи уже всецело преданным шаху» [ТС, с. 163].

18. «Сейид Худадад Алави, из сейидов Фушенджа» [ТС, с. 163].

19. «...после серии приключений преуспели в собирании нерегулярной армии» [Elphinstone, vol. 2, p. 311].

20. Ахмад-хан со своим войском, в котором были не только нурзаи, но и воины из других дурранийских племен, сразился с войском Хумайуна и потерпел поражение. «Сам Ахмад-хан был дважды ранен... и бежал с поля боя. А бежал он потому, что большинство его соратников принадлежали к знати дурранийских племен и были соплеменниками приверженцев шахзада... Он проскакал шесть курухов, но потом из-за потери крови потерял сознание и рухнул с коня на землю. Его подобрал и отнес к себе один дервиш, по имени мулла Хасан... На следующий день [шахзада Хумайун] узнал о пребывании сардара Ахмад-хана в доме того муллы и потребовал привезти его. Он было приказал его казнить, но потом, благодаря заступничеству кандагарских сейидов, улемов и факиров, помиловал. Тот выразил покорность принцу, якобы в благодарность за милость, а на деле из страха за свою жизнь...» [СТ, с. 48].

21. Когда Хумайун бежал с поля боя, а Кандагар еще оставался в руках его приверженцев, супруга сардара Паинда-хана (которая сохранилась в народной памяти афганцев как Лоя Аде — «Великая Матушка» [Риштия, с. 34]) самолично села на коня и, вызволив из тюрьмы принца Кайсара, «посадила его на трон правления» [Там же].

22. См., напр, в СТ: «В это время шах получил от Е[го] В[еличества] Шах Алам Али Гоухара, сына Е[го] В[еличества] Азизуддин Аламгира Второго письмо с приглашением Е[го] В[еличества] Шах Замана прибыть в Дели...» [СТ, с. 50].

23. К а л м а к = калмык (джунгар, ойрот). Калмыки были приведены в Кабул и включены в корпус гулам-хана в царствование Тимур-шаха.

24. 1 курух равен приблизительно 3 км.

25. Возможно, что заговор был сфабрикован Вафадар-ханом или еще кем-то с целью компрометации Паинда-хана. См.: [Риштия. С. 37; Ромодин. С. 145].

Литература

Elphinstone: *Elphinstone M.* An Account of the Kingdom of Caubul. In two volumes. [Oxford in Asia. Historical Reprints] Oxford University Press. Karachi; London; New York, 1972. Vol. 1—2.

ТС: *Султан Мухаммад-хан Дуррани.* Тарих-и Султани. Бомбей, 1298 (1880—1881). (تاریخ سلتانی خان عالیشاه سلتان محمد خان ابن موسی خان درانی، ۱۲۹۸ هجری).

ТШД: *Азизуддин Вакили Фуфалзайи.* Тимур-шах Дуррани. Кабул, 1346 (1968). (عزیز الدین فوفلزائی، تیمور شاه درانی، طبع دوم، ۱۳۴۶،جلد اول).

СТ: *Файз Мухаммад.* Сирадж ат-таварих. Т. 1. Кабул. 1331 (فیض محمد، سراج التواریخ، جلد ۱، ۲).

Ромодин: *Массон В. М., Ромодин В. А.* История Афганистана. М., 1965. Т. 2.

Sykes: *Sykes P.* A History of Afghanistan. L., 1940. Vol. 1.

Риштия: *Риштия Сеид Касем.* Афганистан в XIX в. / Пер. с перс. Л. И. Дорофеевой и др. М., 1958.

Kohzad: *Kohzad Ahmad Ali.* Men and Events (through 18th and 19th century. Afghanistan) [Kabul], 1967.

История...: История вооруженных сил Афганистана. М., 1985.

Bellew: *Bellew H. W.* Afghfnistan and the Afghans. [First published 1879, Reprint 1982 Dehli].

ВШШ: Вакеат-и Шах Шуджа. Кабул, 1333 г. х. / Изд. Исторического о-ва Афганистана; Под ред. А. А. Кохзада. (واقعت شاه شجاع، ۱۳۳۳ ش).

ЗТ: *Хусайн Али.* Зиб-и тарихха (Украшение летописей) / Пер. с перс., введ. и примеч. Г. А. Волошиной. Ташкент, 1965.

Ганковский: *Ганковский Ю. В.* Империя Дуррани (Очерки административной и военной системы). М., 1958.

Martin Sökefeld

STEREOTYPES AND BOUNDARIES: PAṬHĀN IN GILGIT, NORTHERN PAKISTAN

"Paṭhān are dealing in heroin, weapons and everything. Because of them it happened that every boy is carrying his own pistol. They think about nothing except about how to make money. They totally control the trade in Gilgit. They gave us all the trouble!" (Nusrat Wali, a young man from Gilgit)

Introduction: Groups and boundaries

Identity groups need boundaries. Boundaries of identity circumscribe them and distinguish different groups from one another. They have to tell whether a person belongs to one group or to another. They are, in short, the foundation of difference. Boundaries have to be clear-cut in order to accomplish their purpose. There can be no border zones of indifference or ambivalence. Ambivalence would challenge difference and thus would threaten identity.

If we take situational understandings of ethnicity seriously, a category of identity can be delimited only in relation to other categories. There is no identity of a group of people "in itself" but only in relation to others. The concept of identity combines the view from within with perspectives from outside. This means, the identity of a group reflects both what its members think about themselves and what others think about this group, and/or how they interact with the group's members. Social-psychologically this dependence of self-identity on the other is obvious, for the identity of the self becomes a problem only because the other exists.

Paṭhān living as migrants in Gilgit, Northern Pakistan, are the topic of this paper. If the introductory remarks are correct, the category "Paṭhān" cannot be described just in itself. It has to be put into relation to other categories, with other identities and the boundaries in between. I want to describe and analyse the boundary setting off Paṭhān from the people of Gilgit. Both groups, or better, categories of people, are very much opposed to one another in the town.

The boundary in between is indeed clearcut. But still, ambivalence remains because people can pass across the boundary.

After giving an overview about Paṭhān in Gilgit and about relations between Paṭhān and people of Gilgit, I will mainly focus on stereotypes setting the two groups apart from each other.

Gilgit

Gilgit is the largest town of the high mountain area of Himalaya and Karakorum called the "Northern Areas of Pakistan". Since 1947, the region has been governed by Pakistan. Gilgit is situated at a strategical position where valleys and routes from different directions meet. Mostly due to this position it has been both center of power and target for conquest. For aproximately one and a half centuries, Gilgit has been ruled by "foreign" powers, be they rulers from neighbouring petty kingdoms like Yasin, a regional power like Kashmir, a world-wide empire like Great Britain or a post-colonial state like Pakistan.

Gilgit's population is extremely diversified along various dimensions of difference. The people living in Gilgit group themselves into innumerable categories delimited for example by religion, language, descent, regional belonging and/or quasi-kinship. To take only one dimension of difference: fifteen different mother tongues are spoken among roughly 40000 inhabitants.[1]

Especially in the present century Gilgit attracted many migrants both from other parts of the Northern Areas and from down country Pakistan. Apart from people from the Hunza valley, Paṭhān are the most prominent group of immigrants.

Paṭhān and people from Gilgit

The category "Paṭhān" is mainly externally delimited. Normally, the people put together in that category do not label themselves "Paṭhān". For them, the word "Paṭhān" sounds quite derogatory.[2] Moreover, people that are grouped together under that label in Gilgit would not put themselves into one and the same category. "Paṭhān" in Gilgit generally means "people coming from the North West Frontier Province (NWFP)". Both Hindko-speakers from the Hazara district of NWFP who call themselves "Hazārawālē" and Pashtu-speakers from the rest of the Province who call themselves "Pashtūn" form together the category "Paṭhān" in the town. But whereas Hazārawālē admit that they too have been Pashtūn in some not so distant past, and that they are still very much simliar to Pashtūn today, Pashtūn themselves very much dislike to be associated with Hazārawālē.[3]

"People of Gilgit" (Gilgitwālē) is also a category relevant only in con-

trast with others. If there were no Paṭhān, no Panjābī, no Hunzawālē etc. in Gilgit, there would be no Gilgitwālē but only Yeśkun, Ṣīn, Kaśmīrī, Kamin and the like. Place and locality become valid and relevant sources of identity only because there are people coming from other places, people that are different according to that criterion. Further, there are varying degrees of "Gilgitness" among those people who are grouped together as opposed to Paṭhān. Not everybody who regards himself as belonging to the category "Gilgitwālē" is accepted as such by all the others claiming the same identity. There are those who say that they are the offspring of the first settlers in the valley. They call themselves *muṭhulfau*, that is "those who prepared the soil". There are others like Kashmīrī who came originally from another place (Kashmir) and who are still regarded as people from outside by the *muṭhulfau*. But compared with Paṭhān they are accepted as people of Gilgit.

Few people in Gilgit who are not themselves Paṭhān think in friendly terms about that group. If there is any group of people in the town about which negative stereotypes are told unanimously, it is the Paṭhān. They are characterized by others with prejudices and accusations like the one quoted as intro of the paper. These prejudices are by no means concealed from the Paṭhān. Several times I witnessed how Paṭhān were publicly called names by Gilgitwālē. This behaviour clearly singles Paṭhān out in Gilgit. Not even the lowest groups included in the category "Gilgitwālē" are treated that way.

The negative stereotypes and prejudices are the "subjective" aspects of the boundary stone setting off Paṭhān from people of Gilgit. Language, patrilineal descent and regional origin are its "objective" characteristics. From the outside it seems to be clear both *how* Paṭhān are and *who* they are.

It is unknown when the first Paṭhān arrived at Gilgit, but members of this group came in increasing numbers after the town became controlled by Pakistan. The growing influx of Paṭhān and others into Gilgit has resulted in an accentuation of the antagonism of "people from Gilgit" versus "people from outside". For Gilgitwālē, Paṭhān are the typical people from outside.

People from Gilgit and people from outside

The opinion people from Gilgit hold about people from outside was formed by their historical experience of outsiders in Gilgit. This experience, as it is remembered and represented today was generally negative. Mainly it was an experience of foreign domination, deprivation and even forced migration and slavery. For example, USMAN ALI, one of the local historians of the town, calls his book about Gilgit "Gilgit kī rōg kahānī", that is, "The painful story of Gilgit" (USMAN ALI 1990).

When Gilgit was attacked by the rulers of Yasin in the first part of the

19th century, thousands of its inhabitants were carried off by the conquerors and sold into slavery (VANS AGNEW 1847: 288). But the climax of these deportations seems to have been reached only with Gohar Amman, the next attacker from Yasin (cf. MÜLLER-STELLRECHT 1981: 405f). Also due to the depletion of its population Gilgit ceased to be a political force and became simply an object of rivalry among other powers. The cruel rule of Gohar Aman was replaced by Kashmiri domination in about 1860.[4] In the last decades of the 19th century the British began to demand their share of power in the region, taking over the administration of Gilgit completely between 1935 and 1947. Only during two weeks of November 1947, after a revolt against the renewed control of Kashmir in Gilgit, did the people from Gilgit succeed in establishing their own "provisional government" in the town. After that, a political agent from Pakistan took charge and stripped the provisional government of all competencies. Until today, the population of Gilgit and the Northern Areas are discriminated against in the political arena of Pakistan. Due to the Kashmir dispute, the Northern Areas are not regarded as a part of the constitutional territory of Pakistan. The population of the region is deprived of any right to participate in the formation of the political bodies of the country. They have no right to vote for the National Assembly. Further, they have no access to the highest judiciary of the country. The very first Pakistani political agent, who took charge in Gilgit on November 16, 1947, was a Paṭhān (Hazārawāla), just as the greater part of his successors were. Since 1947, nearly all important positions in the administration were held by people from outside and especially by Paṭhān.

This historical experience of foreign domination forms an important part of the negative image of people from outside in Gilgit. Beside politics, other factors are involved. In the realm of economics, foreign domination was accompanied, in the perspective of the people from Gilgit, by foreign appropriation of local resources. This holds true especially to landownership. Originally, land was unalianable.[5] But the British-Kashmiri administration introduced a regulation that legalized sales of land.[6] This regulation was acclaimed to in the beginning by the people of Gilgit, because it allowed them to exchange landed property for money and gave them the chance to participate in an increasingly monetarizing economy. Later they understood that by selling land they deprived themselves of economic opportunities in the long run. Land could be sold only to subjects of Jammu and Kashmir State. It was sold mainly to people from the nearer surroundings, especially to people from Hunza. But when Pakistan took charge of the administration in Gilgit in 1947, this *State Subjects Rule* was no longer enforced and also other people got the opportunity to hold property in the town.[7] Today, these mutations of land are very much resented and the introduction of the regulations mentioned above are sometimes represented as a kind of legal dispossession. Bureaucrates from outside are held resposible for

not safeguarding the interests of the people of Gilgit.

Paṭhān themselves bought little land in Gilgit. But they dominate another sector of the town's economy: trade. Gilgit is essentially a marketplace that serves the entire region. Paṭhān are very successful traders. They dominate trade in Gilgit in a considerable measure, and they have monopolized the trade with certain goods, among them technical goods, shoes, cosmetics and, to some extent, cloth.[8] The shops of Paṭhān are mainly situated in the central parts of Gilgit's bazar. Further, Paṭhān have monopolized certain areas of the services trade. Nearly all barbershops are operated by Hazārawālē and every cobbler who sits at a corner of a street with some pieces of leather and a collection of shoe-shine to make up worn out pairs of foot-gear is a Pashtūn.

Beside politics and economy, a third factor contributes to the negativity of people from outside in Gilgit: religion. The people of Gilgit belong to different Islamic sects. Originally, they were mainly Shia but under the domination of Sunni rulers in the 19th century Shiites began to convert to Sunni Islam. In the 20th century Ismailis, particularly from Hunza, also began to settle in Gilgit. Until the 1970s, people belonging to these different sects maintained generally amicable relations with one another. Intermarriage was not rare. But some twenty years ago a militant conflict between Sunnis and Shiis arose. Religious leaders of both groups started to criticise the beliefs and practices of the other. Today relations are strained to the extent that Shiis and Sunnis sometimes call one another "*kufr*" (non-believers) and that periodically armed conflicts erupt between members of both sects. These periods of tensions are regretted and feared very much by the general public. They have already caused a great number of deaths and a deterioration of the economic situation of Gilgit. During tensions curfew is imposed, the shops close down, traffic stops and tourism suffers heavily. To prevent further violence, paramilitary bodies from the North Western Frontier Province, i. e. Paṭhān, are stationed in Gilgit and patrol the town. Locals regard this patrolling as an occupation by Paṭhān.

Nearly everyone in Gilgit attributes the conflict between Shia and Sunni to the Pakistani administration in the town that wants to secure its own control by a kind of divide-and-rule policy.[9] It is probably impossible to prove such a responsibility, but nevertheless it is regarded as obvious by the greater part of the population, both Shia and Sunni.[10]

These historical circumstances, or better: these representations of circumstances, result in the general disapproaval of people from outside in Gilgit. "From outside" carries the connotation of evil, fraud, dispossesion, appropriation of authority. All these aspects of negativity of people from outside in Gilgit contribute to the bad image of Paṭhān. Resentment against the government is to a great extent diverted into resentment against "the" Paṭhān in Gilgit although, of course, the Paṭhān shopkeepers in the town do not at all belong to the Paṭhān

power-elite but have come from poor and backward areas of the NWFP.

Internal diversity: Who are Paṭhān?

The discourse of Gilgitwālē and their stereotypes represent Paṭhān as a uniform category of people. This uniformity is fictitious (as is, conversely, the uniformity of the people of Gilgit). We have already seen that not all Paṭhān are Pashtu-speakers, but also among the speakers of Pashtu many internal divisions and differences exist.

It is well-known that Pashtūn are differentiated into a segmentary system of "tribes".[11] But in Gilgit, difference of regional origin is more relevant than difference of putative descent. When I asked a Pashtūn about his place of origin, I mostly got the answer "Peshawar". Actually, there are very few Pashtūn from Peshawar in Gilgit. Most of them are from the rural areas of the NWFP. A number of reasons account for giving Peshawar as one's place of origin. First, Peshawar, being the capital and the largest city of the province, is something like a symbol for the whole province. Most Pashtūn in Gilgit also do not expect that a foreigner knows other places than Peshawar in that province. Second, Pashtūn prefer to be associated with the prestigious city and refined urban ways of Pashtūn-life rather than with villages and rural backwardness. Quite often Pashtūn responded only reluctantly to my insisting questions for their real place of origin. But actually the majority of Pashtūn traders in Gilgit originate from just three villages of the NWFP. These are the adjoining villages Mayar and Miankali in Jandul, formerly belonging to Bajor and today part of the district Dir, and the village Sagi in the Mohmand Agency.[12] Their origin from these villages forms an important basis of their social organisation in Gilgit.

Mayar and Miankali have been old trading centers.[13] Merchants from these villages operated caravans between Peshawar and Central Asia via Chitral and Badakhshan. Already in the beginning of the century, a few traders from these villages came to Gilgit via Chitral and the Shandur-Pass. In 1935 the most important trade-route for caravans from Dir was cut off when the Amir of Afghanistan closed the border between Badakhshan and Chitral. To find an alternative, more traders from Mayar and Miankali went eastward to Gilgit. They carried salt and tea to Gilgit and brought back dried fruit and rugs made from goat-hair. During nearly half of the year the Shandur-Pass was impassable because of snow. The journey was long and tiresome even in the summer. Some men from Mayar and Miankali settled in Gilgit and started to operate permanent shops in the town, buying their merchandise from others who kept moving between Dir and Gilgit. A few of these settlers from Dir married local women, mostly Kashmīrī. Some traders also settled on the way in Gupis or in Yasin and sometimes later on their sons went on to settle in Gilgit. The number of men

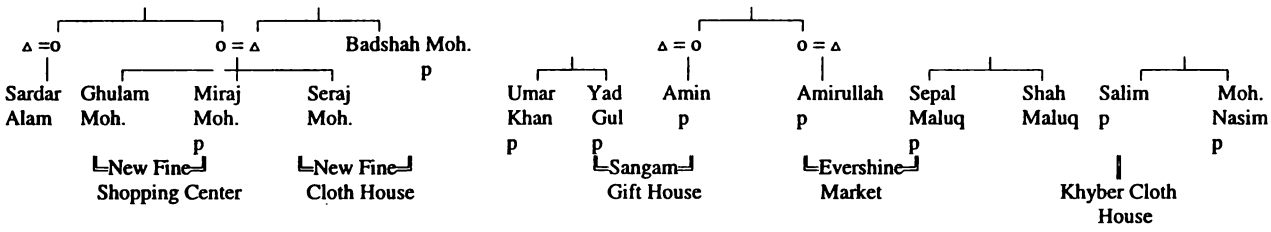
from Mayar and Miankali in Gilgit increased slowly.

This increase accelerated considerably after the Indus valley road was completed in 1971 (Ispahani 1989: 189). Now traders from the two villages no longer took the route via Chitral and Shandur to Gilgit but via Swat and the Indus valley. The new road greatly reduced the time of the journey and, equally important, made it possible the whole year round. A new pattern of migration emerged: many more traders from Mayar and Miankali came to Gilgit, making use of their relations to those already living there. But these new migrants did not settle in the town. Their families, wives, and children stayed behind in their villages. They kept coming and going, establishing shops together with companions (mostly relatives) and living in houses together with others from the same villages sharing the same way of life. Indeed, most *dērē*, as these communal households are called, are shared either by men from Miankali or from Mayar who are also often related with one another.

The term *dērē* (singular: *dēra*) for these households of men is significant. "*Dēra*" means a temporary dwelling-place, for example a tent (c. f. RAVERTY 1982). In the conceptualization of Pashtūn, a *dēra* is not a house (Pashtu: *kor*). The term "*kor*" is reserved for houses "where a woman lives", as I was told, i. e. for houses, where the family lives together and is at home. The term "*dēra*" indicates clearly that these Paṭhān regard themselves as not being at home in Gilgit but as people from outside. They remain (and want to remain) so much apart that they do not learn Shina, the local language, contrary to those Pashtūn that have come earlier and that have subsequently settled in Gilgit.

My example (fig. 1) shows the men sharing a *dēra* in the bazar area of Gilgit. All persons that are named in the figure share the household, but only those that are marked were present in Gilgit when I recorded its composition. Thus, in total thirteen men make use of the same house. All of them are from Miankali and they are all related closely to at least one other person in the *dēra*.

Badshah Mohammad was the first of these *dērēwālē* (persons sharing a *dēra*) who came to Gilgit. Originally, he was trading between Pakistan and Afghanistan. When the war in Afghanistan broke out, he preferred not to go there any longer because the situation there was quite dangerous. He looked for other opportunities and opened a cloth-shop in Gilgit in 1982. Badshah Mohammad is also the tenant of the *dēra*. The other *dērēwālē* followed him, four of whom were his nephews. Five shops are operated by the *dērēwālē*, mostly by two people. Those that are not engaged in a shop are *tijāratwālē*, i. e. merchants that bring goods from China or from down-country Pakistan. They sell their goods to shopkeepers in Gilgit. Their *dērēwālē* have the first choice of these goods. They can also get these goods on commission whereas other shopkeepers have to pay for them directly or within a few days. Thus, the *dērēwālē* not only share a house but also form a nucleus for business.



legend:

- △ woman
- o man
- = marriage
- p person present in Gilgit at time of recording
- [ ] indicating shop held together by the persons above

Fig. 1: Relations between persons from Miankali (Dir) sharing a *dēra*

Most traders from the two villages in Dir are specialized in the same fields. They are either dealing in shoes or in modern consumer goods ranging from china and sunglasses to tape-recorders and radios. A few traders are also dealing in cloth. Those migrants from Dir who cannot afford the capital required for starting a shop are cobblers. Their service needs no more investment than a few brushes, shoe-shine, a little leather and some nails.

Traders from the village Sagi in Mohmand came only after the completion of the KKH. They too share *dērē* and specializations in trade: they are mostly dealing in cosmetics and cheap plastic items like buttons, clothing-pins and ornaments. These specializations are not deliberate decisions but rather outcomes of Pashtūn's networks and ways of learning and sharing experience. Trade in different kinds of goods requires different bodies of knowledge. If for example a young man from Sagi wants to go to Gilgit for business, he normally becomes an apprentice in an already existing shop of a relative or fellow-villager before he starts his own business. Thus he learns the kind of trade the business-men of his village are already practicing in Gilgit.

Mohmand and Dir are dry regions where agriculture is difficult. Both areas are "backward" regarding the development of infrastructure, education, etc. Mohmand still today is a tribal area where the Government of Pakistan takes little initiative. Dir was an internally autonomous state since the turn of the century. Its rulers were quite inimical to modern development and education and resisted all moves of Government in these fields. In 1969, the state was abolished and Dir became a district, but still the region is underdeveloped compared, for instance, to the neighbouring valley of Swat.[14] Because of lacking means of subsistence and opportunities of employment at home, many people of these areas have to leave their places, looking elsewhere for work. This pressure to leave was increased by the establishment of Afghan refugee-camps close to Mayar and Miankali. Refugees offered their services at the lowest rates and destroyed the local labour market.

The majority of Hazārawālē in Gilgit come from the village Dodial which is situated close to Mansehra. With very few exceptions all barbers in Gilgit are from Dodial. Men from this village also operate cloth-shops (mostly in Gilgit's Kashmiri-Bazar) and petrol pumps. When Gilgit was cut off from Kashmir after 1947, the way via Babusar-Pass and Kaghan to Mansehra became the crucial route to supply the town with all kinds of goods that were not produced locally. This route was quickly improved and made jeepable after the first Kashmir war. Dodial is situated just at the southern end of this route. Because of this many people of the village became engaged in trade with Gilgit operating caravans and jeeps first and looking for permanent opportunities later. Many men settled with their families in Gilgit. Today, there is no new influx from Dodial or Mansehra to the town. After the completion of the KKH the road via

Babusar was abandoned by traffic. It is only a tourist attraction now.

The various groups of people forming the category "Paṭhān" intermingle little in Gilgit. This holds true not only for Pashtūn and Hazārawālē but also for the Pashtūn originating from different places. People from Mayar and Miankali stay in seperate *dērē*. Pashtū from different districts or tribal areas hardly know one another. They tell: "We say *salām* to one another but we keep apart." Paṭhān become a unified category (both from the outside and from the inside) only in relation to others, that is, to the people of Gilgit.

Stereotypes: How are Paṭhān?

The negative image Gilgitwālē draw about Paṭhān can be attributed in a large extent to the experience of foreign domination and of political incapacitation. But there are stereotypes too.[15] Paṭhān are especially accused of three "evils": of trafficking in drugs and arms and of homosexuality.

Parts of the NWFP are until today what they have been during British times: nearly completely uncontrolled "tribal agencies". The British resorted to this political construct because they were unable to subdue all parts of the province. To make the best of this situation they gave nearly complete internal autonomy to them and reprimanded their inhabitants only when they trespassed certain limits or attacked other areas.[16] Until today these tribal areas, nearly all of them situated on the border to Afghanistan, are favourite places for the production of hashish, opium and heroin and for the manufacturing of weapons. Although this is no secret in Pakistan, the government does not try to interfere.

In Gilgit, Paṭhān have been connected with drug-trafficking since a long time. The Gilgit Diary mentioned already in 1904 that Paṭhān have been caught selling hashish in the Bazar.[17] Today, a considerable drug-problem exists especially among young men in the town and Paṭhān are held responsible for that. For example, a Kashmīrī told me: "In former times, nearly no drugs were used in Gilgit. The people from Gilgit went nowhere from where they could have brought drugs. But Paṭhān spread drugs in whole Pakistan. They get the stuff from Dir and Swat. But not only the Paṭhān from Dir and Swat are drug-traffickers, but all of them, also those from Peshawar and Hazara. They are all evil and depraved."

The accusation of arms trade is similar to that of drug-trafficking. Paṭhān are reproached for both supplying all kinds of weapons and for instigating the conflict (i. e. the conflict between Shiis and Sunnis) in which these weapons are used. Both stereotypes together, the image of the Paṭhān drug-trafficker and the image of the Paṭhān arms-trader, make up the stereotype of the Paṭhān who is only interested in material profit, no matter what damage his profit means to others. In Gilgit, sentences can be heard frequently like "Paṭhān come here, take

our money, and then they disappear again". This means, there is no relationship of social responsibility between Paṭhān and people from Gilgit. Paṭhān are not embedded in the local web of mutual obligations and commitments. Gilgitwālē are very fond of telling stories about poor cobblers that have carried out their trade for years and that then suddenly, over night, open large shops with expensive merchandise. How, if not by illegal trade of drugs or arms, they conclude suggestingly, could these Paṭhān have been able to collect the capital for such an investment?

Further, Paṭhān are connected with a number of trades that are considered defiling and dirty. They collect all kinds of scraps, iron, glass and paper, and transport them to the down-country for recycling. It is also Paṭhān who collect hides from the butcher shops for tanning. And, of course, also haircutting and cobbling are regarded as quite defiling. No Gilgitwālā, even if suffering from considerable poverty, would take up these businesses. There is another special trade of Paṭhān: The preparation and sale of *naswar*, a kind of powdered mouth-tobacco.[18] Many Gilgitwālē are using it, but its consumption is still regarded as dirty and a bad habit. Very often, speaking in a general way about Paṭhān, Gilgitwālē say: "Paṭhān do all dirty kinds of business" or "Paṭhān are working with dirt".

Finally, the reproach of homosexuality contributes another aspect to that image. Not only Gilgitwālē are of the opinion that homosexuality is especially widespread among Paṭhān. A large body of equivocal and also of quite unequivocal love songs and poetry exists in Pashtu.[19] But in Gilgit this wide-spread stereotype is reinforced, or, as many Gilgitwālē say, "proved", by the special residence pattern of the seasonal Paṭhān migrants in Gilgit. As mentioned previously, they share their houses (*dērē*) only with other men, leaving their wives behind in their villages. This peculiar way of dwelling with men only nurtures the prejudice of homosexuality of Paṭhān.

To call somebody a homosexual is one of the worst abuses imaginable at Gilgit.[20] The honour of a man in Gilgit depends on his relation to women. Honour requires that a man has legitimate sexual relations to a woman, i. e. that he is married, and at the same time that he completely controls the social relations of his wife, daughters and other female kin with other men (which of course means that such relations are totally precluded with the exception of contact to some close male relatives). Most homicide in Gilgit unrelated to the Shia-Sunni antagonism, is motivated by violations (or by suspicions of violation) of honour. Honour must be defended mercilessly because it is the foundation of the male social personality. A man without honour is no man at all. And a man who has sexual relations with other men is emphatically no man at all.

The prejudice of homosexuality gives the Paṭhān the reputation of complete moral corruption. Together with the stereotypes of the drug-trafficker

and the arms-trader, it represents the Paṭhān as those who are threatening to destroy the very foundations of the moral order of Gilgit. Paṭhān are often referred to as "*Paṭhān-śeytān*", i. e. Paṭhān-devils. Discourse of Gilgitwālē about Paṭhān is very derogatory. They hardly express any differentiations. They talk about Paṭhān as if every person belonging to that category was a drug-trafficker hiding his business by selling *naswar*. The reflection of these stereotypes is a self-image of the Gilgitwālē as morally intact people, among whom corruption could get a foothold only after foreigners invaded their country.

Paṭhān's stereotypes about people of Gilgit

There are not only stereotypes of the people of Gilgit about Paṭhān; Paṭhān too have their respective images about Gilgitwālē. They, in turn, are reflections of the Paṭhān's self-image and their most important values that are collected in their famous *pashtun-wali*.

Paṭhān's stereotypes hinge on quite the same notion of honour which Gilgitwālē use to distinguish themselves from the Paṭhān. However in this instance it is the Paṭhān who deny honour to the people of Gilgit. They maintain that only Paṭhān are able to keep their women under complete control. This is the very reason why they leave their familes in their home villages. The people of Gilgit are "loose", they have no concept of honour. Because of this, the honour of Paṭhān women (that is, the honour of Paṭhān men) would be threatened in Gilgit. When they speak about their women, Paṭhān emphasize that they have to live in strict *parda*, i. e. in complete seclusion and separation from the outside world and especially from all non-related males. This concept of a honour which has to be guarded strictly leads to many blood-feuds and, in the perception of Paṭhān, to another difference of the people from Gilgit. Because the people of Gilgit have no real idea of honour they do not take revenge (*badal*) when their honour is threatened. This amounts to the prejudice: Gilgitwālē are weak, they are cowards.

Honour also depends on hospitality: a man has the duty to honour his guest. This does not only include the obligation to feed him according to standards but also to guard and defend his own honour and the honour of his women. A Pashtūn from Dir told me: "When I have invited a man to my home and when I have shared a meal with him, then he becomes my brother. His honour is my honour. I will guard his wife and sister in the same manner as I am guarding my own wife and sister." The related stereotype about people from Gilgit is: they are not hospitable, they do not care for their guests. This is, of course, an every day-experience of a Paṭhān in Gilgit: Gilgitwālē do not honour people from outside in the town, especially not Paṭhān.

Another stereotype about people from Gilgit is related to religion. Paṭhān

call themselves in contrast to people form Gilgit "pakkē musulmān" (true, strict muslims). Islam is for them equivalent with Sunni Islam. Although they know that there are Sunnis in Gilgit too, they identify Gilgit at first instance always with Shiism, that is in their definition, with apostasy and non-Islam.

Of course, people from Gilgit would reject these stereotypes about themselves as strictly as Paṭhān reject the respective prejudices about themselves. The perceived cultural (and value-) incompatability between Paṭhān and people of Gilgit stands in marked contrast to an "objective" similarity of their values in many respects. For instance, women in Gilgit also have to live in strict *parda*. When they leave their houses and pass through the bazar in order to go to hospital (there are hardly any other approved reasons for women to enter the bazar), they have to cover their body completely under a *burqa*. As I have told, men from Gilgit are very jealous about their women and do not hesitate to kill somebody in order to defend their control over females. Further, hospitality is a forepmost important value in Gilgit too. To say that people in Gilgit are not hospitable is just as true as to say that all Paṭhān are homosexuals.

Both Paṭhān and Gilgitwālē do not recognize the similarities in their norms and value-orientations because of a great social distance between them. They simply do not know each other, apart from the knowledge of stereotypes. Social contact is restricted to the shopkeeper-customer relationship in the bazar. This social distance, in turn, is supported by mutual stereotypes. It is mirrored in the spatial distribution of Paṭhān and the people from Gilgit: Paṭhān mostly live in the bazar close to their shops or in new colonies on the other side of the Gilgit-river. There is never a *dēra* of Paṭhān in the old residential areas of the people of Gilgit that is, in the old villages that are situated around the bazar and that have become parts of the town in this century. Strangers are not allowed to reside in these villages and even visitors are viewed with high suspicion. Paṭhān are strangers. They are people from outside. The space for strangers in Gilgit is the bazar. This is the reason why the women of Gilgit never visit the bazar except in very urgent situations. Because Paṭhān are "established strangers" in Gilgit, they are never invited into the house of a man from Gilgit. They do not have the chance to experience the hospitality of people of Gilgit.

Ambiguities and the maintenance of stereotypes

People of Gilgit think and talk in very strict terms about Paṭhān as do Paṭhān the other way round. Mutual stereotypes are so strict and unambiguous that they hardly leave any space in between the categories. Concerning the opposition Gilgitwālē – Paṭhān, it seems that a person has to belong either to the first or to the second category. Apparently, these stereotypes would preclude any social relations running contrary to the constructed mutual images. But this,

of course, is fictious and a simplification. Formerly there have been, for instance, marriages between Paṭhān and women of Gilgit, there are Pashtụn that have settled in Gilgit since two or three generations and that have kept only very feeble relations to "their" villages in the NWFP, if at all. These closer relations between Paṭhān and Gilgitwālē are mostly relics from former times when migration patterns of Paṭhān differed radically from present day patterns.

Here, I do not want to discuss contradictions between discourse and practice, between sterotypes and action, because I have discussed that problem elsewhere (SÖKEFELD, in press). But I want to discuss how people "in between" try to reconcile general ways of stereotyping with their own position or how others interpret such positions in order to save the unambiguity of their stereotypes and their way of categorization.

Azim Khan is the son of a Pashtūn who had migrated from Afghanistan to Gilgit and settled there around the turn of the century. In Gilgit, his father married a widowed women that belonged to the Pāyar-*qōm*, a clan that is counted as Kashmīrī today. He lives in the Pāyar-neighborhood of Kashrot, the Kashmīrī-quarter of the town. Azim Khan maintains that his father belonged to the Durrānī-Pashtūn. The Durrānī are the most prestigious Pashtūn-clan of Afghanistan, the clan of Ahmad Shah Abdali, the founder of the Afghan kingdom. Azim Khan also calls himself "Kābulī-Paṭhān", i. e., Paṭhān from Afghanistan.[21] With that, Azim Khan distinguishes himself from Paṭhān of the NWFP and simultaneously draws a connection to the Pāyar. The Pāyar have an oral tradition that states they have come originally from Afghanistan via Kashmir to Gilgit and thus are "really" Pashtūn. Azim Khan married four times and two of his wives were Pāyar. Asked about the other Paṭhān in Gilgit, he told: "These Paṭhān who come to Gilgit today are no real Paṭhān. They are *parāca*,[22] their *qōm* is not Paṭhān. They are merchants and muleteers. All people from Dir, Mohmand, Swat and Hazara are *parāca*. They are mixed up, they are bastards."[23]

In his explanations, Azim Khan does not try to overcome the negative stereotypes about Paṭhān in order to save his personal image by denying that he himself is Paṭhān (and maintaining, maybe, that he is a Gilgitwālā) or by challenging the content of the stereotypes. Instead, he denies that those other Paṭhān (especially the seasonal migrants) are *real* Paṭhān. Thus, contemporary Paṭhān migrants in Gilgit are corrupt precisely because they are not real Paṭhān. Because of this they are also different from Gilgitwālē. Azim Khan insists that the customs and traditions of (real) Paṭhān and Pāyar, for example, are quite the same.

Azim Khan constructs a common identity with Gilgitwālē (at least with Pāyar) by equating Pāyar with Kābulī-Paṭhān. Further, he shares another identity based on land. His mother already had a son born out of her first marriage.

Azim Khan's stepbrother had inherited some land from his father (a Kashmīrī too). Part of this land he gave to Azim Khan. Such donations of land were a popular way to integrate people from outside in Gilgit, to turn them into Gilgitwālē.[24] These donations are evaluated totally differently from purchases of land.

Azim Khans argument is, in short: the stereotypes Gilgitwālē hold about Paṭhān are correct; only that these people who are as the stereotypes tell, are not really Paṭhān but something else. Real Paṭhān and Gilgitwālē are quite the same.

In the same way do seasonal migrating Pashtūn that are living in a *dērē* and leaving their family in the NWFP distinguish themselves from those earlier migrants, married in Gilgit and speaking Shina. But their argument aims, of course, in the opposite direction. Khan Sardar from Mayar told me: "They [the earlier migrants] are no longer what they have been before. They aren't even able to speak correct Pashtu. We have nothing to do with them." He extends his reservation even to the people from his own village that have settled in Gilgit. Emphatically, he precludes the possibility of a marriage between a daughter of such a family and a man migrating seasonally from Mayar just in the same way as he generally precludes the possibility of marriages between Pashtūn and Gilgitwālē. Those people stemming from Mayar that are now settled in Gilgit have somehow lost their Pashtūnhood. They are not really Pashtūn but have rather become Gilgitwālē.

Of course, not everybody occupying a position in between the categories is in every context able to redefine his own or the other's identity in order to solve the contradiction of identities in a generally accepted way. Azim Khan can make his claim that real Paṭhān and Gilgitwālē are quite the same only in relation to Pāyar because he has an established relationship with them. His claim would not be accepted by people like Shīn and Yeshkun who maintain that they are the real people of Gilgit, challenging in most contexts that Pāyar, being Kashmīrī, are people of Gilgit at all. Pāyar themselves, at least the closer relatives of Azim Khan, readily accept his interpretation, for otherwise they had to realize that the feared and despised group that Azim Khan calls "*parāca*" and that is generally just called "Paṭhān" has become their close kin.

Stereotypes are interpretations of reality. They are means of generalization and simplification. Stereotypes are the result of a cognitive process of categorization that minimizes variation *within* a group and maximizes differences *between* groups (or categories), as social psychology has shown (TAJFEL 1969). As interpretations, they are both the outcome of discourse and experience, as they in turn shape further discourse and experience. They are themselves means of interpreting a bewildering social world.

Precisely because this world is infinitely complex and changing, stereotypes have to be *interpretable* themselves. Like a map of a landscape is useful only for a limited range of purposes because different purposes require different

grades of precision, information and scale, the application of stereotypes has to be redefined according to the context in question. Stereotypes are about groups and categories, not about individuals. But they are applied to individuals. They characterize individual persons just on the basis that they are taken to belong to a certain category. The individual becomes a specimen only. Very often, stereotypes preclude the experience of another individual *as an individual* because he is only perceived in terms of the stereotype about his group (Southall 1965: 29). But sometimes it happens the other way round: An individual that is somehow counted as belonging to a category in question is experienced in quite another way than was suggested by the stereotype about that category. Individual perception then supersedes categorical attribution. Azim Khan is neither a drug trafficker nor a homosexual. He is not even a businessman but just a farmer of a little patch of land. This obvious contradiction of experience and stereotype does not result in questioning and modifying the stereotype. Instead, the categorization of the individual is questioned. Contrary to the first appearance, he somehow does not belong to the same category as those about which the stereotype is voiced. Azim Khan and the other Paṭhān do not fit into the same group. In fact, as he maintains, Azim Khan is a real Paṭhān and the stereotypes do not apply to these real Paṭhān but only to *parāca*.

The function of a stereotype is to subsume the individual under a category. But if the cognitive act of subsummation is made impossible by experience, individual and category are separated again. Because contradictions between experience and stereotypes can be resolved in this fashion, stereotypes are remarkably immune against individual experience. The contradiction can be interpreted in a way to save the coherence of the stereotype.

A similar contradiction exists for the Pashtūn migrating seasonally between the NWFP and Gilgit concerning Paṭhān that have settled in Gilgit. For the seasonal migrants the maintenance of their identity (that is their keeping aloof from the influence of the negatively stereotyped Gilgitwālē) depends on their way of life, i. e. on doing business in Gilgit only temporarily and keeping ones focus and center of life and identity in the NWFP. Those Pashtūn that have settled permanently in Gilgit gave up that focus. Their identity of Pashtūn is not "renewed" again and again by living in their "home"-villages. They are subject to the influence of Gilgitwālē. They learned the language of Gilgit and started to forget Pashtu. Although they still meet the general condition for belonging to the category Pashtūn (patrilineal descent), they somehow cease to be Pashtūn and become people of Gilgit in the view of other Pashtūn. Again, imminent ambivalence of the stereotype (here: the self-stereotype) is resolved by sorting out those people that threaten the image of the category. The coherence and simplicity of the stereotype can be maintained.

Conclusion

The boundary between Paṭhān and Gilgitwālē is composed of different aspects. There are objective differences like language, descent and regional origin. There are also more subjective differences like mutual stereotypes. Further, we find social-structural differences like patterns of migration and specializations in occupations that reinforce the other differences because they result in keeping Paṭhān and Gilgitwālē apart. The relation between Paṭhān and Gilgitwālē corresponds very much to what FURNIVALL once proposed as a general characteristic of plural societies:

> "Each group holds by its own religion, its own culture and language, its own ideas and ways. As individuals they meet, but only in the market place, in buying and selling. There is a plural society, with different sections of the community living side by side, but separately within the same political unit" (FURNIVALL 1956: 304).

Certainly, this separation of different groups in most realms of society is not a general feature in plural societies. Not all groups of immigrants stay apart to the same extent as do Paṭhān – neither are they kept off each other by means of stereotypes in equal fashion. The rigidity of the boundary between Paṭhān and Gilgitwālē can be understood with reference to the historical context. The antagonism between Gilgitwālē and people from outside was reinforced by experiences of foreign domination. Paṭhān appear to be the people from outside par exellence – and today they are not at all interested in countering this appearance.

It is certainly no accident that Paṭhān and Gilgitwālē do meet in the "market place". The bazar offers an arena of relative anonymity where people can enter into social relations that are limited to just the acts of buying and selling – without running the risk of becoming engaged in a way that would draw them closer together, and that possibly could dissolve stereotypes and identities. Probably, the Paṭhān's success in trade depends to a considerable extent on their staying apart. They are not engaged in mutual commitments (of kinship, fellow-villageship and the like) with their customers that would oblige them to grant certain concessions as giving on tick. I know of several local shopkeepers that went bankrupt because their trading relationships and other social relationships got mixed up. They had large outstanding debts which they were unable to recover because their debtors were relatives that could count on considerable forbearance.[25]

Stereotypes and forms of interaction (including, to an important degree, deliberate non-interaction) between Paṭhān and Gilgitwālē are mutually reinforcing. Paṭhān justify their seasonal migration and their unwillingness to settle in Gilgit with reference to stereotypes about Gilgitwālē – a migration that

further reinforces stereotypes because it prevents closer social contact and coming to know each other. Similarily, the social distance based on these stereotypes promotes the success of Paṭhān in their trade, and their success in turn reinforces prejudices of Gilgitwālē. Stereotypes are neither just a result of interaction nor are they simply its premise. Stereotypes and interaction are interdependet – they are connected by relations of mutual structuration.

Acknowledgments

I want to express my gratitude to the people of Gilgit for sharing their discourses of identity with me and to the Deutsche Forschungsgemeinschaft for funding field research in Gilgit.

Notes

1. These languages are Shina, Burushaski, Khowar, Wakhi, Balti, Kashmiri, Urdu, Gujri, Punjabi, Pashtu, Hindko, Turki, Farsi, Khilli (Kohistani) and Domaki.
2. "Paṭhān" is the term used by non-Paṭhān north-Indians to designate Pashtu-speakers.
3. Concerning the identity of Hazarawale see AHMED 1984.
4. Cf. DREW 1980: pp 443f; HASHMATULLAH KHAN 1991: pp. 700f; LEITNER 1985: p. 73.
5. Land could not be sold but, of course, there was alienation by force and conquest.
6. In 1933 the Maharaja of Kashmir transferred the right of landed property from the State to the cultivators of the land. Before, the cultivators held the land only as tenants of the State. In 1936 this regulation was extended by the British administration to the settled districts of the Gilgit Agency. By the same act, the owner-cultivators got the right to sell a certain percentage of their property (cf. Gilgit Subdivision Alienation of Land Regulation, IOR R/2(1068/112); Census of India 1941, Vol. 22; 1943: 16).
7. Regarding the State Subjects Rule in Kashmir and Gilgit see SÖKEFELD, forthcoming.
8. In spring 1993 I counted that 44% of the shops in the main bazar-road of Gilgit were operated by Paṭhān. The number of Paṭhān (and mainly Pashtūn) in the bazar of Gilgit increased after the construction of the Karakorum Highway that links Pakistan with China. In 1964, only 18.8% of the traders in the town's main bazar were Paṭhān (STALEY 1966, quoted in KREUTZMANN 1989: 187).
9. For an accusation of that kind see ABDUL HAMID KHAN 1992.
10. When people are asked to give evidence for the responsibility of the government, they mostly tell the story of the "revolution of Gilgit" that occured in 1970/71. At that time, a general strike was declared in Gilgit and the public demanded unanimously the introduction of democratic rights for the population (for a detailed account of that uprising see SÖKEFELD, forthcoming). Until today, these rights are withheld from the people of Gilgit with the justification that the Northern Areas are a "disputed territory" due to the pending Kashmir-conflict between India and Pakistan. As a disputed territory, the Northern Areas are not a part of the constitutional territory of Pakistan and their population has no right to participate in the election of Pakistan's constitutional bodies. Nevertheless, Pakistan takes all rights in governing the area according to the State's interests. This situation is not accepted by the greater part of the Northern Areas' population. Thus, the Shia-Sunni conflict, which started precisely a short time after the "revolution" of Gilgit, is understood as a governmental instrument to divide the people in order to prevent a unified political movement in the area and thus to secure its own control.
11. For a general overview see CAROE 1990.

12. There are Pashtūn from other places too in Gilgit (for example from Swat and Mardan). But those from the three villages mentioned form the largest group of traders in Gilgit.

13. Vgl. "Military Report and Gazetteer on Dir, Swat and Bajaur, Part II, Calcutta 1928: 380, 401 (IOR L/P&S/20/B222/2). This gazetteer calls Miankali "the largest market between Peshawar and Badakhshan".

14. For a comparison of Dir and Swat in terms of circumstances that resulted in this difference see LINDHOLM 1986.

15. The social-psychological literature conventionally distinguishes between *stereotypes*, being opinions held about groups of people in general, and *prejudices* as negatively valued attitudes about others (cf. STROEBE/INSKO 1989: 8). Because in the case of Paṭhān and Gilgitwālē *all* stereotypes inevitably involve negative evaluations and attitudes, I do not differentiate between the two terms but use both words interchangeably.

16. The British records characterized for instance Dir quite appropriately: "Dominating feature is traditional tribal resentment of interference in internal affairs of Dir" (Telegram No. 344 from NWF, Nathiagali, to Foreign, Simla, 15th August 1935, in: IOR R/12/105). Concerning the political rationale for the maintanance of tribal areas see AHMED 1980.

17. Gilgit Diary, June 11, 1904, in: IOR L/P&S/7/166.

18. For *naswar* see FREMBGEN 1989.

19. Concerning homosexuality among Pashtūn for example in Swat see LINDHOLM 1982: 224f.

20. Homosexuality is considered a much greater evil than having illicit sexual relations including even incest with women. The most widespread curse among men in Gilgit is to call somebody a "*behencōṭ*", i. e. "sister-fucker". This abuse is so common that it hardly provokes reaction. But I know about blood-feuds that began because a man had been called "*gāṇḍū*", a term that refers to all kinds of sexual acts considered perverse, precisely because they are sexual intercourse with beings *other* than women.

21. "Kabul" stands in the same way for Afghanistan as "Peshawar" stands for the NWFP.

22. "*Parāca*" is a quite derogatory term used originally for caravan traders.

23. Here, Azim Khan used the term "*kacar*", i. e. "mule".

24. See SÖKEFELD, forthcoming.

25. For another example of a similar relation between strangeness and trade see FOSTER 1974.

References

Published Sources:

ABDUL HAMID KHAN: Ggit fasādāt kē pās manzir aur pēsh manzir. In: *Masāwāt* (Urdu-Daily), Lahore, September 5, 1992.

AHMED, Akbar S.: *Pakhtun Economy and Society*. London, 1980

AHMED, Akbar S.: Hazarawal: Formation and Structure of District Ethnicity in Pakistan. In: LEWIS-MAYBURY, D. (Ed.): *The Prospect for Plural Societies*. Washington 1984: 104-120.

CAROE, Olaf: *The Pathans*. Karachi, 1990 (reprint).

Census of India 1941. Vol. 32: *Jammu and Kashmir State*. Jammu, 1943.

DREW, Frederic: *The Jummoo and Kashmir Territories*. Karachi, 1980 (Reprint).

FOSTER, B.: Ethnicity and Commerce. *American Ethnologist*, 1974, Vol. 1: 437-448.

FREMBGEN, Jürgen: *Naswar. Der Gebrauch von Mundtabak in Afghanistan und Pakistan*. Liestal, 1989 (= Bibliotheka Afghanica, 8).

FURNIVALL, J. S.: *Colonial policy and practice*. New York, 1956.

HASHMATULLAH KHAN, Maulvi: *Tarīkh Jammū*. Mirpur, 1991 (Reprint).

KREUTZMANN, Hermann: *Hunza. Ländliche Entwicklung im Karakorum*. Berlin, 1989.

LEITNER, G. W.: *Dardistan in 1866, 1886 and 1893. The Hunza and Nagyr Handbook*. Karachi,

1985 (Reprint).
LINDHOLM, Charles: *Generosity and Jealousy. The Swat Pukhtun of Northern Pakistan.* New York, 1982.
LINDHOLM, Charles: Leadership Categories and Social Processes in Islam: The Cases of Dir and Swat. *Journal of Anthropological Research*, 1986, Vol. 42: 1–13.
MÜLLER-STELLRECHT, Irmtraud: Menschenhandel und Machtpolitik im westlichen Himalaja. In: *Zentralasiatische Studien*, 1981, Vol. 15: 391–472.
RAVERTY, H. G.: *A Dictionary of the Pukhto, Pushto, or the Language of the Afghans.* Peshawar, 1982 (Reprint).
SÖKEFELD, Martin: Discourse and Action: Unequivocalness and Ambivalence in Identifications. In: STELLRECHT, Irmtraud (Ed.): *Contributions to Comparative High Mountain Research: Pakistan – India – Nepal.* Reinbek. (in press)
SÖKEFELD, Martin: *Die Eigenen und die Anderen. Ein Labyrinth von Identitäten in Nordpakistan.* Unpublished Ph. D. Dissertation, Tübingen (forthcoming).
STALEY, John: *Economy and Society in Dardistan.* Lahore, 1966.
STROEBE, Wolfgang; INSKO: Chester A: Stereotype, Prejudice, and Discrimination: Changing Conceptions in Theory and Research. In: BAR-TAL, Daniel; Carl F. GRAUMANN; Arie W. KRUGLANSKI; Wolfgang STROEBE (Eds.): *Stereotyping and Prejudice.* New York 1989: 3–34.
TAJFEL, Henri: Cognitive Aspects of Prejudice. In: *Journal of Social Issues*, 1969, Vol. 25: 79–97.
USMAN ALI: *Gilgit kī rōg kahānī.* Lahore, 1990

Unpublished Sources from the India Office Library and Records, London:

IOR L/P&S/7/166, IOR L/P&S/20/B222/2, IOR R/2(1068/112), IOR R/12/105
VANS AGNEW, P. A. (1847): Diaries of Mr. P. A. Vans Agnew, Assistant to the Agent, Governor-General, North-West Frontier, on Deputation to Gilgit. In: *Punjab Government Records, Lahore Political Diaries 1847–1849.*

Н. Л. Лужецкая

«РОДОСЛОВНАЯ ПРАВИТЕЛЕЙ ХУНЗЫ, НАГАРА И ГИЛГИТА» МУХАММАДА ГАНИ-ХАНА

В Рукописном отделе СПбФ ИВ РАН хранится персидская рукопись сочинения по истории областей Восточного Гиндукуша — «Родословная правителей Хунзы, Нагара и Гилгита», поступившая из Фонда В. Ф. Минорского, шифр А1784 *. Формат рукописи 18×11 см, бумага линованная, черный картонный переплет. Напоминает европейский блокнот или записную книжку. Текст сочинения написан синими чернилами, занимает 30 листов, после него осталось довольно много пустых страниц. Европейская пагинация карандашом проставлена дважды. Кроме того, на полях рукописи (л. 16а—19б) написаны карандашом цифры от 1 до 10 — кто-то, очевидно, пронумеровал перечисляемые автором деяния мира Хунзы Газанфар-хана, правившего в середине XIX в.

В качестве автора назван принц Мухаммад Гани-хан, сын мира Хунзы Мухаммада Назим-хана (1892—1937) (л. 30б). Приводится также его чин «инспектора» и «исмаилитского мир-мунши», т. е., вероятно, главы государственной канцелярии княжества. Из генеалогических таблиц, приведенных в составе материалов из архива Д. Лоримера, явствует, что он родился от первой жены Мухаммада Назим-хана, которая была дочерью местного крестьянина [Müller-Stellrecht, 1979, p. 308—309]. Старший сын мира, наследный принц Газан-хан, родился около 1895 г., следовательно, Мухаммад Гани-хан, по всей вероятности, появился на свет не раньше этого года. Единственным источником, в котором пока удалось обнаружить сведения о принце-историографе, оказался второй том труда Лоримера «Язык бурушаски». Лоример сообщает следующее: «Текст № 47 был написан и прислан мне принцем Мухаммадом Ганиханом, сыном мира от местной жены нецарского рода. Это был человек энергичный и способный, но умер довольно молодым от какой-то болезни четыре или пять лет назад» [Lorimer, 1935, p. VI]. Эти строки Лоримера написаны 29 октября 1934 г., так что датой смерти Мухаммада Гани-хана может быть 1929 или 1930 г. Текст № 47, о котором идет речь, пред-

* Я очень благодарна О. Ф. Акимушкину, привлекшему мое внимание к этой рукописи.

ставляет собой запись легенды о царе-людоеде Шири Бадате. Вот что говорится у Лоримера об этом тексте: «Я получил его рукопись от мира Хунзы в 1923 г., больше чем за год до того, как начал изучать язык бурушаски. Она была написана сыном мира, принцем Мухаммадом Ганиханом, арабской графикой в двух вариантах: один на бурушаски, другой на хиндустани. На бурушаски обычно никогда не пишут, так что Мухаммад Гани предпринял довольно смелое начинание» [Lorimer, 1935, p. 376].

Итак, становится ясно, что Мухаммад Гани-хан был человеком грамотным (хотя, как увидят читатели, иногда находился не в ладах с персидским правописанием), питал интерес к истории, хорошо знал местное историческое предание. Кроме того, очевидно, что «Родословная правителей Хунзы, Нагара и Гилгита» написана Мухаммадом Ганиханом до 1929—1930 гг.

Касаясь вопроса об авторстве и датировке этой рукописи, нельзя не затронуть следующего важного обстоятельства: при первом же взгляде на факсимиле рукописи специалисты увидят, что перед ними сочинение, чрезвычайно близкое по содержанию к одному из хорошо известных текстов на английском языке из архива Лоримера, изданных с подробным комментарием И. Мюллер-Штелльрехт («Genealogical account of the ruling families of Hunza, Nager and Gilgit, compiled in 1930 by Sir Muhammad Nazim Khan, K. C. I. E., Mir of Hunza» [Müller-Stellrecht, 1979, p. 290—303]). Этот текст был извлечен публикатором из хранящейся в архиве переписки Лоримера с чиновником британской колониальной администрации Гилгитского агентства Мухаммадом Масех Палом и представляет собой выполненный Лоримером перевод исторического сочинения, автором которого был мир Хунзы Мухаммад Назим-хан. Оригинал этого текста написан, по-видимому, на урду либо на персидском языке и, насколько мне известно, издан не был. Естественно, встает вопрос о соотношении сочинений Мухаммада Назим-хана и Мухаммада Гани-хана, который пока можно решить лишь весьма приблизительно, так как перед нами тексты на разных языках — один является переводом на английский язык, другой написан по-персидски.

Единственное, что более-менее поддается сопоставлению, — это состав сочинений. Названия их отчасти совпадают (только в рукописи Мухаммада Гани-хана автор назван в конце, а в сочинении Мухаммада Назим-хана имя автора вынесено в заголовок). Обращает на себя внимание отсутствие «басмалы» в начале сочинения Мухаммада Назим-хана. По содержанию эти сочинения, как отмечалось выше, чрезвычайно близки, нет расхождений в порядке изложения как легендарных, так и исторических событий, в последовательности смены правителей; но нередко эпизоды, отсутствующие в одном сочинении, приводятся в другом и наоборот. Существенно различаются концовки. Подробный анализ всех этих несовпадений занял бы слишком много места, поэтому выделим самое заметное: если в тексте Мухаммада Назим-хана приведены даты вступления на престол Газан-хана, Сафдар Али-хана и несколько дат, касающихся жизни самого Мухаммада Назим-хана (они относятся к XIX—XX вв.), то Мухаммад Гани-хан датирует некоторые значительно более ранние события истории Хунзы, начиная с 739 г. х., стремится указать дли-

тельность того или иного правления, число поколений и т. п. Возможно, этот хронологический материал локальной истории пригодится специалистам, если удастся подвергнуть его достаточно основательной проверке и привязать к уже установленным датам. Наконец, у Мухаммада Назим-хана нет ни одной стихотворной строки, в то время как Мухаммад Ганихан ввел в текст бейт-благопожелание «шаху», то есть тому же миру Мухаммаду Назим-хану.

В целом сочинение Мухаммада Назим-хана, насколько можно судить по его английскому переводу, несколько подробнее, чем труд Мухаммада Гани-хана, особенно в исторической части. Известно, что при составлении своего исторического труда Мухаммад Назим-хан пользовался материалами местных информаторов — носителей исторического предания, наряду с собственными познаниями в истории и генеалогии [Qudratullah Beg, 1980, p. 18—19; Müller-Stellrecht, 1979, p. 287—288). Как представляется, сочинение Мухаммада Гани-хана могло послужить одним из тех источников, которые привлекал Мухаммад Назим-хан при работе над своим сочинением, хотя окончательно разрешить этот вопрос пока нельзя.

В случаях, когда неясно, как следует читать личные имена или топонимы, передача их в русском переводе ориентирована на прочтение, данное Лоримером в тексте Мухаммада Назим-хана.

Пояснения к переводу сведены к минимуму, необходимому для понимания текста. Обстоятельные комментарии, которые могли бы помочь разобраться в хитросплетениях внутренней и внешней политики пригиндукушских владений, особенно в XIX в., грозили бы весьма существенно увеличить объем настоящей публикации, а потому не включены в нее. Однако заинтересованный читатель во многих случаях может найти разъяснения в работах И. Мюллер-Штелльрехт [Müller-Stellrecht, 1979, p. 287—303] и Н. Л. Лужецкой [Лужецкая, 1986, с. 46—68].

Литература

1. Lorimer, 1935: *Lorimer D. L. R.* The Burushaski Language. Vol. II: Texts and Translations. Oslo, 1935.
2. Лужецкая, 1986: *Лужецкая Н. Л.* Очерки истории Восточного Гиндукуша во второй половине XIX в. М., 1986.
3. Müller-Stellrecht, 1979: *Müller-Stellrecht I.* Materialien zur Ethnographie von Dardistan (Pakistan). Aus den nachgelassenen Aufzeichnungen von D. L. R. Lorimer. Teil 1. Hunza. Graz, 1979.
4. Muḥammad Riḍā Beg: *Muḥammad Riḍā Beg.* [History of Hunza]. Bodleian Library. Ms. pers. d. 62.
5. Qudratullah Beg, 1980: *Khwājī Qudratullāh Beg.* Ta'rīkh-i 'ahd-i 'atīq-i riyāsat-i Hunza. Rawalpindi, 1980.

РОДОСЛОВНАЯ МИРОВ ХУНЗЫ, НАГАРА И ГИЛГИТА 1б

Во имя Аллаха всемилостивого, милосердного!

Сначала были братья Абу-л-Файз и Абу-л-Гани, царевичи из Иранского царства. Они [оттуда] бежали и пришли в Хиндустан. Из Хиндустана — в Кашмир, а из Кашмира // через перевал Зоджи-Ла они 2а переправились в Балтистан, то есть [области] Скарду и Шигар.

В Шигаре тогда правила одна царица-идолопоклонница. Жители Балтистана ей поклонялись как воплощенному божеству. Эта царица была одержима вожделением. Она выбирала пригожего юношу и тайком его [у себя] содержала, [а потом] рождавшихся мальчиков тоже убивала [1]. Только если рождалась девочка, то оставляла ее себе.

Оба брата, привлеченные этой тайной, пришли в Шигар. Царицу известили [об их прибытии]. Она увела // к себе Абу-л-Файза, увидела, 2б как он хорош собой, и полюбила его. И решилась на дурное дело. Однако Абу-л-Файз сказал:

— Мы должны пожениться.

Царица согласилась, [но] сказала:

— Есть одно тайное обстоятельство. Дело в том, что в народе воображают, будто во мне воплотилось божество. Что же я им скажу?

Абу-л-Файз придумал выход:

— Я усядусь завтра на вершине горы у Шигара, а вы объявите [людям], мол, бог с небес спустился, так пойдите и приведите его сюда. //

Наутро царица приказала шигарцам: 3а

— Ступайте-ка и вон с той горы приведите Всемилостивого Бога — он сошел с небес, чтобы заключить со мной брак.

Отправились [туда] и торжественно, с сотнями почестей, привели Абу-л-Файза и посадили на царский трон.

Через несколько лет появился на свет царевич по имени Йа'куб-хан, [от него] родились 'Азар Джамшид и Шах Мурад. Шах Мурад занимал престол Скардо и Шигара, а 'Азар Джамшид правил в Харамоше, Чамугаре и Ронду. //

В это время Гилгитом завладел Шир-и Бадат, убив [для этого] 3б Шах Ра иса. И вот однажды, преследуя дичь, 'Азар Джамшид поднялся на гору Хут. Случайно туда же пришел везир Шир-и Бадата по имени Качат и встретил 'Азар Джамшида. Разговорились, и везир сказал:

— Шир-и Бадат творит ужасные притеснения и насилие. [Дошел] даже до людоедства, поедает детей от одного до семи лет от роду. А подвластны ему [земли] Раскема, Чапурсана, Гуджала, Хунзы и Нагара. //

'Азар Джамшид в шутку и говорит везиру: 4а

— А почему бы вам меня не возвести на гилгитский престол?

А везир сказал:

— Побудь здесь неделю, а я схожу в Гилгит, чтобы посоветоваться и согласовать [это дело] с народом.

Он вернулся, как и обещал, через неделю, тайно отвел 'Азар Джамшида в [далее в рукописи неразборчиво] Гилгит и поселил в везирском доме. Через год дочь Шир-и Бадата, которую звали Нур Бахт, выдали замуж за 'Азар Джамшида — ведь она приходилась везиру молоч-

46 ной дочерью. Через некоторое время // она понесла и родила сына. В страхе перед Шир-и Бадатом ребенка заколотили в ящик и пустили по реке Гилгит, а прежде чем предать его волнам, 'Азар Джамшид нарек дитя Су Маликом.

В это время возле реки как раз промывал золото один старатель по имени Гадуш. Ящик подплыл к нему, и он увидел красивого ребенка. Отнес его домой, стал воспитывать, и до пятнадцати лет Су Малик оставался в доме Гадуша. //

5а Тем временем 'Азар Джамшид, убив Шир-и Бадата, царствовал в Гилгите. Через восемь лет из-за козней своей жены он удавился.

Люди в Гилгите разделились на два лагеря. Одни говорили, мол, нам падишаха не надо, а другие — что падишах обязательно нужен. Наконец последние одержали верх и принялись искать падишаха. Был тогда один мудрый старец по имени Булчетоко. Он сказал:

— Я знаю язык животных, и мне стало известно, что в Булдасе, в
5б доме Гадуша, // старателя, живет один из потомков гилгитских миров. Пусть его приведут.

Ему ответили:

— У него в доме семеро племянников. Мы же не сможем узнать, [который нам нужен].

Он говорит:

— Соберите всех [детей] в каком-нибудь месте. Каждый из них станет что-нибудь делать. Вот того, кто займется царским делом — [велит] играть на барабане, бубне и других инструментах, — сюда и приведите [2].

Узнав таким образом того самого мальчика, то есть — Су Малика, его доставили в Гилгит, чтобы сговориться о свадьбе с Нур Бахт. Но на самом-то деле Нур Бахт была его матерью. //

6а Булчетоко сказал:

— Отведите его к Нур Бахт, пусть она для него нацедит своего молока.

Тут все увидели, как из ее груди появилось молоко, и сказали, что брак невозможен. А сама Нур Бахт сказала:

— Конечно, это сын 'Азар Джамшида! Мы боялись злодеяний Шир-и Бадата, и [потому] положили его в ящик и пустили по реке.

Тогда люди Гилгита возвели мальчика на престол под именем Гилит Малик. В жены ему привезли дочь Кангар Малика, правителя обла-
6б стей Гурайс и Астор. Через несколько лет // у них родился сын и был наречен Са'иб-ханом. От Са'иб-хана родился Дала-шах, а от Дала-шаха — Шах Малик.

У Шах Малика были сыновья Трахан, Чилис-хан, Шахтам, Бохатам и Лалитам. Из них он посадил на гилгитский престол Трахана и Чилис-хана, а Шахтама, Бохатама и Лалитама в 739 г. х. послали
7а управлять Хунзой. Несколько лет они правили в Хунзе. // Шахтам и Бохатам скончались, не оставив потомства, и только у Лалитама было двое сыновей — Гиркис и Маглот. Со временем у Гиркиса родились дочь Нур Бегум и сын Майуритам-хан. Через двадцать лет Лалитам умер, и Гиркис с Маглотом осиротели.

Их дядя Трахан правил в Гилгите. Он отправился в Хунзу путешествовать. В ту пору [местность] между [селением] Гулмит и [долиной] Чупурсан была очень густо населена и возделана. // Трахан 7б
всю ее объехал и велел построить мост через реку Иршад. До сих пор его называют Пул-и Трахан.

Вернувшись из Чупурсана, [Трахан] остановился в нагарском селении Сумайар, призвал к себе Гиркиса и Маглота и сказал:

— Я брошу на вас жребий. По жребию один из вас станет править Хунзой, а другой — Нагаром.

Однако Гиркиса он любил больше и стал с ним сговариваться:

— Что тебе больше нравится, Хунза или Нагар?

Тот сказал:

— Я Хунзу очень люблю!

[Тогда дядя] велел ему приготовить железную метку. // Когда жре- 8а
бий был брошен, он сказал:

— Пусть хозяин железной метки правит в Хунзе, а хозяин деревянной — в Нагаре.

Маглот говорит:

— Дядюшка! Если ты поступил честно — да хранит тебя Господь, но если ты [брату] подсказал, пусть тебя Бог к себе приберет.

Так, назначив племянников наместниками Хунзы и Нагара, Трахан уехал в Гилгит. Приемным отцом [и везиром] Маглота был Моголбек, а у Гиркиса везиром был его приемный отец по имени Чао Синг. //

Минуло шесть лет. В области Хунза, в ущелье Хасанабад, жил 8б
один род, называвшийся Тафкийанз, или Дирамитинг. Они проявляли спесь и высокомерие по отношению к миру Хунзы. Царевич [Майуритам] сказал отцу:

— Надо на этот род найти управу. Если позволите, мы их истребим.

Отец не дал согласия, сказав:

— Трахан, наш дядюшка, выгонит нас из округов Хунзы и Нагара.

Тогда царевич без ведома отца сговорился с тремя кланами: с ['у?уз'нг] из Алтита[3], с Хамачатинг из Ганеша и с Буронг Харайо из Балтита. // А в те времена каждый год устраивали праздник — огнен- 9а
ную потеху, который называется «Тумушалинг». Все собирались в местности Бурум Мас, или Алиабад, и зажигали фейерверк. При этом было принято пить очень много вина. Когда увидели, что [люди из] рода Тафкийанз опьянели, на них набросились и всех перебили. Пятьдесят семей напоили шербетом смерти. //

Отца известили об этом. Он разгневался на царевича и изгнал его 9б
в Вахан. В то время в Вахане правил шах по имени Джан-хан. Пробыв там некоторое время, царевич ушел в Шугнан. Правителем Шугнана был мир Шах Дарваз из потомков Искандера. Царевич объявил о своем происхождении, [и мир] выдал за него замуж свою дочь Шах Бегум.

[Тем временем] Маглот подумал:

— Почему бы мне, убив брата, не завладеть и Хунзой?

И вот по весне он сговорился с Моголбеком: //

— Эй, везир, не можешь ли ты отправиться в Хунзу и убить 10а
Гиркиса?

Везир согласился, и Маглот послал его будто бы охотиться на уток. Гиркис услышал эту новость и сам явился туда же. И во время охоты [Моголбек] выстрелил ему в спину и убил, а сам, убегая, перерезал мост, [соединявший берега Хунзы и] Нагара, и был таков.

После этого происшествия Маглот передал жителям Хунзы такую весть:

— Я брат Гиркиса. [Поэтому] вам надлежит вместо брата сделать меня своим правителем. //

10б Но народ Хунзы его не признал, и на престол возвели в 770 г. х. дочь Гиркиса, Нур Бегум. Нур Бегум правила в Хунзе 12 лет, везиром при Нур Бегум был Бото, сын Чао Синга. [Затем] люди Хунзы собрались и решили, что поскольку прошло уже 15 лет, как сын Гиркиса бежал из страны, то пора его вернуть назад. Послали в Вахан везира Бото.

11а Когда Бото добрался до Вахана, мир Вахана сказал, // мол, [ваш] мир находится в Дарвазе. Везир отправился в Дарваз, но за год до его приезда царевич умер. Сын же его Айешо-хан сказал:

— Народ в Хунзе уж очень вероломный, я туда не поеду.

Но везир его уговорил и доставил в Алтит, селение в Хунзе. Нур Бегум узнала о приезде Айешо-хана и страшно огорчилась. Народ же в Хунзе очень радовался, и устроили такое [шумное] гулянье, что нагарцы спросили, что стряслось.

— Мы с неба привезли Айешо-хана, — был ответ. //

11б Айешо-хан вступил на престол Хунзы в 806 г. х.

Через год, наладив отношения с Маглотом, наместником Нагара, дочь Нур Бегум выдали за его сына, которого звали Шах. А для Айешо-хана привезли дочь Джан-хана, Шах-бегум [на полях: Джехан-бегум]. У Айешо-хана родился сын Салим-хан. Айешо-хан правил 35 лет, [а когда он] скончался, на престол Хунзы воссел Салим-хан. //

12а Айешо-хан правил 30 лет, затем Шах Малик, а после Шах Малика — Айешо-хан II. За него выдали дочь Абда-хана по имени Шах Хатун. У Айешо-хана II было семеро сыновей: Хайдар-хан, Йусуф-шах, Мирза-хан, Малик II, Салим-хан II, Харитам-хан и Шах Султан.

После Айешо-хана по причине внутренних раздоров они поубивали друг друга, только // Харитам-хан и Шах Султан остались [в живых]. Шах Султан был назначен миром Хунзы в 970 г. х.

Миром Нагара тогда был Алидад-хан. Он бежал в Балтистан, и Харитам-хан 15 лет пробыл миром Нагара. Тут Алидад-хан вернулся из Балтистана в Нагар и изгнал оттуда Харитам-хана. Харитам-хан был

13а очень мудр и отважен. Вновь обратив Алидад-хана в бегство, // он воцарился в Нагаре. С собой у Харитам-хана было всего сто человек [из Хунзы]. Ими овладел страх, и они отказались идти [в бой], но Харитам-хан сказал:

— Не рядитесь в женскую одежду! Вас сто человек, я один еще сотни стою, и мой меч справится с сотней.

Воодушевившись, они еще раз захватили нагарский престол. Однако в конце концов Камал-хан одолел Харитам-хана и изгнал его из Нагара. //

13б Миром Хунзы был в ту пору Шахбаз-хан. Из страха перед Шахбас-ханом Харитам отправился в Кашмир. С ним был только его сын

Рашид-хан, который умер по пути в Кашмир. Тогда сам Харитам вернулся в Хунзу, добрался до селения Хинди и там был убит по приказу Шахбаз-хана. Так Харитам-хану никогда и не довелось занять престола Хунзы. //

Царевич Салим-хан захватил Раскем, который в то время был 14а
страной мятежников, а из Раскема перевалом Опранг прошел в Тагдумбаш, достиг Дафдара и провел границу [своих владений] в местности Эрджилга, обложил данью жителей Сарыкола, а сам вернулся в Хунзу. Сыном Шах Султана был Шахбаз II, а сыном Шахбаза — Шах-бек.

[*Зачеркнуто* Шахбаз в Хунзе] Шах-бек правил сорок лет, // а по- 14б
сле Шах-бека в 1124 г. х. взошел на трон Хосроу-хан. Он правил девять лет. При Хосроу-хане подступило к крепости Балтит войско из Читрала под началом сипах-салара Шапира (это читральское имя). Все мужчины и женщины объединились и наголову разбили Шапира. Однажды нагарское войско вторглось в Шимшал, и все они были уничтожены. // Это 15а
случилось в Абдигаре, перед селением Пасу в Хунзе. У Хосров-хана было двое сыновей — Мирза-хан и Салим-хан Ш.

После смерти Хосров-хана Мирза-хан занял шахский престол и изгнал Салим-хана в Вахан. Пройдя через Вахан, Салим-хан пришел в Гилгит. В то время правителем Гилгита был мир // Гауритам-хан. От- 15б
воевав Хунзу [с его помощью, Салим-хан] занял престол и правил с 1198 по 1243 г. х. Мирза-хан пробыл у власти всего пять лет, прежде чем Салим-хан его убил. У Салим-хана III было четверо сыновей[4]: Джемал-хан, Амин-хан, Газанфар-хан, Шах Султан, Абдулла-хан. // 16а
Джемал-хан был убит еще при Салим-хане, а после смерти Салим-хана в 1243 г. на престол Хунзы вступил шах Газанфар. Абдулла-хана он назначил сипах-саларом, а Шах Султану дал во владение Алтит, селение в Хунзе.

При вышеназванном мире [Газанфар-хане] войско Хунзы совершило поход в Бунджи и заключили соглашение с войском махараджи Джамму и Кашмира. Это войско [из Хунзы] // шло на помощь Сулейман- 16б
шаху [правителю Йасина]. В другой раз упомянутый шах [Газанфар-хан] и Тахир-шах [Нагарский] заключили союз и двинули войска на Гилгит. Мир-саибу достались Баргу, Номал и Чапрот. [Затем] вновь между ними возникла вражда, и эти владения ушли из рук миров Хунзы.

В правление [в Гилгите] Керим-хана, после смерти Гоухар-Амана, тысячный отряд кашмирской пехоты [в сопровождении] пятисот балтистанцев // пришли в селение Майун в Хунзе, чтобы его завое- 17а
вать. Командира этого отряда звали Нату-шах, а джемадара — Бубак. Было пролито много крови, но в конце концов победил мир-саиб Хунзы, а всех [захватчиков] уничтожили. Спасся лишь один солдат по имени Субхан. В этой войне мир-саибу досталось много трофеев, и в их числе одна пушка. //

Захватив нагарское селение Чалт, [Газанфар-хан] нанес миру На- 17б
гара сокрушительный удар за то, что тот призвал на помощь войска махараджи [и напал на Хунзу].

[Газанфар-хан] посылал войска в Сарыкол и до границ Тагармы все [земли] опустошил и разграбил. Фатх Али-шах, отец Али Мардан-шаха, губернатора Ишкомана, опять бежавший из Вахана, // обратился к мир- 18а

саибу с просьбой, мол, нужна ваша помощь, чтобы я мог отвоевать наследственное владение. В Бадахшане тогда был правитель по имени Мир-и Шах. [Газанфар-хан] поддержал Фатх Али-хана, и того восстановили на ваханском престоле. //

18б [Газанфар-хан] заселил и возделал Раскем и соорудил там памятный знак — башню в месте Кокташ. Это было сделано, чтобы грабить на Ладакской дороге: обычно всякий раз, ограбив купцов, добычу приносили мир-саибу.

19а В Тагдумбаше, Дафдаре, Гуджадбае и Эрджилге // правили трое сарыкольских беков. С них мир-саиб взимал харадж. Беков звали Годжак...[5] Жителями Хунзы и здесь было возведено укрепление. Талмуш и Мухаммад Кази [*зачеркнуто* были] каждый год, собрав дань, приезжали в Хунзу. //

19б В ту пору в Бозай Гумбазе было сто киргизских хозяйств. Люди из Хунзы убили киргиза по имени Бозай, а над его могилой построили купол, и с тех пор [это место] стало известно как Бозай-и Гумбаз.

20а При мир-саибе народ Хунзы проявлял большую // воинственность, потому что [тогдашний] сипах-салар, Абдулла-хан, был храбрым воином.

Мир Шах Газанфар-хан правил тридцать девять лет и умер в 1282 г. х. У мир-саиба было пятеро сыновей: Газан-хан, Бахтавар-шах,

20б Нунихал-шах, Таваккол-шах // и Райхан-шах. Мать Газан-хана была дочерью Сулейман-шаха. Когда шах Газанфар-хан умер от оспы, на престол вступил Газан-хан.

Мир Газан-хан

с 1282 по 1306 г. х.

21а Мир Шах Газан-хан вступил на престол в Хунзе в 1282 г. // Зафар-хан, вали Нагара, воспользовался удобным случаем и, призвав на помощь отряд войск махараджи Джамму и Кашмира, без предупреждения напал на Хунзу. Лагерь войска махараджи находился в нагарском селении Сумайар. Пока воины мир-саиба сражались в битве при селении Ганеш,

21б расположенном в // Хунзе, Зафар-хан послал отряд на гору Талмуш в Хунзе. Газан-хан собственной персоной явился в Алтит и приказал:

— Готовьтесь начать большую войну и вверьте свою жизнь Господу.

22а Люди вскипели яростью, // бросились в бой и вскоре разгромили оба [вражеских] войска. Командира отряда махараджи звали Джавахар Сингх, а другого — Самад-хан.

Через некоторое время Зафар-хан опять привел кашмирский от-

22б ряд в Нилт, себе в помощь. Мир-саиб с Зафар-ханом, // сговорившись, вместе напали на войско махараджи, разгромили его и изгнали. [Затем] войска мир-саиба отправились в Номал и разбили [стоявший] там отряд

23а махараджи-саиба. // Мир-саиб захватил также нагарское селение Чапрот, и целых двадцать лет оно оставалось под его властью, а потом жители Чапрота взбунтовались, подняли смуту, и владение это ушло из рук мир-саиба.

23б Мир-саиб правил 24 года. // У мира Газан-хана было пятеро сыновей[6]: Сафдар Али-хан, Нафис-хан, Мухаммад Назим-хан и Шах Салим-

хан. Сафдар Али-хан в 1306 г. х. убил своего прославленного отца и воссел на трон Хунзы. //

Сафдар Али-хан

с 1306 по 1311 г. х.

24а

Сафдар Али-хан, убив своего отца, вступил на престол Хунзы в 1306 г. х. и правил пять лет. Он заключил союз с Узр-ханом, миром [Нагара], и они двинули свои отряды в Номал. // Победы достичь не 24б
удалось. Войском Хунзы командовал принц Мухаммад Назим-хан. В конце концов Сафдар Али-хан [*зачеркнуто* начал войну с войском Нагара] и Узр-хан начали войну с английскими войсками. Кончилось дело тем, что англичане победили, // а Сафдар Али бежал в Сарыкол, об- 25а
ласть в Китае, и Узр-хана взял с собой.

Сэр мир Мухаммад Назим-хан, K. C. I. E.

[кавалер ордена Индийской империи II степени]

Высокочтимого шаханшаха Мухаммада Назим-хана, благодаря его царскому происхождению, // в 1311 г. х. назначили правителем Хунзы. А 25б
Сафдар Али-хана поселили под надзором в Урумчи, в Китае, и такое положение сохраняется до сих пор.

В правление вышеназванного мир-саиба войска Хунзы, оказывая поддержку английскому правительству, // совершили поход на Читрал 26а
и покорили его. Потом, когда началась мировая война, в Раскеме поймали двух немцев — один был майор, а другой лейтенант [*зачеркнуто* капитан].

У мир-саиба четверо сыновей: Мухаммад Газан-хан, // Мухаммад 26б
Гани-хан, Шахбаз-хан и Мухаммад Амин-хан.

Бейт

О шах! Пусть жизнь твоя продлится тысячу лет!
Пусть судьба твоей короны будет счастливой тысячу лет!

Во время войны [*зачеркнуто* в Дроше, селении] // в Читрале мир- 27а
саиб вместе с двухтысячным отрядом находился в Гилгите, а когда прибыл гонец с доброй вестью о победе в [*зачеркнуто* Дроше] Читрале, мир-саиб вернулся в Хунзу. В награду за эту службу [ему] дан документ в виде сертификата. //

Все жители Хунзы были одинакового крестьянского происхожде- 27б
ния. Только тот, кто достоин более высокого положения, достигал поста везира.

Династические связи. Издревле и по сей день династические отношения связывают миров Хунзы с правителями Скарду, Гилгита, Дарваза, Бадахшана, // Читрала, Ясина, Сарыкола, Нагара и Пунйала. До сих 28а
пор в Шугнане живет род Шах-Дарваз, происходящий от миров Хунзы, который называют «племенем Искандера».

Когда Искандер Великий умер в городе Вавилоне, то перед смертью // он назначил в четыре покоренные им области четверых генералов. 28б
Услыхав весть о смерти [Искандера], каждый стал самостоятельно править во вверенной ему области. Одной из этих областей был Туркестан,

или Бактрия. Иранские воины брали в жены тюркских женщин, которые
29а славятся красотой. Некоторым из воинов // они не понравились, и они вернулись в Иран. Часть возвращалась через долину Хунзы. Четверо из них заболели и остались в Хунзе: один, по имени Ходжа Араб, поселился в Гальмите, местности в Хунзе, двое в Балтите, расположенном там
29б же, — Титам и Хуро, еще один, которого звали Гайо, — в Ганеше, // и еще один, по имени Син, — в Хинди. Это сохранилось в исторических преданиях.

Все жители Хунзы имеют одинаковое крестьянское происхождение. Сначала четыре вышеназванных подразделения заключали браки
30а между собой, [потом] и остальные кланы пришли из разных стран // и смешались с ними. Но есть одно племя, которое называется «дом». Их ремесло — игра на арфе. Из всех племен Хунзы их считают самым ничтожным.

Конец. [Моя работа] благополучно завершилась. //

30б Составлено и написано Мухаммадом Гани-ханом, сыном мира, сэра Мухаммада Назим-хана, инспектором и исмаилитским главой [?] придворной канцелярии Хунзы. //

Примечания

1. В этой фразе, вероятно, пропущена строка, в которой должно говориться, что царица убивала и отцов своих детей. В тексте Мухаммада Назим-хана именно так и сказано [Müller-Stellrecht, 1979, p. 290].

2. Перевод предположительный. Игра на музыкальных инструментах — дело в Хунзе совсем не царское. Музыканты вместе с кузнецами традиционно составляли низшую группу общества — «дом», или «беричо». По сведениям Лоримера, обязанностью музыкантов было играть на всех церемониях и торжествах. В каждом селении Хунзы было по трое музыкантов — волынщик и двое барабанщиков, и у правителя («тама») имелось трое собственных музыкантов [Müller-Stellrecht, 1979, p. 145—146]. По другим источникам [Lorimer, 1935, p. 387; Muḥammad Riḍā Beg, b. 16b], Булчетоко советует искать того мальчика, который построит дворец, конюшню, сокровищницу.

3. Название клана из Алтита — Usengumuts / Usenguts [Lorimer, 1935, p. 237] или Husenuc [Müller-Stellrecht, 1979, p. 294]. Очевидно, автор не справился с передачей этого слова арабицей.

4. Явная ошибка, далее перечислено пятеро сыновей Салим-хана III, и в тексте Мухаммада Назим-хана говорится о пятерых сыновьях [Müller-Stellrecht, 1979, p. 297]

5. Кажется, автор рукописи, вместо того чтобы перечислить еще два имени (они появляются двумя строками ниже — Талмуш и Мухаммад Кази), начал следующую фразу. В английском издании текста Мухаммада Назим-хана названо два имени — Годжак и Мухаммад Гази, а на месте третьего в оригинале был пропуск [Müller-Stellrecht, 1979, p. 299].

6. Автор назвал только четверых сыновей Газан-хана, в то время как их было шестеро [Müller-Stellrecht, 1979, p. 300].

با ایشان رشتہ وداد کردہ
شامل شدند۔ صرف قومیت
کہ ڈوم موسوم ہے کردند۔ ایشا
با چہ نوازی پیشہ میکنند۔ از بر
قوم بنزہ کمینہ ذات خیال میکنند
تمت تمام شد
باالجمیر —

58

30

مصنف و مولفہ
محمد یحیی خان پسر میر سر محمد نظم خان
انسپکٹر۔ و میر منشی اسماعیل
دفتر بنیر ۵

پسند نکردہ ایرانیان مراجعت کردند سعی غالبو بکے در بندی عدالت
بعضی بہ ورقہ بنفرد ایس آمدند بنفر سعی کنین۔ از تاریخ نشت
چہار نفر از ایشان بجا رشتہ رست۔ تمام با نمندگان بنفرہ
بہ بنفرہ ماندند۔ یکے در گالت صرف یک ذات زندگی دارند
عدالت بنفرہ۔ سعی نمی ابرہ کرد اول این چہار نفر عدالت کردہ بالا
دو نفر در بدشت عدالت آمدند با ہم دیگر شادی کردند۔ بنفر

سعی نشتم و خوردو یکے در گنش باقی رقوام از مختلف مکلما آمدہ

و جنرال - و یاسین و سر لیول و نگر
و پینال ، است . تا حال
در ملک شنغان شاه دروازر
از اولاد میرانِ بنزه - می زیند
، پینال را قوم اسکندر گویند
وقتله اسکندر اعظم به مقام بابل
وفات یافت . قبل از وفات

در چهار عدالت جات مستحفظ چهار
جنرل مقرر کرده بودند . بعد
شنیدن خبر وفات - هر یک هر عدالت
مقبوضه خود مختار شدند
ازین عدالت جات یکی سنگلستان
یا باختر بود . امیرانی فوج بازمانان
ترکی شادی کردند - که به خوبی
مشهور اند . بعضی از فوج پیشان

عدوئی جنرال بود میرصحب
بهراه دو بزار خوخ 2 بنیزه گرفته
درملت بود نه- وقتله وی نکرده
فتح دلیر کید میرصحب بم
بنیزه ۱ مده
در صله این خدمات کپ سند
بهرا ایشا- سکر دو د- ملت د
در وازد به خشان د

غلام مردمان بنیزه حرف کپ ذات
زمینداری دارند- سکر کی
لائق فائق کپ- به عهده
وزیری ے رکید
زخمداری میدان بنیزه
از قدیم الایام تا به این دم- با
سکر دو د- ملت د

به جنرال رفته جنرال را فتح کردند
و نیز وقته جنگ عالمگیری
شروع شد - در رسکم وونغر
جرمن یکے میجر و دیگر لیفٹننٹ بود
گرفته است . میر صحب جمار
بسر دارد - محمد غزان خان

محمد غنی خان . شهباز خان
و محمد آمین خان -

بیت

شا با بقاے عمر تو باد ابزار سال
اقبال بخت تاج تو باد ابزار سال

— ٥ —

در موقع جنگ و [illegible]

صفدر علیخان سررشتهٔ عدالت
جمعن و غندر خان همراه خود
گرفته فرار کنند۔
سر۔ میر محمد نظم خان ۔ لے
سی ۔ آئی ۔ ای ۔
شبنامه منظم از راه فرستادم

محمد نظم خان را "اسکلم" برخاست
بفرمود۔ تمکین نمودند۔ و صفدر علیخان
در حرم چهار عدالت جمعن نظر بند
کردند۔ تا حال بدین منوال
است۔
عمدهٔ مهمات بحوالهٔ همراه اوست
سرکار انگلشیه بری خواهد نمود

صفدر علی خان

از سنه ۱۲۰۶ تا سنه ۱۲۱۱ھ

صفدر علی خان پدر خود را کشته

در سنه ۱۲۱۱ بر تخت بنیره نشست.

پانچ ۵ سال حکومت کرده بود

باعذر خان میر مصلحت کرده

در تو مل فوج کشی کردند.

فتح میسر نه شد. و سپه سالار

فوج بنیره گنبور محمد نظم خان

بود. آخر کار صفدر علی خان

~~با فوج خود جنگ شروع کرد~~

و عذر خان با افواج انگریزی

جنگ شروع کردند آخر کار

انگریز غالب آمدند۔

جمبرو ت عدالت انگیز را قتل کرد
تا به ۲۰ سال در قبضهٔ میر صاحب بود
و بعد مردان جمبرو ت خود مختار
گردید بنابود نمود ملک را
دست میر صاحب رفت
میر صاحب لم ۲ سال حکومت
گردید / نمد

میر غض خان ۵ پسر داشت
صفدر علی خان، نفیس خان
و محمد نظم خان، و شاہم خان
صفدر علی خان سنہ ۱۲۸۳ھ
پدر بزرگوار خود را قتل کرده
بر تخت نشسته

جملہ کردند۔ و بعد اللہ کی مدت
پیرو و لشکر را شکست فاش داد
سپہ سالار مہما راجہ سمی جوالہ گیر
نامی بود۔ دیگر محمد خان نامی
بعد چندے مدت بر غزخان دوبارہ
فوج مہما راجہ را بہ کمک فرستاد
داده و اپس فرسادند۔

ہزیمت کردہ بہ فوج مہما رانے
تا سخت آوردند۔ و شکست فاحش
داده و اپس فرسادند۔
فوج محمد صالح در لوہ رفتہ
فوج مہما راجہ صالح را شکست
داده۔ و اپس۔

بنیزه نشست زعفر خان والی لنگر
وقت را غنمت شمرده. فوج مهاراجه
جموں و کشمیر را کمک آورده بنیجر
به بنیزه فوج کشی کرد. چاونی
فوج مهاراجه سمایر عداوت را لنگر زد
چون فوج میر صاحب درگلنش عداوت را

بنیزه مصروف جنگ بودند.
زعفر خان یک دسته فوج را
هرکوه تلهوش عداوت بنیزه فرستاد
غزان خان بذات خود علت
آمده حکم کرد که جنگ عظیم برپا
کنید و جان بحق تسلیم کنید.
مردمان بنیزه به جوش آمده

جنگ جو بودند - چرا که سپه سالار
یعنی عبدالله خان بهادر بود - میر
شاه عنظفر خان ۳۶ سال حکومت
کرده در سنه ۱۲۹۲ ه وفات یافت
میر صاحب پانچ پسر داشت
غزان خان - نختاور شاه
نونهال شاه - ولوکل شاه

و ربیحان شاه بودند -
مادر غزانخان دختر سلیمان شاه بود
چون شاه عنظفر خان به بیماری چیچک
وفات یافت غزان خان بر تخت
بنشست -

میر غزان خان

از سنه ۱۲۹۳ ه تا به سنه ۱۳۰۶ ه

میر شاه غزانخان در سنه ۱۲۹۳ ه بر تخت

11 Зак. 961

سته بیگان سر یغولی بودند
از ایشان میر صاحب خراج میگرفت
نام بیگان مسمی عجک از دست
مردمان بنده یک قلعه بم تعمیر
گردانیده بود۔
نلمش و محمد قاضی بودند بر سال
خراج گرفته به بنده آمدند۔

در آن زمان در بازاری گنبیز
صد خانه قرغیز داشتند۔ که مردمان
بنده بازاری نامی قرغیز را قتل
کرده بر مزار او گنبیز ساخته بودند
وزان بعد بازاری گنبیز مشهور
شده رست۔

در عهد میر صاحب مردم بنده خیلے

فرار کنده میر صحب را عرض کرد
که باید که کمک بدهید تا که دوباره
ملک موروثی را فتح خواهم کرد.
در آن وقت میر بدخشان ممی
میر شاه نامی بود. فتح علیشاه را
لبسپارش کرده دوباره بر تخت وفان
نشاندند.

۸ رسکم را آباد کرده یک نشان یعنی
برج تعمیر کرده بود. به مقام گلتش
سبب این بود که برای غارت کردن
راه لداخ - بروقت سوداگران
را غارت کرده مال غنمت برای
میر صحب آوردند.
تختم باش - دبدار - غجد مای - ارجلف

به مایون عراقه، بنزه بعزم جنگ
آمده بودند. سیه سالار این فوج
مسمی نائی شاه بود. و جمدار بوبک
بسیار خونریزی شده آخرکار فتح
میرصاحب بنزه یافت. و بمه را
قتل کردند الا یک سپاهی مسمی سبحان
به سلامت رسید. در این جنگ بسیار
مال غنیمت مع یک توپ میرصاحب
را رسید.

جهت عراقه نگر جنگ کرده
میرنگر را شکست فاش داد.
چراکه میرنگر فوج مهاراجه را
بطور کمک آورده بود.

در سریغول تا به حد نظر مه فوج
کشی کرده بمه را تخت و تاراج کرد
فتح علیشاه پدر میر علی مردان خان
گورنر اسکردو بار ازو خان

جلل خان در عهد سلم خان قتل
شده بود بعد وفات سلم خان
شاه مظفر در ۹۶۳ هـ بر تخت بنده
نشست - و عبد الله خان را سپه سالار
مقرر کرده شاه سلطان را السنبهله
بنده جاگیر داد -
اور عهد میر موصوف فوج بنده به
بوبکی رفته با فوج مهاراجه جهوں
اور کشمر کے فرار کردند - این فوج
بهراه کمک سلمان شاه رفته بود
یک بار شاه موصوف و تیمر شاه
اتفاق کرده بر هلکت فوج کشی
کردند - و میر هجب را با گلو و لونهل
و جهجرو ث ارزانی داشت -
دوباره دشمی شده این ملکها از دست
میران بنده بدر رفت -
در عهد کریم خان ازبه فات گوالیار
یک هزار پیدل سیاه و یا نصد بلتان

این واقعه در اید یگر مقابل
فسو عراقه، هنره شده است
خسروخان دو پسر - میرزا خان
وسلم خان داشت.
بعدوفات خسروخان میرزاخان
برتخت نشابی نشسته سلم خان را بطرف
وخان فرار نمود. از وخان گزشته
سلم خان به گلستگ آمد.
در آن زمان میر گلستگ میر

15

غرتج خان. بود دوباره بنزه
راه فتح کرده بر تخت بنزه نشت
از ۱۱۹۱ تا به ۱۲۲۳ حکومت کرد
میرزخان صرف ۵ سال حکومت
کرده بود که سلم خان اورا قتل
کرد.
سلم خان سوم که پسر داشت
جمل خان - آمین خان و
غضنفر خان - وشاه سلطان
وعبدالله خان بودند

شهزاده سلم خان ملک رسکم کرد در
آن زمان یاغستان بود. بتصرف
خود آورد - واز رسکم با فرنگ دراآمده
تخت باش تا به دفدار، واز رجلفه را
حد بندی کرد و بر سر بولبان قرار
مقرر کرد. و خود واپس به بنیره آمد
پسر شاه سلطان شهباز دوم بود پسر
شهباز شاه بیگ.
شهباز در سنه ۱۰۰۰ چهل سال حکومت کرد
علی شاه بیگ

و بعد شاه بیگ خسرو خان در سنه ۱۱۲۱ ه
بر تخت بنیره نشست. ۱۵ سال
حکومت کرده - در عهد خسرو خان
همراه کشپر نامی چیترال سپه سالار لشکر
از چیترال براه جنگ در قلعه بنت
آمدند - همه مرد و زن اتفاق
کرده کشپر را شکست فاش دادند -
یک بار فوج نگر بر شمشال فرود آوردند
همه را قتل کرده زنده رست

بر تخت نگار نشست . بهراه برتم خان
هزار یک صد نفر مردمان بودند
انشان خوف را بینیں کرده از کار کردند
برتم خان گفت جامهٔ زنان نه پوشید
یک صد شما . و برابر یک صد من
و برابر یک صد شمشیر من کافی
است . بغیرت آمده یک لخت نگار فتح کردند
آخر کار کمال خان بر برتم خان
غالب آمده از نگار بیرون کرد

در آن زمان صبر بنزه شهباز خان
بود از خوف شهباس خان برتم
به طرف کشمیر رفت . حرف یک
پسر مسمی رشید خان برادارش
کشمیر رفته راه عدم بپیمود .
و خود برتم به بنزه واپس آمد .
در بندی عداوت بنزه رسیده بود
که شهباز خان اورا قتل گردانید .
برتم گاه بر تخت بنزه نه نشسته بود

عیش خان شش سال حکومت کرد و بعد
شاه ملک و بعد شاه ملک
عیش خان دوم حکمرانی کرد دختر
ابدا خان مسمی شاخاتون بعقد او آوردند
عیش خان دوم بعقت پسر داشت
حیدر خان - یوسف شاه - میرزا خان
ملک دوم - سلم خان دوم - برتم خان
شاه سلطان
بعد عیش خان به سبب خانه جنگی
همه با یک دیگر قتل کردند - صرف

برتم خان و شاه سلطان ماندند
شاه سلطان در ۹۷۰ھ میر بنزه
مقرر شد. دران وقت علی داد خان
میر نگر بود. به بلستان فرار نمود -
برتم خان ۱۵ سال در نگر میری کرد
علیداد خان دوباره از بلستان به
طرف نگر آمد - و برتم خان
را از نگر چالان کرد برتم خان
خیلی دانا و بهادر بود
دوباره علی داد خان را فرار کرده

میرور دروازاست وزیر به دروازرفت
مگراز رسمدنا وزیر بیشتر یک سال میر
وفات شده بود و پسرش عیش خان
گفت که مردمان بهنره خیلی بهوفا هستند
من نمی آیم - وزیر با او قول و قرار کرده
به علت عداقه بهنره آورد - نور بیگم از آمدن
عیش خان آگاه شد - خیلی غمگین شد
مردمان بهنر بسیار خوشی و تماشه کردند
نگریان پرسیدند. که چه واقع است
گفتند عیش خان را از آسمان آوردیم

11

عیش خان بر تخت بهنره در نشست

یک سال بعد با مغلٹ والیٔ نگر
دوستی کرده دختر نور بیگم به عقد
پسر مغلٹ عقد بستند. و برای عیش خان
دختر جانخان سلیم را آوردند. از
عیش خان سلم خان تولد شد.
عیش خان ۳۵ سال حکومت رانی کرده
راه فنا بمود. و بر تخت بهنره سلم خان
نشست

جهان بیگم

وزیر که ای وزیر میتوانی در بنیره رفته
گرکس را قتل کنیم. وزیر قبول کرد.
وزیر را به بهانه شکار مرغابی فرستاد
گرکس این خبر شنیده بذات خود با آ
چون شکار مرغابی مشغول بودند در پس
پشت او تیر زد. واورا کشت ومفلیگ
گریخته پل گندر را هم بریده رفت وبعد ازین
واقعه به بنیره خبر فرستاد که برادر گرکس
منم مرا به برادر خود امیر قرار دهید

مردمان بنیره اورا قبول نه کردند. دختر
گرکس نور بیگم را در سنه ۵۷ بر تخت
بنیره نشاندند. نور بیگم در بنیره دوازده[12]
سال حکومت رانی کرد. وزیر نور بیگم
بتو پسر چوسنگه بود مردمان بنیره جمع
شده مصلحت کردند.
که پسر گرکس پانزده سال از فرار شده است
لازم است که اورا بیاوریم وزیر بتو را
به وخان فرستادند.
چون بتو به وخان رسید میر وخان گفت

با این سته فرقه مصلحت کرده که دران
زمان یک سالانه آتشبازی میکردند
نامش تمثلگ بست. در موضع بروم
مس یعنی علی آباد بمه جمع شده
آتشبازی میکردند. درآن زمان رسم
شراب نوشی خیلی بود. چون دیدند که
قوم تفکینز مخمور کردند. تاخت آورده
بمه را قتل کردند. پنجاه خانه امردمان
را شربت مرگ چشانیده نه.

9

پدر را ازین حال آگاهی دادند. از
شهزاده خفه شده بطرف وخان فرار کرد
درآن زمان شاه وخان مسمی جانخان بود
چند مدت دران مانده به طرف شغنان رفت
حاکم شغنان میر شاه دروازاز اولاد
سکندر بود. لب را اعدام کرده دختر
خود شاه بیگم به او داد.
مغلث خیال کرد که چرا برادر خود کشته
بیزه بم به تصرف خود خواهم آورد.
چنانچه در وقت بهار با مغلیث صلح کرد

تیار کن و قتله قرعه انداختند. گفت
که قرعهٔ آنبی به بنیره و قرعه بجوب
به نگلر حکمرانی لیند. مفلت گفت که
اے عمو اگر راستی اتیکار کردی خدا شترا
حفاظت کناد. اگر مصلحت کردی خدا
شترا بردارد. تر خان برادر زادگان
را بنیره و نگلر حواله کرده خود به گلگت
رفت. مفلیگیب پدر رضائی مفلت بن
وزیر گرلس پدر رضائی خود یعنی مسمی
چو سنگله بود.

شش سال بود به عدالت بنیره در نالهٔ
حسن آباد قوی بودند. نام تغلینز
یعنی در منگ ایشان با میر بنیره
نخوت و تکبر میکردند. شهزاده با پدر
گفت اینقوم را علاج باید کرد اگر
اجازت کنید. اینان را قتل خواهیم کرد
پدر قبول نه کرد. و گفت که تر خان
عموے ما از پرگنه بنیره و نگلر بردارد
شهزاده بے از ان پدر به عفو الله
بهمه چاشنگ گنش بروشگ برائی بت

شهقم و بنا تهم لاولد راه فنا پیمودند.
• صرف از للی تهم دو پسر مسمان گرگز
و مغلث داشت. بعد چند سال از گرگز
یک دختر نور بیگم و یک پسر سی میوا
تهم خان متولد شدند. و بعد بست سال
للی تهم وفات یافت درین حالت
گرگس و مغلث بتهم ماندند.
ترخان عموے ایشان در حکومت حکمران بود
لهذا عزم سیر به بنیره آمد. دران زمان از
حکومت تا به چیرسن بسیار آباد بود.

7 دوره کرد بهر دریائے ارشاد پلے تعمیر
گردانید تا حال پل ترخان گویند
از چوبرسن واپس آمده. سما پیر عداوت
نگر قیام کرد. و گرگس و مغلث را آورد
و گفت من بهر نام شما قرعه میاندازم
هر فال قرعه. پلے به بنیره و دیگر به نگر
حکومت کنید. مگر گرگس عزیز تر میداشت
باو مصلحت کرد از بنیره و نگر کدام یکے
را پسند میکنی. گفت بنیره را بسیار
دوست میدارم. گفت که قرعه آنی

بلچه نگفت گفت که او را بپش نوزخت آورد
شیر خود به طرف او بدوشانند. دیدند که
از پستانش شیر برآمد. بمگفتند که لازم
نگاه لازم نه باشد.
نوزخت خود گفت که بشنید این پسر عذر جمید
است مار زشتر شرت به صندوق بند کرده
در دریا انداخته. لوریخ. مردمان گفتند نام
گفت ملکهای موسوم کرده بر تخت گفت
نشاندند. و او دختر کانگر ملک والیه
فرمانی و استور آوردند. بعد چند سال

6

پسرے تولد کرد. نامش صعب خان
نهادند و از صعب خان و لالشاه
تولد کرد. و از دلالشاه شاه ملک
و پسر شاه ملک ترخان و
چلس خان شیبقم و نخاتهم و
للی تهم تولد شدند. و از اینان
ترخان و چلس خان بر تخت گفت
نشاندند. و شاتهم و نخاتهم و للی تهم را
در شهر بهای حکومت بنزه فرستادند
چند سال به بنزه حکومت کرده

10

در آن زمان عذر جمشید شریعت را آشته به
گلگت حکمرانی میکرد. بعد هشت سال عذر جمشید
از زوجه اخود خفا شده خودکشی کرد
مابین مردمان گلگت دو گروه پیدا شدند
گروه اول گفت که مرا حاجت بادشاه نیست
گروه دیگر گفت که خرو بادشاه لازم است
آخر گروه بعد الذکر غالب آمد. و برای بادشاه
تلاش کردند. در آن زمان بلچه نهک نامی
بزرگی بود. گفت که من زبان حیوانان میدانم
معلوم میشود. در بلداس خانه اخدا دش

5

طلاکش یکی از اولاد میران گلگت است
اورا بیاورند. گفتند در فاش بغت جواب
زادگان پسند بما معلوم نمی شود. گفت
همه را یک جا بگذارید. بر کدام بکار ی
مشغول شود. بر سی که کار بادشاهی میکند
یعنی محل و طبله وغره ساخت اورا بیاورند
چنانچه بچه مذکور (یعنی اسمک) را معلوم
کرده به گلگت آوردند. برای نوربخت
بندوبست شادی کردند. مگر در حقیقت
نوربخت مالاش بود.

عذرا جمشید مزاقاً وزیرالغت چرا برنخاست
گفت مرا نمی نشانید. وزیرالغت شتابه
تا به یک بقعه رنجا قیام کنید که بنده
به گفت رفته با مردمان صلاح و مشوره
فراهم کرده.

جناب وزیر حسب وعده خود از یک بقعه واپس
آمد. و عذرا جمشید را به حقه گفت برد و
در خانهٔ وزیر نشانند. و بعد یک سال دختر
شربت مسمی نوزنخت به نگاه عذرا جمشید آورد
چرا که مرضیهٔ وزیر بود. و بعد چند مدت

حامله شد. و پسر پیدا شد و از خوف
شربت بچه را در صندوق بلند کرده به دریا
گفت انداختن. عذرا جمشید در وقت دریا
انداختن نام او سمکک نهاده در دریا
انداخت. اتفاقاً برلب دریا طلائی
مسمی غذوش طلائی می کرد. صندوق
پایش او رسید. دید که بچه است فی الصورت
در خانهٔ خود آورده او را پرورش کرد
سمکک در خانهٔ غذوش تا به پانزده
سال ماند.

علی الصباح رانی مرد مان شگر را گفت که برود به
از آن سر کوه. خداوند کریم را بیا رید
از آسمان نازل شده است. که همراه
من نکاه خواهد کرد. رفتند و ابوالفیض
مذکور را با صد شان و شوکت آوردند
و بر تخت شاهی نشاندند.
بعد چند سال یک شهزاده مسمی یعقوب بخان
بهم رسانید. و عذر جمشید و شاهمراد تولد کردند
شاهمراد بر تخت اسکردو و شگر و عذر جمشید
بر تخت براموش و جهموگار نشت.
اردو

3

آنوقت شربدت در گلگت بعد قتل
شاه رئیس حکمران بود. آنوقت
عذر جمشید بے شکار. برکوه خوش آمد
وزیر شربدت مسمی کجلت اتفاقا بران
کوه رسید و با عذر جمشید مذاقات کند در
اثنای گفتگو وزیر گفت که شربدت
بسیار ظلم و ستم میکند. بلکه تو دم فواری
یک سال تا به یفت ساله کودکان را بخود
واز رسم و چیورسن گوجال و بنزه و نگر
حکومت رانی میکنند.

برادر کوتل زوجلا عبور شدند - آنوقت
در شهر یک رانی بت پرست حکمران بود
اهل بلستان اورا جلوه خدا می پرستیدند
بر آن رانی نفس عماره غالب شده - برادر
خود جوان خوبرو انتخاب کرده خفیتاً نزاشت
اولاد نرینه رابم میگشت - صرف یک
دختر برادر خود گذاشت - برد و برادران
مذکور - در پیئے این راز به شهر آمدند.
ورانی را خبر کردند - ابوالفیض را نزد

خود برد و حسن جمالش دیده عاشق
شد - برادر کار بد اختیار کرده -
مگر ابوالفیض گفت که نگاه خواهیم کرد
رانی هم قبول کرد - گفت مگر یک امر
خفیه دارم - اینست که مردمان مرا به جلوه
خدا تصور میکنند - ایشان را الجواب بدهم
ابوالفیض مصلحت داد و گفت که من
بر سر کوه شهر فردا خواهم رفت - شما
اعلان کنید - که خدا از آسمان نازل
شده است بروید و بیارید -

۱
شجرهٔ سیم از شجرهٔ
دفتر دوم ثالث.
بسم الله الرحمن الرحیم
اول ابو الفیض و ابو الفتن بردو
برادران شهزادگان ملک ایران
زمین بودند. فرزنده به هندوستان
آمدند. و از هندوستان به کشمیر و
کشمیر به بلتستان یعنی اسکردو شدند

Beate Reinhold

WOMEN IN THE RURAL EMPLOYMENT SCENE IN NORTHERN PAKISTAN: EXPERIENCES AND EXPECTATIONS

While a great part of rural labour in Central Asia is conducted by women, only few women participate in paid labour or employment: Too few women obtain a suitable education or are able to leave the traditional field of female duties, to participate in greater numbers in the process of employment. Scholars have so far devoted little attention to the question of the integration of Central Asian women into the employment scene. However, the main reason there has been little scientific interest in this question, is no doubt the critical situation prevailing in most of the area. Since the breakup of the Soviet state system, no current figures or facts are available about the life of women in Tajikistan and the other now independent Central Asian states; civil war and impoverishment may have destroyed much of the former structures which gave women a greater chance of participation in family-independent employment as opposed to other parts of Central Asia. The population of Afghanistan keeps struggling for bare life through the ever-lasting chaos of war; the Chinese province of Xinjiang, submitted to Beijings'rule, has until now not been open to foreign scientists for research.[1]

In comparison to Central Asia in general, the situation of the rural population in the Northern areas of Pakistan seems privileged, albeit with many smaller and greater difficulties. Decades of continuous attempts on the part of the people in conjunction with numerous religious, governmental and international organisations to improve their standard of living have changed the face of the region. One of the most outstanding examples of such a development is the Hunza valley. Through long-term development efforts pursued by the greater part of the male population, a standard of education has been achieved that surpasses the national level in many respects – especially noteworthy is the high percentage of literacy among the residents.

How far does this improvement in the standard of living and education concern the female part of the population, and if it does, what influence does this have on the traditional life pattern of women in the rural areas?

Women themselves are rarely asked about their personal experiences with and evaluations of the changing circumstances to which they are subjected. In order to discover which factors motivate women to seek employment outside the home or not, it is not enough to evaluate figures and official statements. Moreover, the women's assassment of their own capabilities and opportunities should be considered within the social context in which they have to live.

The following paper attempts to give an account of the attitude of women towards employment based on research conducted in Gojal in 1990 to 1992. Whereas the status of a classical labourer does not exist here for women, a slowly but steadily growing number of well-educated females participates in the employment scene of the valley.

The interviews from which the statements and comments quoted below are extracted were conducted in the upper Hunza valley (following: Gojal) with female residents during various stays in different villages between 1990 and 1992. Comments on and revelations about the employment and educational situation were isolated from the general context of conversation, which reveals another remarkable feature of many interviews: no matter what the original discussion was about, it seemed to be an ever-present topic with which every woman, independently of her age and status, felt herself involved – the personal prospects for women that could result from employment. It is an urgent matter of discussion for women of all ages and in every life pattern.

Since the early nineties, it has become clear to critical observers that many "development achievements" have not improved the situation of women, but on the contrary caused various difficulties for them.[2] What might be the consequences of the current social changes for Gojali women? Their struggle to define a position for themselves between different demands of their social environment will be the central concern of the following pages.

The women's own statements are given in order to shed light on this question. All quotations from recorded interviews are given in translation as well as in Wakhi, in order to let them speak for themselves. All the cases described have been chosen to represent a significant pattern of women's life in Gojal's society.

1. Literacy, Education and the Anticipation of Progress

Sejahat Begim, thirty-year old dweller in the high mountain village area of the Wakhi settlement Ghulkin, puts her disappointment in plain words:

"Yav ẍat: Tuy yow carən can yow ki kum-ər reṣt ki joyd. Yav ke yandi

ne joyovd yan yav-r marzi, ʒega? Yandi maẓ tuy-əv ce kert, də yav-r xun-əm tu maẓ ne joyovd, də xun-əm aldə. ʒi, kam-əm joyde. Maẓ-ər skul ɣa xuṣ tu, joydəm baf. Panʒjumat-əm joyd, tuy maẓ ce kert. Xun-ə xalg-ə maẓ band kert, yan. ɣal də ẓû pûzûv ha ya tey, wuz-m nârâz sk-a."

(They[3] said: "We will marry her off, after that she may go anywhere to learn." When after that they did not let me learn, it was up to them, wasn't it? Then, when they had married me, I was in their house (and) they did not let me learn, I stayed at home. Therefore, I have learned little. I liked school, I was good at learning. I was in the fifth class when they married me. The family stopped me, yes. This is on my mind even now, I am discontented with this.)

Had she been born only ten years later, her dream of becoming a literate girl would never have been an obstacle. As it was, since she belonged to the middle aged generation of Gojal's womenfolk, her dream would not become true.

Sejahat was not the only Wakhi girl who had been deprived of a basic education by decision of her family, most of her generation shared that lot. Girls' education was scarcely seen as a valuable investment in the family's future. A girl, married then at the age of eleven, twelve, if late fifteen years, was clearly expected to be a perfect housewife and mother and, above all, an obedient and quiet helper to her mother-in-law. What virtues, comparable to these, would she be taught in school? And who would do the work at home, while she was attending school? With these and other reserves in mind, many people kept their daughters away from school, even when the formerly poor educational infrastructure slowly changed into a perfect network of basic school facilities over all of the rural area.

The development of education for all Wakhi children of the valley, enforced by the religious leader of the Ismailiyya to which all Wakhi belong, has taken place since the nineteen eighties, when the newly built highway gave access to the formerly secluded villages. As a result of a tremendous financial effort and religiously legitimated influence, by 1990 almost all the school children had achieved literacy. Schools were built in every single village of the valley, generously equipped with teachers, books and all sorts of adequate materials. Yet this would probably not have been enough to overcome parent's resentments towards the education of their daughters – the more valuable argument was, and probably still is, the powerful order – farmân[4] – of the religious leader of the Ismailiyya, Karim Agha Khan, sent regularly to his followers. It was his will and order that girls should at least have the same educational opportunities as their brothers, and when at the same time people saw benefits in their educational system due to the programmes initiated by the *Agha Khan Educational Service*,[5] every member of the community had to accept it.

This as such is a fascinating phenomenon, yet will not be the central subject of this paper. The struggle for basic literacy is already over in the case of the Gojali girls. During my visits in the early 1990's, everybody younger than eighteen spoke Urdu more or less fluently, and the first female students were sent to an Islamabad college with the support[6] of the village communities.[7]

Other questions arose: What would come next for the well-educated young women? Would they marry in time (which nowadays means: at the age of sixteen, eighteen or at the latest twenty) and soon have children, or would they attain a different lifestyle? And would these achievements lead women into employment as in the case of many well-educated young men?

Considering the speed with which the educational innovations had been successfully enforced on women, everything seemed possible within only a decade.

This had caused a certain instability in many older women's feelings about their own life and personal value; especially those who felt that simply by the virtue of belonging to their generation, they had missed the chance to participate in the blessings of education, and also often sought an excuse and an understanding for their deeply felt uneducatedness. Asked about their personal wishes, a frequent answer, nearly a stereotype, was given by many women: "Ẍû-n-ən heč zâq-i nast. Ẓû zâq sirf a yem tey ki žû ðeɣd-v-ər-əp ẍû zindəgi cə maẓ-ən baf wost: Jald tuy-p mə carən, baf ejukešen yav-r wost. Yandi hoquq yav-r wost, a zerəng ẓu rang šak ət ksif yark ẍak yav-r zərurat mə wost." ("I do not have any personal wishes. I only wish that my daughters may have a better lot than I had: They must not marry so soon, they shall have a good education. Then they will earn money, so they will not have to do such hard and dirty work as I do.")

Many hopes and illusions are tied to the magic word *education*. It seems to have such an aura of wealth, never-ending progress, and social prestige, that just the mere mention of education had a sort of purifying effect on the troubles of daily work and misery.

Had not the male students shown what modern life would bring for the females? Indeed, those young men who had visited school, proceeded to college and university, did not come back unchanged. Many of those who had temporarily left their villages, irrespective of whether they had been able to find adequate job for themselves, were no longer peasants. Only exceptionally could they be seen working on the fields or doing other than off-farm work.

For the middle-aged, overworked women, witnessing this clearly led to the above stated wishes for their young daughters, whom they wished to protect from the hardships of a peasant's life.[8]

On the other hand, hardly anybody could imagine the loss of daughters-in-law and mothers-to-be for the next generation. Mothers searching for the best

of two worlds for their daughters often expressed their hopes for their future in terms such as the following:

"Tuy yow carən, lekin cəbas zerəng ɣafč paisa ya-r wost ki ǩat-ər kû čiz dûrzd-əp woz zəmin-ə yark ǩak-er nawkar ǩat-ər dûrzd-əp. – Zman ya-r kam hûmût, sirf cəbûr/ sirf buy zman)" ("We will marry her, but then she will earn enough money to buy all the goods and to pay other people for the agricultural work. – She will have very few children (only four/ only two.")

2. The Young Women's Expectations and the Face of Reality

What would the protagonists of their mother's dreams themselves say to all that?

Gûlnâz Begim, a girl of seventeen who had just finished her last year in village school, told me frankly about her feelings and plans concerning her future life:

"Ektobar ẓû tuy...tuy-i ṭik, lekin xowf bə tey. Maẓ də skol-əm ðas sâl-əm joyetk. Wuz-əp reč̣əm ǩə, tuy-əm ki kert ǩə, ki ta-p ce ǩənak-r yi ǩaṣ. A yaw-ðast-əp čiz carəm: Yark carəm, xrâk-v-əv tiyâr carəm. Zman, kam zman baf. Bu petr, bu ðeɣd, kifč brâbar xoṣ." ("I will be married in October...it is good to be married, but there is also grief in it. I have learned in school for ten years. When I go there, when I will be married, then there will be, well, a mother-in-law. For her, I will do such: I will work, I will cook the meals for them. Children, it is good to have few children. Two sons, two daughters, both equally cherished.")

This statement was one of the few openly made to me; it does not conform to the modesty and quietness expected of a young girl to reveal such opinions to strangers.

Gûlnâz was looking optimistically toward the totally traditional life that was awaiting her. It seemed clear what her duties would be and that she would be able to fulfil them. Going to school, achieving a basic education, had not at all affected her self-esteem or created unfulfillable dreams for further studies or personal wealth. She would go to live with her husband's family and try to do her best in becoming a good daughter-in-law and mother.

Others of the same age had different aspirations. Robina Begim, then fifteen years old, was the best student of that year's matric class in her village in 1990. After having shared her family's hospitality for several months, I had developed a closer friendship to her and two of her girlfriends of the same age. While the others mainly dreamt of a chance to leave their village, to experience town life in Gilgit or other places, Robina's plans were different. One day, she confided them to me: "Amid ẓû-n tey ki ǩû tatnan ijazat ma-r randən, wuz reč̣em keḍmi-er, Krimabâd-en. Ǩə cəbas kalij-er wocem, yan cəbas unvərṣti-er, ḍakṭar-i wocem. Ẓû šawq a yem tey ki ǩûynan-v-ər ḍakṭar-i wocəm ǩə yandi woz Gojal-

er wâpas x̌û yark-er wezyəm, x̌ûynan-v-er imdâd-əš carə́m." ("I hope that my parents will allow me to attend the girl's *Academy* in Karimabad.[9] Afterwards I will preceed to a college, then attend university and become a doctor. I want to become a women's medical doctor, so that I can come back to Gojal to work here and help the women.")

On my return to Gojal in 1991, I was invited to the wedding of Robina, who was going to live in a far off village in the side-valley of Čûpûrsan. I attended the wedding and saw her for the last time, as a bride; the next morning, they were already off for the groom's village. Her two friends were married a year later.

Leading a useful life for Wakhi society still means primarely to fulfil not one's own, but the wishes of the parents and the family. It is therefore rather exceptional to meet a Wakhi girl articulating wishes that differ from the duties and the role that her family has chosen for her. Every member of the joint family has to fulfil her or his special duty in order to make the community prosper, and it is not considered neccessary for a young girl to have plans of her own, especially not when her future household is involved.

In between the illusions and ideals of the above cited mothers and reality, the girls may have a certain imagination of what will be the personal advantage of their education, but this does not so far have the slightest influence on women's role in Gojals society.

The attendance of the girl's academy, founded and built by the Agha Khan's educational service institutions, was the first step out of the family, towards college and university, which would tendencially alienate the student from the traditional female values of her society. The strong fear, in what way the higher education of young women would afflict their obedience towards the family as well as her and the whole family's reputation in the village community, had existed since the very first efforts of education had reached the area.

3. The Troubles of a Different Life: Choice and Challenge for Young Female Employees

Indeed, there were obvious changes in such girls' behaviour, which strengthened the rejection of unconventional ways in people's minds. An exceptional case happened in 1990, when a young woman petitioned for divorce at the Ismailiyya family court in Gilgit. The twenty-three-year-old Rehana made her claim on a right that so far had been reserved for men. She did so in such an open way that many people were shocked. Had she made her claim through mediation, by male members of the family, the offence would have been less; divorce as such is not a rare incident in Gojal society. But she had acted independently – and she had been divorced by the court at her own request. This

demonstration of her awareness of her independence must have had an alarming effect on the public. Yet it was not long years of studies that had given courage to the woman: her employment background was, more valuable than any certificate or elaborate educational background. She was working for the "Agha Khan Rural Support Programme". Travelling around in a white car from village to village, she earned a considerable monthly income, which was sufficient for the maintenance of an entire family. And in fact, it was this money which gave her enough security to exceed the limits of social convention. Her family being rather poor and depending on her income would vehemently criticize her, but did not intervene openly against her will. When asking her uncle if the family had given permission for her travelling around, he explained harshly to me: "Ijazat ya-r kuy ne ðet – ʒi reṣt-ṣ̌ x̌at-er!" ("Nobody gave her permission – she just leaves on her own!")

Another sustaining support for her was the fact that she was working for the Ismailiyyan community. Even strongly opposing members of the community would not dare to utter criticism in public. When explaining her dilemma to me, she said:

"Ẓ̌û tatnan zâq tu ki tuy ma carən, c-a-n x̌û yark-er c̣awəm âzâd. Yašt-əv wezg maẓ̌-ər ce čilgetk, wuz-m qabul kert. Lekin yem kaṣ ẓ̌û šawhar ce, də maẓ̌ baf netu. Anpaḍ tu, ejukešen ya-r heč netu, yark bə ne kert. Skə ẓ̌û hoquq-əṣ̌ yav-r zindəgi, woz də maẓ̌ šak-əv tu. Wuz či-r xur-ə rang sk-a wundr-əv-əv yark carəm? Maẓ̌-ər baf yark te y, hoquq ma-r wost, kûx̌t-er yem yark-ṣ̌ carəm, spo xalg-er dəstan ẓ̌û sarwis. A sk-a-m Gilt-ər reẋk, femli korṭ-er, jədâ-m vitk. Sma x̌ak-er d-a šru vit ki: Wuz rihâ wocəm, haləm-əṣ̌ ney. Wuz-m ɣlat ne kert, yav-r ɣlat tu. Tuy, digar tuy x̌ak də ẓ̌û fikr nast, či-r woz, sirf masla sk-a-ṣ̌ wost."

("It was my parents' wish to get me married, then I could leave for my work, freely. When they (the groom's family) made the proposal, I agreed. But that fellow, my husband, was not good to me. He was totally uneducated and he did not work. They lived on my income, and still they treated me badly. Why should I work like a donkey on their fields? I have a good job, I obtain an income, I work for everybody, (I do) my job for our people. That's why I went to Gilgit, to the *family court*, I separated (from my husband). Thinking started here: I will be free, I won't stay. I did not do anything wrong, it was their fault. Marriage, I do not think about re-marrying, why should I, only problems will arise from it.")

When I asked the judge of the Gilgit family court about his opinion on this case, he told me that everybody at last had agreed that Rehana was right in her demand. The ensuing debate had further results: there was consent that the educational status of potential marriage partners could no longer be ignored. The matchmaking families should carefully choose bride and groom, "so that the bride is well-educated, but always one step behind the groom".

Consideration of such individual cases does not allow any final judgement as to the extent to which in future young women may in future become involved in public employment of any kind.

Yet such cases may foreshadow a development that can already be seen in Gojal as well as in other rural communities of the district.

So far, the number of professions open to a young woman in a Gojali village is limited to a few. A woman may try to become a teacher, a trainer for women who look after poultry, a health worker, or find some other kind of trainer's job for women in the *Agha Khan services*. Although these jobs have a highly respectable image, their practice entails many personal disadvantages, which the girls realize when looking at their own female teachers' lives.

Throughout the statements of six women teachers in Gojali middle schools, a similar pattern occurred regularly: all of them loved their occupation, but at the same time were more or less exhausted by the double burden of their work, now consisting of both their employment outside the family and their never-ending duties at home. Agricultural and household machines are practically non-existent, which means a tremendeous work-load even for those who have already lessened their agricultural work by selling off land or cattle. Working capacities were drained throughout the years, especially for those female teachers whose families were not willing or wealthy enough to provide them with help in their housework, in their work on the fields, in the garden, with the cattle. Needless to say, with a growing number of children to raise, exhaustion reached an even higher level for some of the teachers. Even abandoning a great part of the agricultural work would not solve the problem, since a garden, some cattle and the house are in any case to be looked after to augment the meagre income of a teacher.

Explaining the disadvantages of her job, says Gûlnahâr Begim, a teacher of twenty-nine, mother of four daughters:

"Wuz-m də kû yark fasa vitk. Ney-m yi ktâ joyn-ər bas wezdey, ney-m yi ktâ də xun werγney. ʒi trə miyâna wərexk. masla-ey γafč, lekin bardâšt carəm. X̌û ḍûṭî-r-əš wezyem, woz x̌û xun-ər rəč̣əm, rə x̌û xun-əš bə yark carəm, woz trə bar-əš čiz yark wost, wuz ya-r carəm. Kû jay. Kafkaf carəm, ney-a."

("I am trapped in all that work. Nor have I been able to study enough, nor have I had time enough to stay at home. I am stuck in the middle. There are a lot of problems, but I hold out. I come to my work, then I go home, I am also working in my house, as well as outside of it, if there is something to do, I do it. In every place. Well, I am drudging.")

She then confessed that if she had the possibility, she would stop working at school at once, but: "Spo-c-ən paysa nast." ("We do not have money"). Due to the lack of labour supply, she and her husband, who both were teachers, had sold off much of their land and cattle, so that they were dependent on their

salaries. Thus being obliged to buy food and goods that other families produced on their own (mostly by their female) labour supply, there was no option left but to continue earning money with her job.

The crucial role of money in the whole discussion about women's perspective on employment becomes obvious here. Expectations from and restrictions on a woman's status as an employee is closely related to the financial situation of the whole family.

As the above described individual cases show, a mother's (or even a father's) will is often not enough to lead a well-educated daughter into a well paid, adequate profession after having finished school or college.

There are several other obstacles to overcome:

1. Unemployment among young men is increasing with the ever-rising number of university graduates, which means decreasing chances for women to become employed. Except in the case of a restricted number of occupations such as that of nurse, midwife, teacher etc., men will be preferred when it comes to choosing a person for a free post because of generally accepted reservations such as: "A woman may not be free to act like a man in public – a woman may not be allowed to travel or meet people (e.g. men) in public – a woman will be biologically restricted by her social duty of bearing children".

2. Agriculture is fully accepted as the traditional way of life of in Gojal. Theoretically, it is even appreciated as a more valuable lifestyle than that of a city-dweller and employee, who is totally dependent on his salary and no longer *zemindâr*, an owner of land. Still it is agriculture that provides the families with basic goods and food – and it is the disproportionate workload on women which makes this possible. In most families, due to male migration women are responsible for agricultural tasks which in the past men used to fulfil. Women's labour is therefore highly indispensable for farming and housekeeping.

3. For many families, a daughter or daughter-in-law who, instead of leading a conventional woman's life, keeping her house and raising the family's children, strolls freely from place to place, talks to everybody in public and thus fails to represent the honour of her family in the appropriate way, creates a frightening vision.

These are restrictions which are likely to diminish the probability of employment for women.

How then, and why though, do some women already manage to obtain employment? The neccessity of integrating women in the employment process in order to increase the family income clears the way for them.

In the striking case of the young employee who had sought a divorce indicates this most clearly. She did not belong to a wealthy family and it was she who had to support her mother, a widow, and presumably the rest of her family, with the money she earned. This, coupled with the fact that her employer was a

religiously founded and therefore highly reputated organization, was the prevailing reason for her family to let her go. As a consequence of this new and powerful position, she felt that nobody had the right to give orders to her about how to lead her own life, and she dared to leave the traditional status of a married woman behind in favour of the status and power that her profession and her income gave her.

While many mothers in Gojal dream of their daughters leading a carefree life without hard and exhausting work through the new perspective of education and employment, most of them would reject the consequences on such aspects of traditional life as the joint family system and childbirth. The money earned should provide her with comforts, such as hiring servants, or buying modern machines for the household. The idea of improving one's own financial status by employment is still new for women, many of whom continue to regard marriage as the normal way to enhance their status.

The high education level does not neccessarily mean a higher rate of female employees in public services or elsewhere. It may well be called an indispensable presupposition for such a development, but it is not more than that up to now.[10]

The conditions for obtaining higher education, which enables a young woman to qualify for well-paid employment, are today far better than about fifteen years ago. Even so, the opportunities for female graduates to be accepted as an independent employee in an adequate position are scarce. Only where female employees are specifically required – in social and medical tasks which deal with the female population and thus cannot be carried out by males – female applicants are welcome and accepted without difficulties. Wherever the money earned by a woman is bitterly needed by her family, it may increase her chances to be left out of her traditional role and be allowed to practise her job. Yet, in most cases, men have dominated the employment scene. As they provide the money, many families do not see any need to allow their daughters to leave the house to earn money or rewards other than for traditional female tasks.

Furthermore, the example of female employees of the first generation, as for example the teacher cited above, does not neccessarily encourage young women to take such hardships for the uncertain benefits of the double burden of house and agricultural work and off-farm employment.

By looking at the typical statements of Gojali women concerning the reality of and the prospects for female employment, one can clearly see that through the higher educational level of girls which has been reached since the beginning of the eighties, great changes have taken place. Not only is there much greater willingness to accept the idea of women working in public positions, there are already a considerable number of women engaged in public employment. Nevertheless, there is nothing to indicate that in the near future a high

proportion of Gojali women will enter employmentas it is for the respectable number of women who already fulfil this image. Yet no evidence can be seen for the vision of a high employment rate among Gojal's women for the near future. Women, be they educated or qualified in any field, are still the main part of the traditional working rural society, and as such, they are an indispensable labour force in the family.[11] Provided that the Gojali people cling to their rural or semi-rural way of life, it seems thus rather unlikely that women should obtain posts in public employment, leaving vacancies in rural labour and house work to men willing to fill them.

Notes

1. For a general analysis on the situation of rural women in the Soviet Union, China and other socialist countries at the beginning of the 1980's, see CROLL 1981.

2. For a general discussion of the issue see R.ROTT, 1987, and Maria Tekülve, 1993.

3. Her parents, her family.

4. Religious order that may concern all aspects of the followers' religious and profane life.

5. For a detailed survey on the organisation of the Agha Khan Foundation see KREUTZMANN 1996, p. 385.

6. By decision of the village organization, the community paid the cost for the educational development of extraordinarily gifted young women. This includes college fees as well as their expenses for housing, books and food.

7. Figures on the subject are published in the *1981 District Census Report of Gilgit* (Islamabad 1984). The report gives a literacy rate of only 23.10 percent among the female residents of Hunza, age 15 to 19 years for that year. The total rate for the Gilgit district for this group was then at 10.98 percent.

8. Women's complaints about peasantry were mostly focused on the lack of helping hands and agricultural machinery: this was, they felt, responsible for the excess of work which made their life troublesome and endangered their health. There was general consent among the women that city life would not be an alternative to the life they lead in the villages. Since many women had already shared their husband's or relatives' life in town for a time, the advantages of village life had become more obvious: in the village, a woman was free to move about, she could visit her relatives and friends on her own whenever she wanted; the water and air were not polluted as in the big cities.

9. The Agha Khan's academy for girls was founded with the intent to promote the female absolvents of the village schools and prepare them for higher educational levels, such as college.

10. H.HERBERS comes to a similar conclusion concerning the situaton of women in the Yasin valley: "School education is neither the only prerequisite for female off-farm employment, nor is it a necessary one for all kinds of jobs." (HERBERS 1995, p.3)

11. In her description of the involvement of women in paid labour in the Yasin valley, Hiltrud HERBERS detects a similar situation: "To abandon the local subsistence economy would be another strategy to give women the opportunity to pursue a job. However, as long as agricultural production is indispensable to secure the family's livelihood and women play a pivotal role in maintaining it, it is highly unlikely that agriculture will be given up in favour of female off-farm employment in the near future." (HERBERS 1995, p.8)

Bibliography

BOSERUP, Esther: *Women's Role in Economic Development.* Allen & Unwin, New York, 1970.
BENERÍA, Lourdes; SEN, Gita: Accumulation, Reproduction, and Women's Role in Economic

Development: Boserup Revisited. In: *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, Vol.7, No.2, Chicago 1981, pp. 279–299.

CROLL, Elizabeth J.: Women in Rural Production and Reproduction in the Soviet Union, China, Cuba, and Tanzania: Socialist Development Experiences. In: *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, Vol.7, No.2, Chicago 1981, pp. 361-375.

CROLL, Elizabeth J.: Women in the Rural Production and Reproduction in the Soviet Union, China, Cuba, and Tanzania: Case Studies. In: *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, Vol.7, No.2, Chicago 1981, pp. 375-400.

HERBERS, Hiltrud: *The Changing Position of Women in Northern Pakistan: From Agricultural Producers to Off-farm Employees*. Bonn 1995, unpublished.

1981 District Census Report of Gilgit. Population Census Organisation Statistics Division, Government of Pakistan, Islamabad 1984.

KREUTZMANN, Hermann: *Ethnizität im Entwicklungsprozeß: Die Wakhi in Hochasien*. Berlin 1996.

ROTT, Renate: Frauen im Entwicklungsprozeß. In: SCHWEFEL, Detlef (ed.) *Soziale Wirkungen von Projekten in der Dritten Welt*. Schriftenreihe der Deutschen Stiftung für internationale Entwicklung. Baden-Baden 1987, pp. 53–81.

Г. С. Харатишвили

НЕКОТОРЫЕ АНГЛИЙСКИЕ И ФРАНЦУЗСКИЕ ИСТОЧНИКИ О ПЕРВОЙ ОФИЦИАЛЬНОЙ АФГАНСКОЙ МИССИИ В ЕВРОПУ В 1895 г.

Эмир Абдуррахман-хан (1880—1901) с горечью и гневом писал в своей «Автобиографии»: «...было бы крайне неприятно думать, что правительство афганское является лишь частью правительства Индии... и что я, эмир Афганистана, буду служить орудием и марионеткой в руках вице-короля Индии, чтобы танцевать по его усмотрению... Афганистан — государство независимое и нет никаких оснований, чтобы с ним обращались как с государством вассальным» [1].

Эмир желал разорвать цепи, навязанные Афганистану англичанами по Гандамакскому договору 1879 г. [2] Весной 1895 г. он послал в Лондон своего сына Насрулла-хана [3] с официальной миссией. Сардар Насрулла-хан должен был выполнить поручение отца: добиться согласия королевы и правительства Англии на установление прямых англо-афганских дипломатических отношений, минуя правительство вице-короля Индии. Глава афганского государства желал иметь своего полномочного посла в Лондоне, подобно Ирану, Турции и другим мусульманским странам. Разрешению этой проблемы Абдуррахман-хан придавал огромное значение.

Британские власти также придавали большое значение визиту афганской миссии в Лондон, хотя они намеревались увидеть главой миссии Абдуррахман-хана, которого неоднократно приглашали, а не молодого шахзада. Однако они обставили прием миссии со всей пышностью и в пределах Индии, и в Англии.

Английская пресса широко освещала это знаменательное событие с момента выезда миссии из Кабула (7 апреля 1895 г.) и до ее возвращения на родину в конце осени того же года [4]. Приводится много фактического материала об официальных встречах главы миссии с английскими властями, о посещении афганцами промышленных предприятий, военных учений, больниц, колледжей, выставок, достопримечательных мест и мест развлечений. Интересные сведения помещает на своих страницах и французская пресса. Вместе с тем в английских и

французских газетах и журналах [5] печатались некоторые небылицы и забавные истории, касающиеся поведения Насрулла-хана во время его путешествия и длительного пребывания в Англии. Кроме того, о миссии Насрулла-хана писал Ф. А. Мартин в своей книге «На службе у самодержавного монарха» [6].

При изучении английских и французских источников наше внимание привлекали моменты, не отмеченные афганским придворным историографом Фаиз Мухаммадом, который изложил в официальной истории Афганистана «Сирадж ат-таварих» дневник путешествия миссии по запискам ее секретаря Мухаммад Хасан-хана.

В конце марта 1895 г. на страницах английской прессы появилось сообщение о том, что принц Насрулла-хан посетит Англию вместо своего старшего брата Хабибулла-хана и что «его свита будет состоять из 120 человек и на обратном пути он посетит Константинополь» [7].

Уже 1 апреля для встречи миссии в Ланди-Котале в Хайберском проходе из Калькутты выехали Т. А. Мартин [8] и полковник А. Тальбот [9]. Было решено, что 18 апреля миссия выедет из Бомбея в Европу на транспортном судне «Клайв», принадлежавшем пароходству Британской Индии [10]. В пятницу около полудня 24 мая пароход «Клайв» с членами миссии на борту прибыл в гавань Портсмута. Афганских посланцев встречали представители военных, морских и городских властей Джеральд Сеймор Фитцджеральд и Джон Мак Нейл, которые должны были от имени королевы находиться при Насрулла-хане во время его пребывания в Англии, а также Нэвел Салтон, командующий южным военным округом генерал-лейтенант Дейвис, адмирал-суперинтендант Портсмута Феин, мэр Портсмута и другие лица.

В честь прибытия миссии был устроен большой салют. Затем гостей отвезли на плацпарад войск гарнизона и военно-морской бригады Портсмута. В параде приняли участие от 5 до 6 тыс. солдат и матросов. После завтрака в правительственном здании с генерал-лейтенантом Дейвисом Насрулла-хан и его спутники выехали в Лондон специальным поездом и через 2 часа 40 минут прибыли на столичный железнодорожный вокзал «Виктория» [11]. Миссию встречали лорд Каррингтон, лорд Чемберлен, министр по делам Индии Г. Г. Фаулер, лорд Метуен, командующий войсками лондонского гарнизона и другие лица. После соответствующего церемониала гостей отвезли в Дорчестер-хаус [12] — резиденцию миссии.

25 мая Насрулла-хан, вместе с принцем Уэльским, герцогом Кембриджским и герцогом Йоркским верхом отправился в Марлборохаус, где в главном штабе английской армии присутствовал на официальных торжествах в честь дня рождения королевы Англии. После возвращения в Лондон афганскому шахзада нанесли визиты члены королевской семьи и в течение дня он нанес им ответные визиты. Вечером он присутствовал на официальном обеде в министерстве по делам Индии, а затем — на приеме у леди Твидмаут в Брук-хаусе.

На следующий день Насрулла-хан, сославшись на усталость, отказался от посещения лондонского зоопарка.

27 мая рано утром Насрулла-хан выехал в Виндзорский замок на неофициальный прием у королевы Англии.

Как отмечают источники, визит к королеве был очень кратким. По сообщению агентства «Рейтер», шахзада передал королеве письмо своего отца, «выражающее Его уважение к Ее Величеству», заверения в дружбе с английским народом и его большую надежду на то, что «этот визит укрепит [добрые] отношения между двумя правительствами». От себя лично Насрулла-хан поблагодарил королеву за «сердечный прием и почести», оказанные ему ее подданными во время путешествия по Индии и после прибытия в Англию. Сообщается также, что шахзада «с большим достоинством вел переговоры» с императрицей [13].

В этот же день, по возвращении из Виндзора, шахзада отбыл на прием у главы правительства.

28 мая Насрулла-хан находился дома и диктовал секретарю миссии свои впечатления о происходящем для эмира.

29 мая близ Лондона, в Эпсоне, Насрулла-хан, в сопровождении многих «смуглых афганцев в простых одеждах» и высшей английской знати (имена приводятся), присутствовал на знаменитых ежегодных скачках «Дебри Деи», о которых шахзада якобы «слышал даже в далеком Афганистане». Среди зрителей назван и посол Франции [14].

30 мая Насрулла-хан был одним из многочисленных гостей бала в Букингемском дворце, который был дан от имени королевы.

1 июня шахзада вместе с наследным принцем Англии наблюдал из королевской ложи показательные военные учения, скачки, парад и гимнастические упражнения, а также парад английских гусар и воинов в красочных одеждах разных времен. После — присутствовал на футбольном матче между женатыми и холостыми мужчинами в Харлингеме.

2 июня шахзада принял представителей мусульманской общины Лондона, которые преподнесли ему поздравительный адрес, выражавший надежду, что приезд миссии послужит укреплению дружеских отношений между двумя странами. Шахзада ответил, что ему приятно принимать своих единоверцев и он вдвойне удовлетворен тем, что они являются верными подданными великой королевы [15].

3 июня афганцы посетили королевский ботанический сад в Риджентс-парке и присутствовали на скачках.

4 июня, в день мусульманского праздника «Ид аль-адха» (праздник жертвоприношения), афганская миссия в полном составе («100 человек» [16]) приняла участие в праздничной молитве в мечети Уокинга, в предместье Лондона, поддерживающей большие связи с Восточным институтом и его музеем. Кроме шахзада и его свиты там присутствовали члены дипломатических миссий Турции, Ирана и Индии, находившиеся в Англии купцы и другие мусульмане. Во время службы имаму мечети ассистировали имам турецкого посольства и имам миссии шахзада.

После совершения намаза шахзада и другие приглашенные гости посетили Восточный институт, где был дан завтрак. Насрулла-хану подарили фотоцинкографированное издание Корана, выпущенное специально для Института, а шахзада от имени своего отца, Абдуррахман-хана, пожертвовал мечети 500 ф. ст. По возвращении в Дорчестер-хаус праздник продолжался и «его высочество устроил прием, на котором

он получал поздравления его людей. Они, подходя к нему по одному, целовали его руку, произнося добрые пожелания» [17].

5 июня Насрулла-хан, принц Уэльский, герцог Кембриджский и большая группа известных военачальников присутствовали на военных учениях в Олдершоте, Ватерлоо и Фарнборо, в которых приняли участие более 20 тыс. солдат из западнолондонских добровольческих бригад.

Насрулла-хан вместе с сопровождавшими его членами королевского дома проехал вдоль рядов войск. Затем полки, ведомые герцогом Кентским и его штабом, проходя церемониальным маршем, приветствовали высоких гостей. Журнал «Иллюстрированные лондонские новости» отмечал, что особенно большое впечатление произвел на шахзада стремительный галоп конной артиллерии. Выступили пехота и две кавалерийские бригады, которые, «растянувшись в длинные ряды с востока на запад Лаванской равнины, продемонстрировали атаки» [18].

6 июня в ратуше лондонского Сити лорд-мэр города устроил прием в честь Насрулла-хана. Среди гостей на приеме присутствовали: Г. Г. Фаулер, лорд Кнутсфорд, сэр Микаел Гикс Бич, фельдмаршал Дональд Стюарт, сэр Генри Ирвинг, Джордж Керзон, глава английского банка и ведущие представители Сити.

Насрулла-хану был зачитан и преподнесен «в красивом футляре» приветственный адрес, в котором говорилось о хороших отношениях, существовавших между Англией и Афганистаном, и о том, что эти отношения должны «оставаться навсегда безоблачными ради счастья и пользы обеих стран». Насрулла-хан поблагодарил за гостеприимство, а его «краткий ответ был переведен полковником Тальботом». На официальном обеде были произнесены тосты за здоровье королевы Англии и эмира Афганистана [19].

7 июня Насрулла-хан осмотрел новый корабль компании «Островного и восточного судоходства» «Каледония» на судоверфях «Альбертдокс», совершил экскурсию по р. Темзе на судне «Адмирал Уолси». Когда судно подплыло к Тауэрскому мосту, скорость была сбавлена и афганскому гостю продемонстрировали последнее новшество лондонских мостов — мост был разведен.

Это зрелище произвело большое впечатление на шахзада, и он, поднявшись наверх, выразил желание «осмотреть машинное устройство моста», а затем с интересом наблюдал за его работой. Он высказал стремление «осмотреть как можно больше машиностроительных и промышленных предприятий за время своего пребывания в Англии, чтобы извлечь пользу для своей страны» [20]. В этот же день шахзада посетил обсерваторию Гринвич.

8 июня Насрулла-хан побывал в министерстве по делам Индии, затем несколько часов провел в Букингемском дворце. В королевском манеже он «внимательно осмотрел всех лошадей».

9 июня Насрулла-хан отправился в десятидневное путешествие по городам Великобритании. В газете «Таймс» сообщается забавная история. Когда шахзада выезжал специальным поездом, его внимание привлек макет вокзала Эустона, установленный в центральном холле. Этот макет приводится в движение, когда опускается монета. Шахзада настолько заинтересовался, что «несколько задержался там». Пришлось

отсрочить отправление спецпоезда. Вечером члены миссии прибыли в г. Бирмингем и остановились в «Гранд отеле» [21].

На следующий день афганцы осмотрели множество достопримечательностей города и его окрестностей, включая завод, изготавливающий стрелковое оружие. В Смол Хите они посетили оружейный завод. Предполагалось, что шахзада «просто пройдется по заводу», с тем чтобы до 2 часов успеть осмотреть два цеха. Однако Насрулла-хан «так сильно заинтересовался тем, что увидел», что ему потребовалось полчаса для осмотра процесса производства в одном лишь помещении.

В общей сложности он провел на этом заводе около двух часов, наблюдал за производством ружейных лож, за действием оружейных механизмов и видел, как соединяли вместе различные части, как затем проверяли уже готовое нарезное оружие.

Он «задавал нескончаемые вопросы относительно различных процессов [производства] ...и сам записывал разъяснения», а временами он «передавал это дело одному из членов своей свиты». Насрулла-хан сказал, что он выполнил «то, зачем приехал в Бирмингем и, если возможно, он еще вернется и осмотрит [завод] более внимательно». Кроме того, шахзада попросил послать для него несколько образцов нарезного оружия в Дорчестер-хаус [22].

В Бирмингеме Насрулла-хан побывал на стекольном заводе компании «Ослер» и осмотрел завод, изготавливающий боеприпасы компании «Дж. Кинох и Уиттон», где он был принят главой компании Артуром Чемберленом.

В Манчестере шахзада пожелал осмотреть ланкаширскую хлопкопрядильную фабрику. Ему показали и в течение полутора часов разъясняли как можно подробнее различные стадии прядения и изготовления тканей. Он «настолько заинтересовался процессами производства, что мог провести на фабрике весь день».

Вечером гостей проводили в шлюзы судоходного канала «Помона» и они отплыли в сторону Ливерпуля до Ирлама на пароходе «Игл». Дальше афганцы ехали поездом [23].

В Ливерпуле гостей встречало множество людей, в том числе «английские и восточные мусульмане» во главе с шейх ул-исламом Абдуллой Куилламом. Две дочери шейх ул-ислама преподнесли шахзада венок из цветов в форме полумесяца, а сам глава мусульманской общины города, произнеся «салам» и упав на колени, пытался поцеловать руку Насрулла-хана, но тот уклонился от оказанной ему чести, воскликнув: «Нет, это я должен целовать руку шейха» [24]. Насрулла-хан совершил вечерний намаз в местной мечети. После намаза наставлял детей, проверил их познания в арабском письме и прослушал, как они читают по памяти стихи из Корана, а затем подарил мечети и мусульманской общине 2500 ф. ст.

В этом городе Насрулла-хан осмотрел электростанцию, снабжавшую электричеством железную дорогу. Хозяева разъясняли ему устройство машинного отделения, действие механизмов и отдельных деталей. Он «задавал бесконечные вопросы, в особенности относительно динамо-машины, а некоторые члены его свиты делали записи». Шахзада выразил свое восхищение всем увиденным и «признался в желании

иметь подобные электрические и другие устройства в своей собственной стране» [25].

В Глазго на Насрулла-хана произвел впечатление шотландский традиционный почетный караул, выстроенный для встречи гостей. Он побывал на судостроительной верфи, после осмотра которой был устроен показ шотландских танцев. Шахзада якобы сделал то же замечание, которое приписывают шаху Ирана: «Почему вы не заставляете своих подданных танцевать для вас вместо того, чтобы утруждать себя» [26].

В Глазго шахзада почувствовал себя утомленным, а программа, составленная для него, была выполнена лишь частично. Он не поехал в г. Пейсли, где уже ждали гостей. Вместо Пейсли он уехал из Глазго в южном направлении — в Карлисл и Силлот.

В Карлисле шахзада преподнесли приветственный адрес. В Силлоте он был свидетелем испытаний военной техники на артиллерийском полигоне Вильяма Г. Армстронга, Митчелла и К°. Из военно-морских пушек и других скорострельных орудий было выпущено «пять очередей снарядов по мишени, и они падали в море на расстоянии 2000 ярдов». Были произведены также несколько учебных боевых выстрелов [27].

Шахзада проявил большой интерес к испытанию горных орудий и гаубиц для полевых действий, стрелявших по мишени на расстоянии 1000 ярдов обычным артиллерийским снарядом и шрапнелью. Ему продемонстрировали горное орудие, которое широко использовалось в англо-индийской армии; было показано, с какой быстротой орудие могло быть разобрано и за несколько минут собрано и прикреплено ремнем к седлам мулов. Шахзада настолько заинтересовался всем увиденным, что англичанам пришлось «на полчаса задержать поезд для того, чтобы он смог все осмотреть» [28].

Из Силлота Насрулла-хан направился через Гексхам и Ротбури в Крагсаид — в гости к лорду Армстронгу, а через день оттуда выехал в Ньюкасл. В Ньюкасле внимание Насрулла-хана привлек завод по производству артиллерийских орудий Вильяма Г. Армстронга, Митчелла и К°.

Дальнейший путь шахзада и его спутников лежал в Лидс.

В Лидсе и Йоркшире Насрулла-хан был принят мэрами этих городов и посетил несколько промышленных предприятий: завод компании «Фаулер», компании «Китсон», фабрику по изготовлению армейского обмундирования компании «Джон Барран и сыновья», шерстопрядильную фабрику компании «Джошуа Вильсон и сыновья» и машиностроительный завод компании «Гринвуд и Батлеи», «на котором было произведено много оборудования, заказанного эмиром [Афганистана] главным образом для горной промышленности (рудников и копей)» [29].

После Лидса планировалось посещение Шеффилда, где уже были проведены приготовления для встречи гостей. Однако Насрулла-хан по телеграфу уведомил городские власти, что из-за недомогания «он вынужден отказаться от посещения Шеффилда».

19 июня афганские путешественники возвратились в Лондон.

В столице шахзада отдыхал два дня. 21 июня вечером он присутствовал на банкете, устроенном в его честь главой рыботорговой

компании Эвелином Вудом. Э. Вуд произнес тост за здоровье эмира Абдуррахман-хана. Он сказал, что ему оказана честь принимать сына его высочества, «представлявшего главу народа, который в дни, счастливо минувшие, мы узнали как храбрых воинов, но который теперь, уже много лет, является одним из верных союзников». В конце речи был исполнен гимн Афганистана.

В ответной речи Насрулла-хан сказал: «Прежде афганский народ был одним из непримиримых врагов Англии, но теперь он является одним из ее лучших друзей. Это произошло благодаря политике эмира, который послал своего сына в Англию, чтобы всему миру была очевидна дружба между двумя странами». В конце выступления он обещал сообщить своему народу о всех оказанных ему почестях и доброжелательном приеме в Англии и провозгласил тост «за долгую жизнь королевы и дальнейшее улучшение дружественных отношений между двумя народами» [30].

22 июня афганские гости присутствовали на военных учениях, где около 11 тыс. солдат британских регулярных войск выполняли различные элементы военных учений. Шахзада внимательно наблюдал «надувание и выкачивание воздуха из покрышек велосипеда».

24 июня Насрулла-хан прибыл в Дарлингтон. На следующий день он побывал на выставке Королевского сельскохозяйственного общества. Большие трудности пришлось испытать его переводчику полковнику Тальботу, который был вынужден «объяснять [ему] до мельчайших подробностей принцип доения механическими аппаратами» [31].

26 июня шахзада прогуливался верхом в парке Баттерси; побывал в гостях у Дж. Керзона; присутствовал на приеме в Министерстве по делам Индии, где проходил конгресс железнодорожников.

28 июня было отведено для посещения больницы Святого Варфоломея, а 29 июня Насрулла-хан был приглашен на официальный обед принцем Уэльским в Альберт-хаус.

1 июля Насрулла-хан вместе с несколькими членами миссии встречался с парламентариями. В Палате общин его приветствовал Г. Г. Фаулер. Затем он был принят в Палате лордов. Источники не освещают содержания бесед.

2 июля афганский шахзада был принят королевой Англии в Виндзорском замке. Этот официальный прием подробно описан в «Таймс». На вокзале Виндзора в 1 час дня Насрулла-хана и его людей встречали «герцог Кентский, принц Кристиан и принц Генри Баттенберг».

Они сопровождали гостей в замок. У входа в замок шахзада встречали лорд Каррингтон, лорд Стюарт и другие официальные лица. Они провели гостей по парадной лестнице, залам Рубенса, Букарелли и другим комнатам в большой приемный зал. В 1 час 15 мин. королева, сопровождаемая великим герцогом и герцогиней Гессенской, другими членами королевской семьи и знатью, вошла в большую приемную комнату и села на свое место в северной части зала.

Шахзада подвели к королеве. Она усадила его по свою правую руку. Затем он преподнес королеве шкатулку, «содержащую письмо эмира Афганистана и подарки» [32]. Насрулла-хан был приглашен коро-

левой на официальный завтрак в Дубовую столовую. Затем он попрощался с королевой, и его провели к главному выходу через Белую, Зеленую и Бордовую гостиные, а также другие комнаты [33].

Далее шахзада посетил мавзолей супруга королевы в Фрогморе, близ Виндзора.

В этот же день Насрулла-хан побывал в Итонском колледже [34]. Особенно пристально разглядывал он корпус стрелков колледжа — «около двухсот сильных, подтянутых, в серой униформе, с мартини и длинными шпагами и штыками старого образца, в два ряда, образующие три стороны параллелограмма»; осмотрел учебные комнаты, познакомился с директором школы, посетил часовню, проехал через футбольное поле и отбыл в Лондон [35].

3 июля днем Насрулла-хан был одним из гостей герцога и герцогини Саксе-Кобург-Готских в Кларенс-хаусе. Прием был устроен на открытом воздухе в саду. Кроме афганского гостя на нем присутствовали члены королевской семьи и представители высшей английской аристократии. Вечером этого дня он находился на приеме, устроенном в его честь в Императорском институте.

6 июля афганский шахзада провел в городе Брайтон, где он был принят мэром и гостил у Альберта Сосона, а после официального завтрака долго и с интересом следил за кормлением морских животных в аквариуме. Кроме того, он побывал в графстве Уэст-пир, расположенном к юго-западу от Лондона.

Шахзада остался доволен поездкой. Он заявил мэру Брайтона, что этот визит для него отдых, и выразил сожаление, что не сможет вновь приехать в Брайтон.

8 июля шахзада посетил Турнбридж Уелз, а 9 июля он наслаждался спектаклем «Сон в летнюю ночь», поставленным труппой комедийных актеров в театре Августина Дали.

20 июля английская королева вновь пригласила Насрулла-хана в Виндзорский замок на прощальный прием. Среди присутствовавших официальных лиц назван новый министр по делам Индии Джордж Гамильтон и индийский секретарь королевы Хафиз Абдул Карим. В источниках отсутствуют подробности встречи [36].

26 июля английская пресса отметила, что пребывание шахзада в Англии завершается и после прощальных визитов он возвращается на родину. Однако Насрулла-хан еще месяц оставался в Лондоне.

В конце августа Насрулла-хан нанес прощальные визиты английской знати. 31 августа он посетил больницу Святого Томаса.

Лишь 30 августа в английской прессе появилось важное сообщение агентства «Рейтер», что во время приема у королевы «шахзада» передал Ее Величеству просьбу эмира о том, чтобы правительство Афганистана было официально представлено в Лондоне афганским дипломатом. Насрулла-хан получил неблагоприятный ответ, но, по-видимому, вопрос будет обсуждаться в будущем [37].

3 сентября Насрулла-хан и 47 человек его миссии в сопровождении Аквина Мартина выехали из Лондона в Париж. Другие афганские визитеры с «большим количеством багажа, посланным специальным поездом из Ватерлоо», отправились на пароходе «Клайв» из порта Са-

утгемптона в Марсель. Шахзада должен был к ним присоединиться в Марселе [38]. Сообщалось, что «с момента, как он покинул Англию, и до того времени, когда он вновь вступит на борт „Клайва", он перестает быть гостем английского правительства» [39]. Следовательно, по Франции шахзада путешествовал как частное лицо.

Отъезд миссии из Лондона в Дувр был обставлен так же пышно и с соблюдением церемониала, как и ее встреча 15 недель назад. Шахзада провожали лорд Чемберлен, новый министр по делам Индии лорд Джордж Гамильтон, его предшественник Генри Фаулер, Джеральд Фитцджеральд и другие официальные лица.

Из Дувра, после прощальных проводов, в 4 ч. 10 мин. миссия покинула берега Англии на пароходе «Инвикта» и направилась в Кале.

Не лишено интереса интервью А. Мартина в Париже относительно некоторых английских впечатлений Насрулла-хана. По словам А. Мартина, эмир и шахзада были «удовлетворены визитом в Великобританию». Шахзада находился под глубоким впечатлением «мощи Англии, ее промышленности, торговли, ее мирного процветания». По наблюдениям шахзада, англичане «поглощены своими личными делами и проявляют сравнительно мало интереса к военным делам...». А военные учения хотя и производили сильное впечатление как зрелище, но позволяли судить о мирной тенденции.

Оценивая политический результат миссии и ответ английского правительства на просьбу эмира Афганистана об официальном афганском представителе в Лондоне, А. Мартин отметил, что визит шахзада будет иметь далеко идущие последствия и он не сомневается, что «английское правительство найдет путь, чтобы удовлетворить желание Абдуррахман-хана, когда представится возможность». Далее он сообщил, что «9/10 рассказов, печатающихся о шахзада и его поступках [в Англии]... нелепы. Его высочество прибыл в Англию не ради удовольствий. Его отец поручил ему важную миссию и, когда она окончилась, он уехал» [40].

Среди множества подарков, которые Насрулла-хан увез из Англии, был большой сундук, наполненный фотографиями достопримечательностей, посещенных шахзада в Англии. «Лишь монтаж и обшивка его стоили почти 500 ф. ст. — это был подарок королевы» [41].

В Париже Насрулла-хана и его свиту встречал секретарь английского посольства. С Северного вокзала афганцев отвезли в «Гранд-отель» [42]. Туда же был доставлен их багаж весом 7 тыс. кг.

В имеющихся в нашем распоряжении французских материалах не приводится сведений о пребывании Насрулла-хана и его людей в Париже. «Сирадж ат-таварих» повествует, что афганцы побывали в Версале, осмотрели некоторые промышленные объекты Парижа, посетили музеи, театры, зоопарк и другие достопримечательности города и его пригородов.

Французская пресса содержит важные сведения о сроке пребывания миссии в Англии. Например, газета «Тан» сообщает, что «афганский принц прибыл в Англию 24 мая для 5-недельного пребывания» и его «отъезд был назначен на 1 июля» [43]. По-видимому, сроки пребывания миссии в Англии с самого начала были оговорены между

эмиром Афганистана и английскими властями, но ни в афганских, ни в английских материалах подобных сообщений не приводится. В английской прессе в середине июня появилось сообщение о том, что афганский эмир разрешил своему сыну продлить пребывание в Англии до сентября. Об этом извещает и французская пресса.

Газета «Тан» писала, что «афганский принц покинет Англию в конце июля, посетит Париж, Брюссель, Италию, Египет и в середине сентября прибудет в Венецию» [44].

Вместе с сообщением о прибытии в Париж Насрулла-хана приводится статья Гиема Капю, посвященная возвращению семьи эмира Абдуррахман-хана, в том числе маленьких Хабибуллы и Насруллы, в феврале 1881 г. из Ташкента в Афганистан [45].

Из Парижа Насрулла-хан специальным поездом выехал в Марсель 18 сентября. Было условлено, что в пути поезд остановится в Бельвилле, где шахзада проведет ночь, а затем продолжит путь. Из Марселя он должен был выехать 20 сентября [46].

В корреспонденции газеты «Тан» сообщается, что хотя и неизвестно в подробностях, какие воспоминания вынес [Насрулла-хан] из своей поездки в Англию, но можно сказать, что «краски этого впечатления не были розового цвета». Больше всего афганского принца интересовало «будущее Афганистана. В частности, вопрос о том, что Афганистан мог бы быть представлен в Лондоне индийским представителем. Но ему [Насрулла-хану] не нравилась идея представления Афганистана в Лондоне индийцами. Это не соответствовало бы должной высоте политической репутации Афганистана» [47].

Как нам представляется, это важное сообщение. Возможно, такое предложение сделали главе афганской миссии английские власти? Либо это измышление французского корреспондента? Возможно, Насрулла-хан, будучи в Париже, сам говорил с французами об этом? Быть может, англичане тем самым хотели заставить афганского эмира допустить в Кабул в качестве английского резидента англичанина, а не мусульманина Индии? К сожалению, на все эти вопросы пока нет возможности ответить, поскольку ни в английских, ни в афганских источниках нет никаких сведений на этот счет.

22 сентября шахзада прибыл в Рим. Рим был разукрашен в честь праздника, отмечавшегося 20 сентября, — годовщины вступления итальянских войск в Рим в 1870 г. Праздник продолжался 4 дня. Ветераны-гарибальдийцы с медалями и орденами вышли на улицы. Всюду общее ликование, гулянье с флажками. Надо полагать, афганцы с интересом наблюдали за всем происходящим. Они совершили поездку в Помпеи, где шахзада проявил «большой интерес к древним руинам».

24 сентября Насрулла-хан «треть утра провел в соборе святого Петра в Риме и проявил чрезвычайный интерес к священным местам... Он и его спутники произнесли фатиху на гробнице св. Петра. Это уникальное зрелище произвело [на окружающих] большое впечатление», отмечается в «Таймс». Затем Насрулла-хан поднялся на вершину купола базилики к бронзовому шару, где написал свое имя и дату посещения [48].

26 сентября афганцы возвратились из Рима в Неаполь, откуда выехали на родину через Бриндизи.

30 сентября миссия прибыла в Порт-Саид и проследовала дальше по Суэцкому каналу. 1 октября она прибыла в Суэц. Из Суэца в Каир был отправлен А. Мартин, чтобы договориться о поездке шахзада в Медину, но хлопоты не увенчались успехом, и миссия продолжила путь дальше до Карачи, куда она прибыла 16 октября.

В Карачи путешественники оставались 3 дня, а 20 октября они поездом прибыли к границе Афганистана в Чаман. В Чамане миссию встречали английские гражданские и военные официальные лица, а у самой границы — большое число всадников, посланных Абдуррахманханом для сопровождения сына.

Из Чамана вместе со всеми был отправлен и багаж миссии, погруженный на вьючных животных, среди которых одних лишь верблюдов насчитывалось 500 голов.

Как свидетельствует Ф. А. Мартин, «принц и его свита следовали бодро, так как они возвращались невредимыми после всех опасностей заграничного путешествия, и было много, что рассказать своим родственникам и друзьям по возвращении в Кабул о любопытных обычаях и незнакомых землях, и наконец они привезли с собой прекрасные изделия этих стран в качестве подарков и для продажи и получения большой выгоды» [49].

Внимание английского спутника шахзада привлекло и то обстоятельство, что «принц в своей собственной стране это нечто другое и вовсе не то, что представлял собой афганский принц в Лондоне... По всему пути следования жители деревень, собравшись у своих домов, приветствовали шахзада и его спутников, а главы деревень стояли впереди других. По мере приближения шахзада, сняв чалму обеими руками, они молились за его благополучное возвращение... за большинством деревень с обеих сторон дороги были установлены столбы, а наверху на них была натянута бечевка, в центре которой был подвешен коран, завернутый в ткани. Шахзада и его спутники, проходя под кораном, поднимали правую руку и касались его, а затем эту руку прикладывали к обоим глазам, затем к губам и к сердцу, одновременно произнося краткую молитву. После этого шахзада останавливался на некоторое время, разговаривал со старшими людьми деревни, а затем ехал дальше» [50].

Шахзада сопровождали два или три отряда солдат, которые при выезде и въезде в каждый привал производили салют. В каждом привале была сооружена шамиана [51], где шахзада держал дурбар, на котором присутствовали все старейшины, живущие в окрестности.

Афганцы лишь в Чамане получили первые новости от своих родственников. В дальнейшем пути на многих привалах приходили люди, встречавшие своих друзей и родственников, побывавших вместе с шахзада в Англии, и узнавали новости из первых уст.

За несколько миль от Кандагара шахзада встречали «генерал», командовавший той провинцией, и другие официальные лица. «Они спешились на расстоянии от него и подошли с обнаженными головами. Подойдя, они целовали его стремя. Затем, взяв его руку в обе свои руки, подносили ее к глазам и целовали» [52].

У входа в Кандагар были выстроены войска с артиллерией и был дан салют. Шахзада обошел войска, произнес несколько слов, а затем в сопровождении всех офицеров и официальных лиц отправился в мечеть. После он остановился в Манзил Баге [53].

По свидетельству Ф. А. Мартина, Насрулла-хан «провел в Кандагаре около месяца». В конце ноября наконец было получено разрешение Абдуррахман-хана выехать в Кабул.

Путь лежал через Келат, Мукур и Газни. За 12 дней они добрались до Газни. В Газни также была устроена встреча со всеми почестями. Были преподнесены подарки лошадьми, одеждой и деньгами. Насрулла-хан «устроил дурбар на пару часов» [54].

В 8 милях от Кабула у Калаи Кази остановились на 3 дня, так как по подсчетам звездочетов лишь «следующее воскресенье было благоприятным днем» для прибытия в Кабул возвратившегося из долгих странствий шахзада и его людей. В тот же день сюда для свидания с братом прибыл сардар Хабибулла-хан. Он провел здесь ночь и вернулся в Кабул.

Затем прибыл 10-летний сардар Омар-хан [55], ради удовольствия которого Насрулла-хан устроил фейерверк.

В воскресенье утром Насрулла-хан и его свита выехали в Кабул, надев на себя лучшие одежды. В пути Насрулла-хану была устроена встреча с его двухлетним сыном и детьми Хабибулла-хана. После чаепития был продолжен путь.

За городской чертой Кабула Насрулла-хана встретили его старший брат сардар Хабибулла-хан, «генерал», командовавший кабульскими войсками, другие военачальники и артиллерийские войска.

«Тысячи людей пришли, чтобы посмотреть это зрелище», и солдаты сдерживали их, чтобы держать путь свободным.

По прибытии Насрулла-хан спешился у ворот и пошел через сад к «Саламхана», где эмир Абдуррахман-хан держал общественный дурбар по случаю возвращения сына. Он вошел в зал и, преклонив колени, взял руку отца в свои руки, приложил ее к обоим глазам и поцеловал ее. Эмир поднял сына и велел сесть рядом. Затем весь день праздновали и принимали поздравления [56].

Как свидетельствует Ф. А. Мартин, «эмир был глубоко разочарован провалом миссии Насрулла-хана в Лондон в 1895 г., которая была отправлена с тем, чтобы получить согласие на посылку афганского представителя в Лондон, так как это означало бы вести дело не через индийское правительство. Английские власти отказались от него...» [57].

Сам эмир говорил по этому поводу следующее: «Аргументов, высказываемых против допущения моих представителей в Лондон, было много... много доказывали, что я не могу иметь своего представителя в Лондоне, не имея русского представителя в Кабуле. Не вижу никаких оснований для этого довода ввиду того, что в настоящее время я имею уже моего представителя в Индии, а англо-индийское правительство имеет своего представителя в Кабуле, несмотря на то, что в то же время Россия не имеет своего представителя в Кабуле... тем более что, согласно договору с Англией, ни Россия, ни какая-либо другая держава не имеют никакого права заставить меня допустить их представителей

в Кабул только потому, что я буду иметь моего представителя в Лондоне» [58].

Примечания

1. Автобиография Абдуррахман-хана эмира Афганистана: В 2 т. / Пер. с англ. М. Грулева; Изд. Султан Магомет-хан. СПб., 1902. Т. II. С. 184.

2. По третьему пункту Гандамакского договора, заключенного между англичанами и эмиром Афганистана Якуб-ханом 26 мая 1879 г., эмир обязывался строго следовать советам правительства Великобритании в своих внешних сношениях и не заключать договора с правительствами иностранных держав без ведома английского правительства (см.: *Соболева Л. Н.* Страницы из истории восточного вопроса. Англо-афганская распря (очерк войны 1879—1880 гг.). Т. I—IV. СПб., 1882—1885 (Приложение); *Губар М. Г. М.* Афганистан на пути истории. Кабул, 1967. С. 610. На яз. дари).

3. Насрулла-хан — второй сын эмира Абдуррахман-хана от бадахшанской жены. Родился 7.IV 1875 г. в Самарканде. При эмире Хабибулла-хане (1901—1919) пользовался в стране значительной властью — имел титул «наиб ас-салтана» (приравнивается к европ. вице-королю). Его характеризуют как очень делового, энергичного, практического человека, очень набожного, знающего наизусть Коран. Он фактически контролировал большую часть финансов страны. После убийства эмира Хабибулла-хана в 1919 г. он провозгласил себя в Джалалабаде эмиром Афганистана, но через несколько дней ему пришлось отречься от престола в пользу своего племянника Аманулла-хана. Обвиненный в причастности к убийству эмира, он был подвержен домашнему аресту и умер в 1920 г. Похоронен в Кабуле. Однако А. Е. Снесарев сообщает, что Насрулла-хан был ослеплен и предан смерти (*Снесарев А. Е.* Афганистан. М., 1924). По свидетельству же Л. Томаса, побывавшего в Афганистане при Аманулла-хане, он не смог встретиться с Насрулла-ханом, так как тот находился в тюрьме (*Thomas L.* Beyond the Khyber Pass. L., 1927. P. 242).

4. В официальной истории Афганистана «Сирадж ат-таварих» приводятся названия более чем 50 органов английской прессы (Сирадж ат-таварих. Т. III. Кабул, 1915/1918. С. 1089. На яз. дари).

5. В работе использованы:

1) The Illustrated London News. L., 1895. Vol. I—II.

2) L'Illustration. Paris, 1895. T. CVI.

3) *Martin F. A.* Under the Absolute Amir. L.; N. Y., 1907.

4) The Saturday Review. L., 1895. Vol. LXXIX.

5) Le Petit Temps. Paris, 1895. T. XII, № 292.

6) Le Temps. Paris, 1895 (все номера по сентябрь).

7) *Tate G. P.* The Kingdom of Afghanistan. A Historical Sketch. Bombey; Calcutta, 1911.

8) The Times. L., 1895. Vol. XIX, № 952—988.

6. Ф. А. Мартин — английский инженер. Он прибыл в Кабул вместе с миссией в 1895 г. и работал там до 1904 г. сначала при Абдуррахман-хане, затем — при Хабибулла-хане. В своей книге он подробно описал путь миссии от Карачи до Кабула (с. 1—32). Кроме того, он приводит массу интересных сведений о климате и политической жизни страны, о торговле и религии, о жизни европейцев в Кабуле, этнографические сведения и мн. др. Перевод этой книги на русский язык был издан в Ташкенте в 1910 г.

7. The Times. 29.III. P. 242.

8. Т. А. Мартин — доверенное лицо, технический и коммерческий агент эмира Абдуррахман-хана в Калькутте. Он был назначен эмиром для сопровождения шахзада в Европе в качестве его советника.

9. Полковник А. Тальбот сопровождал миссию с афгано-индийской границы в Хайберском проходе, по Англии и по возвращении на родину в качестве мехмандара (опекуна) и переводчика. До этого он около 10 лет проработал при погранич-

ной службе в Белуджистане, где приобрел большой опыт и изучил персидский язык. Еще в 1885 г. он был использован англо-индийскими властями при переговорах в Равалпинди между эмиром Абдуррахман-ханом и тогдашним вице-королем Индии лордом Дафферином.

10. The Times. 5.IV. P. 262.

11. The Illustrated... Vol. I. P. 665, 667; The Times. 31.V. P. 424. Здесь же приводится описание убранства вокзала: «Центральная платформа была устлана коврами, а [стены] украшены красными тканями. С обеих сторон стояли пальмы, а с потолка свешивались флаги».

12. Дорчестер-хаус — «...один из лучших дворцов Лондона, был построен с пренебрежением к расходам покойным М. Хольфордом. Теперь он является собственностью капитана Дж. Л. Хольфорда, придворного конюшего прица Уэльского. Дом и его содержимое, без сомнения, стоят полмиллиона. В нем есть помещения более чем для 100 человек, и для свиты шахзада он слишком велик. Было бы трудно найти более величественную и просторную резиденцию. У наружных дверей Дорчестер-хаус поставлены часовые, чтобы осведомлять общественность о важности царственного жильца дворца» (The Illustrated... Vol. I. P. 667).

13. The Times. 31.V. P. 424; The Illustrated... Vol. I. P. 66.

14. The Times. 7.VI. P. 447.

15. Там же.

16. В «Сирадж ат-таварих» сообщается, что в Пешаваре был определен состав миссии из 82 человек (Т. III. С. 1068).

17. The Times. 7.IV. P. 447.

18. Там же. С. 453; The Illustrated... Vol. I. P. 735, 741. Как сообщает «Saturday Review», «военные состязания не произвели впечатления» на шахзада. Возможно, в них было «много показного, чтобы обмануть Насрулла-хана, который, должно быть, сам видел изрядные сражения», заключает газета (Т. XXXIX. 8.VI. С. 745).

19. На этот прием Насрулла-хана сопровождал «блестящий эскорт, включая многих афганцев в национальной одежде», следовавших по улицам: Парк Лейн, Пал Мелл, Стренд, Флит-стрит, Лудгеит-Хилл, Чипсайд и Кинг-стрит (The Illustrated... Vol. I. P. 741).

20. The Times. 14.VI. P. 472; по другим сведениям, афганские гости плыли на корабле «Кардинал Уолси», принадлежавшем пароходству компании «Виктория» (The Illustrated... Vol. I. P. 471).

21. The Times. 14.VI. P. 472. По «Сирадж ат-таварих», в этой поездке Насрулла-хана сопровождали «афганские офицеры и 40 других членов миссии» (Т. III. С. 1103).

22. The Times. 14.VI. P. 472.

23. Там же.

24. Там же.

25. Там же. 21.VI. P. 492.

26. The Illustrated... Vol. I. P. 763. Имеется в виду шах Ирана Насреддин, неоднократно совершавший путешествие в Европу.

27. The Times. 21.VI. P. 492.

28. Там же; The Illustrated... Vol. I. P. 774.

29. The Times. 21.VI. P. 492.

30. Там же. 28.VI. P. 503; в этой же газете (21.VI. P. 492) напечатана статья Т. А. Мартина, в которой он сообщает, что «на шахзада произвело большое впечатление все то, что он увидел в Великобритании... и прием королевы... и величина Лондона с его многочисленными улицами и магазинами... и правильное поведение огромных масс людей». Говорит о том, что Насрулла-хан сообщал отцу по почте и телеграфу «все свои передвижения и впечатления... Телеграммы отправляются на персидском языке, но латинским письмом афганскому почтмейстеру в Пешаваре. Оттуда они доставляются в Кабул специальными курьерами. Время в пути из Лондона занимает менее 3 дней. Обычно 3 или 4 курьера несут из Пешавара в Кабул [корреспонденцию], но это число намного увеличено ради данного события. Курьеры одеты легко. Они босые и несут почту на конце шеста, [перекинутого] через плечо.. Каждый из них [бежит] на расстояние около 5 миль, которое они пробегают приблизительно за 3/4 часа... и не остается

неузнанной ни одна деталь из путешествия принца. Эмиру необходимо знать, что это путешествие было предпринято не для удовольствия, а ради высоких политических целей».

31. Там же. 5.VII. P. 525.

32. «Таймс» приводит следующее описание этой шкатулки: «Шкатулка, подаренная Насрулла-ханом королеве, была изготовлена господами Илкингтон. Это золотая шкатулка в 18 дюймов в длину, 13,5 дюйма в ширину и 14,5 дюйма в высоту. Она украшена алмазами, рубинами, изумрудами и другими драгоценными камнями. Основная часть шкатулки поделена на панели столбиками из ляпис-лазури. Эти столбики, в свою очередь, исписаны изящным узором арабского письма, покрывающего пластинку ляпис-лазури. Основной корпус шкатулки инкрустирован крупными алмазами, рубинами и другими драгоценными камнями. Центральная панель по обеим сторонам украшена оружием Афганистана, инкрустированным эмалью. В верхних четырех углах помещены полузвездочки, содержащие более 178 кусочков бриллианта каждая. Крышка слегка возвышается в виде купола и выгравирована рисунком символической флоры Афганистана. Над ним возвышается 6 столбиков из ляпис-лазури с золотыми капителями в турецком стиле, увенчанные шестью мусульманскими полумесяцами. Каждый [полумесяц] выполнен из 24 крупных бриллиантов, покрытых золотыми башенками, завершавшими украшение. Сверху [шкатулка] представляется, [будто она] состоит из 6 вставленных в оправу и украшенных драгоценными камнями сводов, увенчанных 16-ю бриллиантовыми звездочками Афганистана» (The Times. 5.VI. P. 525).

33. Там же.

34. В «Сирадж ат-таварих» об этом колледже в Итоне сообщается, что в нем «обучались и приобретали знания по наукам и технике большинство принцев и сыновей лордов Англии» (Сирадж ат-таварих. Т. 3. С. III).

35. The Times. 5.VII. P. 525.

36. The Illustrated...Vol. II. P. 102.

37. The Times. 30.VIII. P. 681; здесь же приводится любопытное сообщение о том, что Насрулла-хан из-за боязни нападения собрал в Дорчестер-хаус большое количество оружия и боеприпасов. Но власти указали ему, что такое большое количество взрывчатых веществ нельзя хранить в частном доме. После этого большая часть оружия и боеприпасов была отправлена в Саутгемптон для доставки их на борт «Клайва».

38. Как сообщает французская газета «Тан» от 5.IX, в понедельник (2.IX) спецпоезд выехал из Лондона в Саутгемптон с большим багажом и 30 членами свиты шахзада. В пятницу (6.IX) судно «Клайв» отправится в Марсель. По «Сирадж ат-таварих», миссия выехала из Лондона 10 раби ал-авваля, т. е. 30 августа, а по утверждению Г. П. Теит, Насрулла-хан выехал из Лондона 3 сентября и прибыл в Карачи 16 сентября (*Tate G. P.* The Kingdom of Afghanistan... P. 193).

39. The Times. 6.IX. P. 705; в этом же номере сообщается, что, кроме большого количества багажа и огромного разнообразия пищи, на судно погрузили «стадо прекрасных овец из 50 голов, которых будут резать в пути».

40. Там же. 13.IX. P. 732.

41. Там же.

42. Как сообщалось, Насрулла-хан во время своего пребывания в Европе придерживался обычаев своей страны, питался исключительно мясом и овощами, приготовленными своими поварами. Чтобы приготовить бифштекс, им требовалось мясо целого быка, которого они забивали собственноручно в соответствии с афганскими предписаниями. Мясо запрещенных животных не ели. В «Гранд-отеле» повара Насрулла-хана заняли подвальное помещение, где они резали баранов и кур и готовили мясо с рисом и с «крепким кэрри и другими пряностями, аромат которых распространялся на 50 шагов вокруг» (Le Temps. 5.X.).

43. Le Temps. 5.IX.

44. Там же. 22.VII.

45. L'Illustration. 21.VII. P. 188. Французский путешественник Гиём Капю сопровождал возвращавшуюся на родину семью Абдуррахман-хана вместе с эскортом из сотни уральских казаков под командованием капитана Колесникова. Среди сопровождавших лиц назван и известный востоковед Заман-бек, который, по мнению Гиёма Капю,

«сопровождал [и] Абдуррахман-хана до границы Афганистана» в конце 1879 г. Автор статьи высоко отзывается о Заман-беке. Говорит о нем как об утонченном, образованном человеке, умеющем ценить шутку и искусно выражаться.

46. The Times. 20.IV. P. 749.

47. Le Temps. 16.IX.

48. Там же. 27.IX. P. 772.

49. *Martin F. A.* Under the Absolute Amir. L.; N. Y., 1907. P. 2—3; он сообщает, что уже в пределах Афганистана «впереди всех скакал человек с национальным барабаном, притороченным ремнем к седлу перед ним, по которому он стучал в такт стуку копыт своей лошади. Этот обычай используется для того, чтобы показать, что приближается путешествующий член королевской семьи. Перед принцем бежал человек, державший большой шитый золотом зонтик, чтобы охранять его от лучей солнца. Вокруг принца шли конюхи и пеший конвой, а чуть впереди шли другие конюхи, ведущие запасных коней...»

50. Там же. С. 5.

51. Ш а м и а н а — большой тент из нарядной ткани, натягиваемый над двором для защиты от солнца.

52. *Martin F. A.* Under the Absolute Amir. P. 11.

53. М а н з и л Б а г — новый дворец, построенный эмиром Абдуррахман-ханом за стенами Кандагара в 1894 г.

54. Ф. А. Мартин сообщает, что в пути один пожилой афганец вознамерился убить его за то, что в прошлом англичане убили сына старика. Но солдатам удалось отговорить афганца, убедив, что эмир арестует его, если он убьет англичанина (*Martin F. A.* Under the Absolute Amir. P. 30).

55. С а р д а р О м а р - х а н — сын эмира Абдуррахман-хана от Салтаны.

56. *Martin F. A.* Under the Absolute Amir. P. 32.

57. Там же. С. 110.

58. Автобиография Абдуррахман-хана... Т. II. С. 339—340.

Wolfgang Holzwarth

EIN KRIEGSZUG IN DAS BASHGAL-TAL (UM 1790) UND SEIN REGIONALPOLITISCHER KONTEXT[1]

Da die vorislamische Kultur der Kafiren des Hindukusch schriftlos war, sind wir im Hinblick auf ihre Geschichte neben ihren eigenen mündlichen Überlieferungen in hohem Maße auf verstreute Hinweise in schriftlichen Zeugnissen ihrer muslimischen Nachbarn angewiesen. Pionierarbeit auf diesem Gebiet hat RAVERTY (1888; 1896) geleistet. Unter den neueren Publikationen sind besonders die von SCARCIA (1965), LUŽECKAJA (1986) und ABAEVA (1987) zu nennen, wobei sich die beiden letzteren auf Entwicklungen seit Mitte des 19. Jahrhunderts konzentrieren. In diesem Beitrag soll am Beispiel einer wenig bekannten Episode aus dem ausgehenden 18. Jahrhunderts gezeigt werden, wie sich – in einem seltenen Fall – Angaben aus mehreren schriftlichen Quellen zu einem kohärenten Bild verdichten und Ereigniszusammenhänge erkennbar machen.

Die herangezogenen Quellen rücken das Bild einer in sich abgeschlossenen, von der Außenwelt weitgehend isolierten Kafirengesellschaft in ein neues Licht. Sie zeigen, daß die Kafiren sehr wohl – institutionalisierte – Kontakte zu muslimischen Gruppen und Machtblöcken unterhielten. Sie traten als Klienten und Allianzpartner ihrer muslimischen Nachbarn auf und konnten sogar politische Entwicklungen in der islamischen Außenwelt mitbeeinflussen, indem sie sich bei Machtkämpfen rivalisierender Blöcke auf die eine oder andere Seite schlagen und somit bei der Verschiebung von Kräftekonstellationen mitunter das Zünglein an der Waage spielen konnten.

1. Die Quellen

Einen relativ gut dokumentierten Abschnitt der Geschichte Kafiristans, insbesondere des Bashgal-Tales, stellen die Jahre um 1790 dar. Unter den

Quellen sind hier an erster Stelle zu nennen:

• ***Sair al-bilād*** ("Länder-Durchwanderung") von Mīrzā MUĠUL BEG b. Muḥammad Beg (STOREY 1958: 147-148, Nr. 224). Das 1205/1790-91 begonnene Werk beschreibt Gebiete und Wege im Nordwesten des indischen Subkontinents. Es entstand im Auftrag des britischen Leutnants Francis Wilford, in dessen Diensten der Autor seit 1786 stand (PRINSEP 1836: 468). Einen Teil der beschriebenen Gebiete hatte der Verfasser selbst bereist, anderweitig stützt er sich auf die Auskünfte von Gewährsleuten. Auf seinen ausgedehnten Reisen kam er unter anderem auch nach Drosh im Süden Chitrals. Als seinen wichtigsten Gewährsmann für dieses und die umliegenden Gebiete (zu denen auch das Bashgal-Tal zählt) nennt er den örtlichen Befehlshaber von Drosh, Mīr Šāh Riżā.Nach RAVERTY (1888: 305), der einen großen Teil des *Sair al-bilād* übersetzte und publizierte, hielt sich dessen Autor 1789-90 in Drosh auf. Die von mir benutzte Handschrift (I.O. 3746) gibt jedoch keinen Hinweis auf dieses Datum. Gesichert ist jedenfalls, daß Muġul Beg einen Zeitpunkt zwischen 1786 und 1790-91 beschreibt.

• ***Šāh-nāma*** ("Königsbuch") von Mīrzā Muḥammad Sī'ar. Es handelt sich um eine Verschronik des Fürstentums Chitral, die sich nicht nur dem Titel nach, sondern auch sprachlich und stilistisch eng an das berühmte persische Königsbuch, das Heldenepos Firdausīs anlehnt. Der zur Chitraler Aristokratie – genauer zum Clan der Muḥammad Bege – gehörende Sī'ar hat außerdem einen *Dīwān* hinterlassen, der 1227/1812 abgeschlossen wurde und neben persischen Gedichten auch Verse in Khowar enthält (BUDDRUSS 1982: 10, 58-59). Das Entstehungsdatum seines *Šāh-nāma* ist unbekannt. Mir liegt die Photokopie einer modernen Abschrift vor.[2] In dieser, um 1980 von ᶜInāyatullāh Čištī kopierten Version[3] ist das *Šāh-nāma* (nach kürzerenVorreden) in 27 epische Erzählungen (*dāstān*) gegliedert. Die erste dieser Erzählungen beschreibt politische Konstellationen, die ungefähr auf das Jahr 1770 datiert werden können. Die abschließende Erzählung schildert Kämpfe, die sich vor 1820 (wahrscheinlich um 1812) ereigneten.[4] Auf das *Šāh-nāma* gründet sich die Tradition der Chitraler Lokalgeschichtsschreibung. Daher werden viele der von Sī'ar beschriebenen Geschehnisse, wenn auch in stark gestraffter Form, von späteren Autoren wiedergegeben. So auch die im folgenden thematisierten Auseinandersetzungen, die von ᶜAZĪZ UD-DĪN (1897:79) auf das Jahr 1818, von ĠULĀM MURTAŻÁ (1962:83) auf 1782 und von WAZIR ALI SHAH (1974: 24) auf etwa 1760-1769 datiert werden.

• ***Travels of Haji Muhammad Hussein Khan.*** Als ergänzende und vor allem für die zeitliche Einordnung der Ereignisse wichtige Quelle ist der knappe, nur in englischer Übersetzung erhaltene Bericht eines exilierten Prinzen aus Merw zu nennen, der 1793, aus Yarkand kommend, über Chitral nach Kabul reiste (HUSSEIN KHAN 1846).

2. Die Konfliktkonstellation um Chitral

Um 1790 war ein Machtkampf um Chitral, das damals auch *Qāšqār* [5] genannte wurde, im Gange. Die Auseinandersetzungen hatten dynastische, konfessionelle und regionalpolitische Dimensionen.

Innerhalb der Chitraler Dynastie standen sich damals Vettern zweiten Grades in verfeindeten Lagern gegenüber. Beide Parteien konnten prinzipiell gleichberechtigte, ererbte Herrschaftsansprüche auf Chitral geltend machen, da ihre Großväter – wie SĪ'AR (S.8-9) hervorhebt – einstmals gemeinsam die Macht im Lande errungen und ausgeübt hatten. Die tatsächlichen Machtverhältnisse waren aber in der Generation der Enkel, zumal um 1786-1790, äußerst ungleich. Auf der einen Seite stand nun Šāh Ḫairullāh, der sich ein vergleichsweise riesiges Gebiet von Gilgit im Osten bis zum Kunar-Tal im Südwesten untertan gemacht hatte. Durch den westlichen Teil seines Reiches, eben durch Chitral, verliefen damals wichtige Fernhandelsrouten zwischen Süd- und Mittelasien. Auf der anderen Seite stand Šāhnawāz Ḫān, der als exilierter Thronprätendent in südlich angrenzenden paschtunischen Stammesgebieten, vorwiegend in Dir und Barawul, lebte.

Die Paschtunen bzw. Afghanen, wie sie in den hier herangezogenen Quellen genannt werden, repräsentieren eines jener auswärtigen Machtzentren, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Einfluß auf Entwicklungen in Chitral ausübten. Das zweite war das Fürstentum Badakhshan, das zuletzt 1762-63 versucht hatte, Chitral zu unterwerfen, aber unter dem diplomatischen Druck Chinas seine Interventionspolitik einstellten mußte. Das dritte war eben das chinesische (Mandschu) Reich, mit dem die im Norden Chitrals dominierende dynastische Linie, aus der Ḫairullāh hervorging, seit 1759 Tributbeziehungen unterhielt (KUZNECOV 1980). Auch Šāh Ḫairullāh selbst anerkannte die Oberhoheit der (chinesischen) Statthalter von Yarkand (MUǴUL BEG, 338a; RAVERTY 1888: 154).

Eine weitere Spannungskomponente war religionspolitischer Art. Der im Norden dominierende dynastische Zweig bekannte sich zur schiitisch-ismailitischen Richtung des Islam. Mit der Machtausdehnung Šāh Ḫairullāhs war diese Richtung möglicherweise auch in den unterworfenen Gebieten zur Staatsreligion erhoben worden (HOLZWARTH 1994a: 22-25). Muġul Beg berichtet:

> "Alle Einwohner von *Qāšqār* sind Schiiten, aus diesem Grund sind die Afghanen und die Leute von Badaḫšān ihnen gegenüber feindselig, aber wegen der schwer überwindbaren Paßwege und der schwierigen Pfade in diesem Land können sie es nicht erobern." (MUǴUL BEG, 341b).

Der rivalisierende Thronprätendent bekannte sich, wie die meisten Angehörigen seines Familienzweigs, zur sunnitischen Glaubensrichtung.

Ausgefochten wurde der vielschichtige Konflikt schließlich in einem südwestlichen Randgebiet Chitrals, im Bashgal-Tal und in dessen unmittelbarer Umgebung. Das *Sair al-bilād* erlaubt es uns, einen Blick auf die dortigen politischen Verhältnisse unmittelbar vor Ausbruch der Feindseligkeiten zu werfen.

3. Politische Verhältnisse am Südwestrand Chitrals

Um 1786 – 1790 verlief ein beträchtlicher Teil des Karawanenverkehrs zwischen Mittelasien (Yarkand und Badakhshan) und Südasien (Kabul und Peshawar) über Chitral. Das Territorium Chitrals wurde damals von vier Festungen aus kontrolliert, in denen Gebietsfürsten saßen, die als *šāh* oder auch als *bādšāh* tituliert wurden. Ihr Oberherr, Šāh Ḫairullāh, residierte im Nordwesten, in der auf dem Weg nach Yarkand gelegenen Festung Mastuj (*Mastūǧ*). Süd-Chitral wurde von Mīr Šāh Riżā, einem seiner Vasallen, regiert. Dieser Gebietsfürst saß in Drosh (*Drōš*), einer ummauerten Stadt, in der aus Peshawar und Kabul ankommende Händler ihre Zölle zu entrichten hatten (*Sair al-bilād,* 338b, 339a). Sowohl der Anweg aus Peshawar und Dir über den Lowarai-Paß, als auch die Route aus Kabul entlang des Kunar-Tals wurde durch kafirische Wegelagerer verunsichert, so daß nur ortskundig geführte und wehrhaft gesicherte Gruppen die gefährliche Reise unternahmen. In südwestlicher Richtung endete das von Drosh aus direkt verwaltete Territorium in dem Bezirk Noghor[6] (*Naġar*).

Westlich von Noghor lag das von den "schwarzen Kafiren" (*tōr kāfir* bzw. *siyāh kuffār* oder *siyāh pūš*) bewohnte Gebirge (339a). Als Hauptsiedlungsgebiete der "schwarzen Kafiren" nennt Muġul Beg die Täler *Wānat* (bzw. *Wāygal*), *Luṭ Dih* (Bashgal), *Wāman* (Wama am Mittellauf des Pech) und *Pārūn* (Prasun). Er scheint also unter den "schwarzen Kafiren" jene Gruppen zusammenzufassen, deren Sprachen heute als Kafir- oder Nuristansprachen klassifiziert werden. Er grenzt sie gegen die Gruppe der "weißen Kafiren" ab, unter denen wohl nicht-muslimische Sprecher der nordwestindischen Dardsprachen zu verstehen sind.

Südwestlich von Noghor lag ein etwa 50 km langer Abschnitt des Kunar-Tals, der sich von Damel (*Damil*) bis zur Ortschaft Bargam (*Bailam*) – etwa 10 km oberhalb von Asmar – erstreckte und noch zum Einflußbereich Chitrals gehörte. Unterhalb von Bargam begann paschtunisches Gebiet mit dem Grenzort Shal (*Šāl* bzw. *Sālmā*), in dem Manṣūr 'Alī Ḫān Tarklānī residierte (386b). Die Bewohner dieser Randzone galten zwar nicht als Untertanen, aber doch als enge Verbündete des Fürstentums Chitral, dem sie sich durch ein spezifisch ethno-politisch artikuliertes Klientelverhältnis zuordneten:

"Zwar gehört (das Land) von Bailam bis Damil nicht zu *Qāšqār*, da aber dessen Bewohner Tadschiken (*qaum-i tāǧik*) sind, anerkennen sie die Oberhoheit der Herrscher von *Qāšqār*" (387a).

Gegenüber den bäuerlichen Untertanen des Fürstentums Chitral, die ein Viertel (bei bewässertem Land) bzw. ein Zehntel ihrer Ernte als Steuern abzuliefern hatten (338a), genossen diese "tadschikischen" Bewohner der Grenzzone Steuerprivilegien. Dazu notierte Muġul Beg:

"Im Bezirk *Čitrār* [7], in jenen Gebieten, in denen dieser Bevölkerungsgruppe keine Tribute und Steuern auferlegt sind, basiert die Herrschaft (*riyāsat*) auf einem Stammesbündnis (*ittifāq-i qaum*)" (337a).

Im ethnischen Begriffssystem der hier zitierten Quelle bezeichnet die Kategorie *tāǧik* [8] eine muslimische, bäuerliche Bevölkerungsgruppe, die nicht zum paschtunischen Stammesverband gerechnet wurde bzw. sich von diesem abgrenzte.[9] An anderer Stelle erläutert Muġul Beg den Begriff folgendermaßen:

"*Tāǧik*: das ist eine große Gruppe (*firqa*), die man auch *Dēgān* nennt. Diese Leute stammen von den Mongolen (*muġūl*) ab; einige zählen sich zu den Arabern (*ʿarab*). Unter dieser Gruppe gibt es fünf Sprachen: Fārsī, Paštū, Turkī, Laġmāni und Qāšqārī (...) Sie haben sich auf fruchtbarem Land niedergelassen" (337b).

Laghmani [10] und Qashqari [11] sind den Dardsprachen zuzuordnen. Bei den mit Chitral assoziierten "Tadschiken" bzw. *Dēgān* der Grenzzone im Kunar-Tal handelte es sich wohl ebenfalls um Sprecher von Dardsprachen. Ihre Stammesidiome sind allerdings in der obigen Liste nicht im einzelnen aufgeführt: das im Damel-Tal gesprochene Dameli[12], das in Sau gesprochene Sawi (Phalura)[13] und das weiter verbreitete Gawarbati.[14] Die Gawarbati-Sprecher, die sich selbst Gabar nennen, wurden von ihren (muslimischen) Nachbarn als Narisati bezeichnet.[15]

3.1 Das Bashgal-Tal

Etwa in der Mitte der Chitraler Sicherheitszone im Kunar-Tal lag Arandu (*Harandū*), jener Ort an dem der Bashgal-Fluß in den Kunar einmündet. Muġul Beg geht zweimal auf das Bashgal-Tal ein, das er im übrigen nicht mit diesem Tophononym bezeichnet. Zunächst in einer Auflistung der von den "schwarzen Kafiren" bewohnten Gebiete. Dort heißt es:

"Luṭ-Dih[16] ist ebenfalls ein großes Tal. Vom Chitral- (*Čitrār*-) Fluß bis zum Apāluk-Paß ist es an die 50 kurūh[17] lang. Im Norden dieses Tals liegt ein sehr

hohes Gebirge, das ständig mit Schnee bedeckt ist. Wenn man diesen Paß [Apāluk] überquert, gelangt man nach Badaḫšān. Im Osten grenzt [das Tal] an Qāšqār an (...). Hauptorte der Talbezirke (*dār al-iyālat-aš*) sind einige Dörfer. Erstens: Munǧiš, das die Afghanen Kuštūz [18] nennen. Dort gibt es zwei Oberhäupter (*sardār*); einer heißt Dīn Malik, der andere Kūrālā [RAVERTY: Kauzālah Malik]. Sie sind wegen ihrer Macht und ihres Reichtums berühmt. Ihre Leute gehen als Wegelagerer nach Dīr, Maidān und Barawul. Zweitens: Kāmūz[19], ebenfalls ein großes Dorf. Es untersteht Daimū und Astan Malik. Diese beiden Oberhäupter sind auch für Stärke und Macht bekannt. Drittens: Luṭ-Dih, ebenfalls ein großes Dorf. Dort sitzen Šot und Luṭkār. Zwischen diesen beiden Oberhäuptern besteht keine Einmütigkeit. Aus Schwäche und Unvermögen (*bī-daulatī*) anerkennt Luṭkār die Obrigkeit der Fürsten (*šāhān*) von Qāšqār. Die Kafiren dieses Tales sind allen anderen ihres Volkes an Reichtum und Macht überlegen" (*Sair al-bilād*, 350a; RAVERTY 1888: 133).

Skizziert werden hier die Grundzüge der politischen und territorialen Organisation des Bashgal-Tales. Die Bewohner des Bashgal-Tales sprechen untereinander verständliche Dialekte des Kati, wobei aber das im Untertal gesprochene Kamviri bereits so starke Besonderheiten aufweist, daß es aus linguistischer Sicht vom Kati geschieden werden kann (GRJUNBERG 1980: 16f.). Um 1790 wurden, nach den oben und im folgenden zitierten Notizen Muġul Begs, drei politische und territoriale Einheiten im Bashgal-Tal unterschieden: Kāmūz bzw. Kām im unteren Talabschnitt, Munǧiš bzw. Kuštūz im mittleren Talbereich und Luṭ-Dih im oberen Talabschnitt. Andere Berichterstatter, die ihre Informationen etwas später – 1809 und 1837 – einholten, fügen als vierte Einheit noch Mandagal[20] hinzu.

An anderer Stelle, im Rahmen eines Itinerars von Arandu (*Harandū*) nach Apāluk, geht Muġul Beg nochmals kurz auf das Bashgal-Tal ein. Auch diese Notiz sei hier zitiert, da sie für die politischen Beziehungen zwischen Bashgal und Chitral um 1790 (unmittelbar vor den Umwälzungen) von Interesse ist:

"Hat man den Chitral-Fluß im Nordwesten von Harandū mit einem Floß überquert, so liegt 16 kurūh in nordwestlicher Richtung Kāmūz, ein großes Dorf der "schwarzen Kafiren" (*qaum-i tōr kāfir*). Dort residieren Daimū und Astan Malik, welche die Obrigkeit der Fürsten (*šāhān*) von Qāšqār anerkennen. Auf dem Weg dorthin liegen einige Dörfer des genannten Stammes. Dieser Tal(-abschnitt) heißt Kāmūz; die Qāšqārī-Leute nennen ihn Kām. Ein kurūh nordwestlich davon befindet sich [das Gebiet von ?] Kauzāla. Etwas weiter nordwestlich davon liegt Munǧīš; die Afghanen nennen es Kuštūz. Es steht unter der Aufsicht von Dīn Malik und Kauzāla. Vier kurūh davon entfernt liegt Mādūgal[21]. Vier kurūh nördlich davon liegt Puristam[22]. Von dort sind es drei kurūh nach Čāpū [23] . Von dort aus sind es acht kurūh nach Luṭ -Dih, einem großem Dorf, das Luṭkār und Šoṭ Malik kontrollieren. Dieses [ganze] Gebiet

nennt man ebenfalls Luṭ-Dih. Fünf kurūh nördlich [von Chapi ?] liegt Padamukih[24]. Sieben kurūh nördlich davon liegt Šutgul[25]. Neun kurūh nördlich (liegt) Apāluk[26]. Dies ist der Name einer verfallenen Wegstation (*manzil*) am Fuße des hohen und ewig schneebedeckten Gebirges" (Sair al-bilād, 400a; RAVERTY 1888: 149-50).

Übereinstimmend ist in den beiden zitierten Passagen über das Bashgal-Tal von Bindungen einzelner Stammesältester an die Herrscher von Chitral (*Qāshqār*) die Rede. Allerdings sind es jeweils unterschiedliche Dorfgruppen und Oberhäupter, von denen es heißt, sie hätten sich den mächtigeren Nachbarn unterstellt. In der ersten Notiz wird dies von einem politischen Führer aus dem oberen Talabschnitt berichtet, in der zweiten Notiz von den beiden Chefs des unteren Talabschnitts. Ob es sich bei diesen Berichten um komplementäre Fragmente aus einer Informationsquelle oder um zeitlich versetzt erhobene "Momentaufnahmen" handelt, kann mangels gesicherter Hintergrundinformationen nicht geklärt werden. Verlockend – aber ebenso ungesichert – ist es, den im Itinerar als Verbündeten Qāšqārs erwähnten Kāmūz-Chef Daimū mit dem im folgenden Abschnitt als kafirischer Gefolgsmann Šāh Ḫairullāhs auftretenden Dimū zu identifizieren.[27]

4. Allianzwechsel

Am äußersten Rand der Machtsphäre Šāh Ḫairullāhs, dort wo im Kunar-Tal die Einflußzone Chitrals an das Gebiet der paschtunischen Tarklani stieß, versuchte nun um 1790 die von Šāh Ḫairullāh ins Exil abdrängte dynastische Seitenlinie, eine neue Territorialbasis für die Rückkehr auf den Thron von Chitral aufzubauen. Šāhnawāz Ḫān, der dieser dynastischen Gruppe vorstand, hatte im Exil gute Beziehungen zu Tarklani- und Yusufzai-Führern geknüpft, so daß er bei seiner Initiative auf Unterstützung aus den benachbarten paschtunischen Gebieten zählen konnte. Tatsächlich gelang es Šāhnawāz Ḫān mit seinen beiden Brüdern Muḥtaram und Sarbuland Ḫān, in Bargam (*Bailam*) Fuß zu fassen und nicht nur die muslimischen, dardsprachigen "Tadschiken" des Grenzkordons im Kunar-Tal, sondern auch verschiedene kafirische Gruppen als schlagkräftige Gefolgsleute zu gewinnen.

Im *Šāh-nāma* schildert nun Muḥammad Sī'ar, wie der im fernen Mastuj residierende Šāh Ḫairullāh durch einen kafirischen Gewährsmann von diesen Entwicklungen am Südwestrand seines Reiches erfährt:

"Ein Kafire namens Dimū kam herbei;
er trug die Haarlocke der Teufelsanbetung.[28]
Der Schah erkundigte sich nach der Lage der Kafiren;
er redete aus und der Untergebene hörte zu.

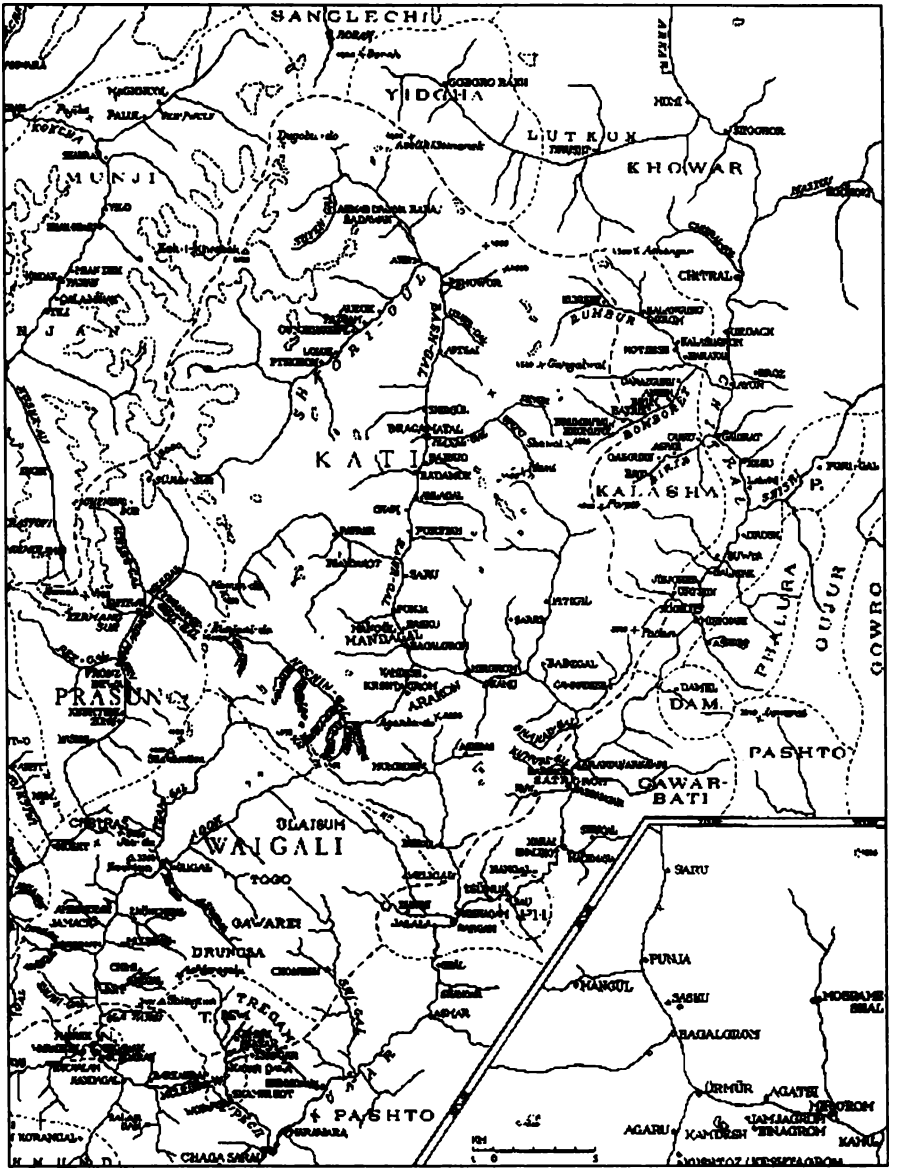
Er erkundigte sich nach der Lage der Prinzen,
die in Bailam große Männer (*āzādagān*) waren.
Dimū sprach: O, gekrönter Herrscher !
Die Kafiren gaben keine Abgaben (*bāǧ-ḫarāǧ*).
Diese Elenden haben sich jenen [Prinzen] angeschlossen;
sie gaben allesamt keine Steuern (*ḫarāǧat*).
Sowohl Wīrān[29], Wā'i[30] und Farāġī[31]
als auch Narāsat[32] und Kam[33]: alle wurden aufständisch.
Alle verbündeten und verschworen sich;
die Recken sind zum Kampf bereit.
Gemeinsam trugen sie Tribut (*qalang*) nach Bailam;
alle leopardengleich [bewehrt] mit scharfen Krallen" (SI'AR: 141-142).

Im Unterschied zu Muġul Begs Darstellung wird hier deutlich, daß die in den Raum Kunar und Kafiristan hineinreichenden politischen Bündnisse und Gefolgschaftssysteme durchaus tributäre Beziehungen implizierten. Die Nachricht von der sich gegen ihn formierenden Allianz beunruhigte Šāh Ḫairullāh so sehr, daß er einen Feldzug in das Krisengebiet unternahm.

5. Krieg

Šāh Ḫairullāh rückte mit einem großen Heer aus, in dem sich sogar Hilfstruppen aus den östlichsten Randgebieten seines Reiches, aus Darel (*Dārīl*) und Punyal (*Pūyāl*) befanden. Einhunderttausend Krieger sollen mit ihm – nach einer sicherlich übertriebenen Angabe des *Šāh-nāma* (S. 148) – in Süd-Chitral eingerückt sein. Der Weg führte über Drosh, Jinjoret (*Ǧinǧrāt*) und Urtsun (*Usūn*) nach *Sīrāt*[34] im Talsystem des Bashgal. Dort wurden die Angreifer vom frühen Wintereinbruch überrascht und durch tagelanges Schneetreiben aufgehalten. Danach zogen sie weiter zur Wehrsiedlung *Kam*, womit vermutlich Kamdesh, der Hauptort des unteren Bashgal-Tals gemeint ist. Während die Angreifer ihr Lager aufschlugen, zogen sich die Krieger von *Kam* in die Berge zurück und brachten Frauen, Kinder und Vieh in Sicherheit. Als Ḫairullāh schließlich kampfbereit war, "kamen einige Alte aus *Kam* zu ihm und boten", wie zum Hohn auf die Tributpflicht, " jenem Schah Käse dar" (SI'AR: 151).

Unterdessen eilten Boten aus *Kam* zu Šāhnawāz Ḫān nach Bargam (*Bailam*). Die Kam-Leute schlugen ihrem Verbündeten eine koordinierte Strategie vor. Sie berichteten, daß Šāh Ḫairullāh in seiner Plünderungs- und Zerstörungswut den einbrechenden Winter nicht beachtet habe, so daß ihm nun der Rückweg über die verschneiten Gebirgspässe abgeschnitten sei. Er werde sich wohl über das untere Bashgal-Tal Richtung Arandu zurückziehen müssen. Auf dem schnellsten Wege solle daher Šāhnawāz die untere Talenge des Bashgal-Tals besetzen. Zehn Mann seien in dieser Schlucht genug, um die Falle zu schließen, in die Ḫairullāhs Armee von den kämpfenden Kafiren getrieben



Das Bashgal-Tal und seine Umgebung
(Ausschnitt aus der Karte "Nuristan and Surrounding Regions"
in EDELBERG, L./S. JONES 1979)

werde (SĪ'AR: 152).

Šāhnawāz Ḫān benachrichtigte seinerseits wiederum seine paschtunischen Verbündeten: Muḥammad ʿAli Ḫān aus Barawul und Qāsim Ḫān aus Dir. Sie wurden gehalten, schnellstmöglich über Ashiret (*Asūrāt*) nach Urtsun (*Ursūn*) zu ziehen, um Ḫairullāh auch diese Rückzugsmöglichkeit zu nehmen. Tatsächlich entschied sich Ḫairullāh, nachdem er von der Blockade des Talsausgangs erfahren hatte, für den bereits tief verschneiten und äußerst beschwerlichen Rückweg über den Urtsun-Paß. Dort stieß sein völlig erschöpftes Heer dann auf die paschtunischen Stammesmilizen und wurde von diesen vernichtend geschlagen (SĪ'AR: 155-167).

6. Folgen und Nachwirkung

6.1. Chitral

Nach dem verheerenden Ausgang des Winterfeldzugs, in dem auch Šāh Ḫairullāh zu Tode kam, übernahm die rivalisierende Fürstenlinie binnen kurzer Zeit die Herrschaft über Chitral. Im Jahre 1793, als Hussein Khan durch Chitral (*Chetrar*) reiste, war dieser Umschwung bereits vollzogen. Der Reisende notierte:

> "The whole of this country is under three Governors - one in each extremity and one in the centre. They are three brothers, and the one in the centre, Shahnawaz Khan, commands in chief. The inhabitants are all Sunnis" (HUSSEIN KHAN 1846: 349).

In der Chitraler Geschichtsüberlieferung wurden die mit dem dynastischen Umschwung verbundenen Auseinandersetzungen zu einem festen Topos. Dabei lehnen sich die späteren Bearbeitungen inhaltlich – und zum Teil auch stilistisch – eng an die Vorlage Sī'ars an. So wurde die Schlacht von Urtsun etwa von Mirzā Muḥammad Ġufrān, einem Ende des 19. Jahrhunderts schreibenden Chronisten in persischen Versen im Stile des Šāh-nāma nachgedichtet (ĠULĀM MURTAŻÁ 1962: 71).

6.2 Dir

Was die Paschtunen angeht, die sich als Kriegsbeute in Urtsun "tausende und abertausende" Pferde des geschlagenen Heeres gesichert hatten (SĪ'AR:167), so die trug erfolgreiche Militärintervention in Chitral wesentlich zur Konsolidierung des Khanats von Dir und zum Ruhm Qāsim Ḫāns bei. Elphinstone, der 1809 in Peshawar einiges über dessen Aufstieg vom Chef des Malizai-Clans zum mächtigsten Oberhaupt der Yusufzai-Konföderation erfahren konnte, schreibt:

"His greatest exploit, and that which contributed most to raise his reputation and strengthen his influence, was a successful war which he undertook against the Sultaun of one of the four little kingdoms of Kaushkaur. Kaussim Khan, after surmounting great difficulties in passing over the snowy mountains, took the capital, and, I believe, dethroned the prince; but did not attempt to retain the country" (ELPHINSTONE 1839, II:26).

Sehr wahrscheinlich handelt es sich bei dieser Kampagne um Qāsim Ḫāns Winterfeldzug im Zusammenhang mit den oben geschilderten Ereignissen. Allerdings folgten dem Machtumschwung in Chitral noch weitere Interventionen aus Dir, was nicht zuletzt als ein Anzeichen dafür gewertet werden kann, daß die politische Achse zwischen Chitral und Dir nach der Schlacht von Urtsun an Bedeutung gewann.

6.3 Bashgal

Welche Bedeutung der Ausgang des Winterkriegs für die Bewohner des Bashgal-Tals und ihre Geschichtsüberlieferung hatte, ist nicht bekannt. Nach dem Bericht Hussein Khans steht zu vermuten, daß die Kafiren 1793, kurz nach den geschilderten Kämpfen, einen beträchtlichen Abschnitt der Route durch das Kunar-Tal kontrollierten bzw. verunsicherten. Er schreibt, daß er nach seinem Aufbruch aus Chitral erst nach 15 Tagen lebensgefährlicher Reise durch das Land der Kafiren wieder sicheres Gebiet in der Festung Guz (vermutlich Kuz Kunar) der Provinz Jalalabad erreichte:"The Kafer Siahpush in fact, inhabit the whole of the mountainous tract between Chetrar and Kabul" (HUSSEIN KHAN 1846: 349-350).

Kati-Überlieferungen, die ausdrücklich auf die oben skizzierten Auseinandersetzungen Bezug nehmen, sind nicht bekannt geworden. Dies mag verschiedene Gründe haben. Es könnte daran liegen, daß die Erinnerung an feindliche Überfälle nicht zu den bevorzugten Themen ihres historischen Gedächtnisses gehörte.[35] Ein anderer Grund ist wohl darin zu suchen, daß die kafirischen Stämme politisch akephal organisiert waren. Sie hatten wohl viele große Männer und tapfere Krieger (sowie ein fein ausgestaffeltes Rangsystem, das die Aufnahme einzelner in diese prestigeträchtigen Statusgruppen regulierte), aber sie hatten keine Herrscher oder Könige, an denen Erinnerungen an die vielen Helden hätten fokusiert werden können. Das Andenken an vergangene Generationen wurde somit in einer Vielzahl von Clan-Traditionen überliefert ohne zu einer (kollektiven) Stammesgeschichte zu verschmelzen.

Umgekehrt war es nun aber gerade die "kafirische Nationalgeschichte" im großen Format, welche jene europäischen Offiziere und Reisenden besonders interessierte, die im frühen 19. Jahrhundert begannen, Nachforschun-

gen über die Kafiren anzustellen. Eine um 1837 von Auguste Court initiierte Befragung zweier Kam-Kafiren aus Bashgal ist in einer persischen Handschrift protokolliert.[36] Sie beginnt mit folgenden Fragen des gelehrten Franzosen, der als General der Sikh-Armee in Peshawar stationiert war:

> "Von welchem Volk stammen sie ab, von den Juden, Arabern, Parsen, Hindus oder Tataren? Stimmt es, daß sie, wie man sagt, von Lot, das heißt vom Sohn Noahs abstammen. Ist es wahr, daß sie, wie man hört, vom Stamm der Quraiš sind? (...) Was sagt das Ende über seinen eigenen Anfang? Hatten sie in Vorzeiten einen König und wenn ja, wie hieß dieser König, bis wohin erstreckte sich seine Herrschaft. Welcher von ihren eigenen Königen ist besonders bekannt. Welcher König regierte als sie in das Gebirge flohen und sich dort niederließen. Wer regiert heutzutage über sie? Haben sie einen [gemeinsamen] Herrscher oder hat jeder [Stamm] seinen eigenen. Wie titulieren sie jenen, der über sie regiert, nennen sie ihn etwa *hākim* oder *malik*? Gibt es in der Herrschaft eine Erbnachfolge vom Vater auf den Sohn? Welcher Art ist Herrschaft, geben sie dem Herrscher Landsteuer und andere Steuern?" (ḤĀǦǦĪ ILĀHDĀD, 2b).

Die Antwort lautete folgendermaßen:

> "Sie sind arabischen Ursprungs, von den arabischen Quraiš, dem Volk von ʿIsá (Jesus) – Friede sei mit ihm. Sie haben aber kein eigenes Religionsbuch. Seit alten Zeiten haben sie keinen König und erinnern sich nicht an die Regierungszeit eines Königs. Sie sagen aber, daß sie zur Zeit der Gefährten Muḥammads – Friede sei mit ihm – flohen, nach Kandahar gelangten und sich im Bābā Walī-Gebirge niederließen. (Sie sagen:) 'Von dort aus flohen wir in dieses Land und ließen uns hier nieder und seit alter Zeit haben wir keinen Herrscher oder König'. Falls irgendein Ereignis eintritt, versammeln sich Hochgestellte und Niedrige und richten sich nach dem Redegewaltigsten. Sie haben keine Titel und Beinamen und nennen sich mit ihren eigentlichen Namen. Es gibt keine vom Vater auf den Sohn vererbte Herrschaft über das Land. Ein intelligenter und weiser Mann kann aber ihr Stammesältester (*kalāntar*) sein. Sie geben keine Steuern an einen Herrscher, weil sie keine Herrscher haben. Sie haben auch keine Knechte (*naukar*). Jeder macht seine eigene Arbeit" (ḤĀǦǦĪ ILĀHDĀD, 3b).

Dieser Auszug zeigt, wie die Fragen nach der Urheimat und der großen (dynastischen) Nationalgeschichte der Kafiren, die Court hier aufwirft, den Raum für kleinere Traditionen und Erinnerungen an die jüngste Vergangenheit der Kam-Kafiren versperrte. Er zeigt aber auch, wieviel den Kam-Leuten daran lag, klarzustellen, daß sie niemandens Untertan sind.[37] Ob dies als Indiz dafür gewertet werden kann, daß sie zu dieser Zeit auch dem Herrscher von Chitral nicht tributpflichtig waren, sei hier dahingestellt. Jedenfalls berichtet BIDDULPH (1880: 132), daß die Kam-Leute – genauer "ein Teil des Kamozi Clans der Basghalis" – erst seit etwa 1860 (wieder) dem Fürsten von Chitral Tribut zoll-

ten und dafür militärische Unterstützung bei internen Fehden beanspruchten.

Abschließend und überspitzt gesagt, hat also die geschilderte Episode den Kam-Leuten aus Bashgal rund 70 Jahre Autonomie eingebracht. Der von ihnen favorisierten Fraktion des Chitraler Fürstenhauses trug der Kriegsausgang eine rund 160-jährige Periode dynastischer Kontinuität ein: die Nachfahren von Šāh Muḥtaram, eines Bruders von Šāhnawāz Ḫān, wurden in Chitral erst nach der Entstehung des Staates Pakistan entmachtet.

Keiner der Akteure von 1790 konnte auch nur erahnen, daß mit Šāh Ḫairullāh der letzte Vertreter einer langen Reihe von Lokalherrschern zu Fall gebracht wurde, die sich politisch nach Norden, nach Zentralasien hin orientierten. Wenn sich also Chitral seit 1790 eher nach Südasien hin ausrichtete und heute zur pakistanischen Nordwestgrenzprovinz gehört, so ist nicht zuletzt auch das geschickte Paktieren und Taktieren der "leopardengleichen Krieger" aus dem Bashgal-Tal ein Glied in der langen und verwickelten Ereigniskette, die diesen Status begründet.

Anmerkungen

1. Quellenstudien zur Geschichte und Geschichtsschreibung im Karakorum und im östlichen Hindukusch (1500-1800) wurden im Rahmen des Schwerpunktprogramms "Kulturraum Karakorum" der Deutschen Forschungsgemeinschaft durchgeführt. Prof. A.L. GRJUNBERG, hat maßgeblich dazu beigetragen, daß hierzu auch Material aus Sammlungen in St. Petersburg herangezogen werden konnte.

2. Sie wurde mir freundlicherweise durch Prof. G. BUDDRUSS und Prof. K. JETTMAR zugänglich gemacht.

3. Paginiert, 359 Seiten à 9 Zeilen.

4. Die 27. Erzählung (S.357-359) schildert Ereignisse, die in späteren Versionen der Chitraler Lokalgeschichte der Eroberung Chitral-Orts durch Šāh Muḥtaram (und Entmachtung seines Bruders Šāhnawāz Ḫān) unmittelbar vorangestellt sind. Als Herrscher über Chitral-Ort ist Šāh Muḥtaram erstmals 1236 (1820/21) urkundlich belegt (ĠULĀM MURTAŻÁ 1962: 100).

5. Bezeichnungen wie "Kaushkaur, Kaushghur" und "Kaushgar" (ELPHINSTONE 1839, II: 388) wurden vorwiegend von südlichen Nachbarn verwendet. Sie gehen wahrscheinlich auf eine Phase kaschgarischer Vorherrschaft im östlichen Hindukusch zurück (HOLZWARTH 1996: 122).

6. Die Schreibung der Ortsnamen orientiert sich an der Karte "Nuristan and Surrounding Regions" in EDELBERG, L./S. JONES 1979.

7. Mit *Čitrār* ist hier ein Abschnitt des Kunar-Tals gemeint. Muġul Beg bezeichnet den Flußlauf bis nach Bargam (*Bailam*) als *Čitrār*.

8. Im Kunar-Tal und am Südrand Nuristans verwenden Sprecher dardischer Sprachen - aber nicht nur diese - den Begriff "tāǧik" zur ethnischen Selbstbezeichnung, s. LENTZ 1937: 264 und BUDDRUSS 1960:2-7.

9. Eine konfessionelle Konnotation der Kategorie *tāǧik* kann ausgeschlossen werden, da Muġul Beg erwähnt, daß auch Āḫūnd-i Darwīza, ein bekannter sunnitischer Geistlicher, aus dem tadschikischen Volk hervorging (*Sair al-bilād,* 337b).

10. "Laghmani" ist eine Fremdbezeichnung für Pashai (OVESEN 1982: 138).

11. Die Sprache von Chitral, d.h. Khowar.

12. Das Dameli kann allerdings aufgrund seiner engen Verwandtschaft mit den Kafirsprachen nur bedingt als eine Dardsprache bezeichnet werden (MORGENSTIERNE 1942).

13. BUDDRUSS 1967.

14. MORGENSTIERNE 1932: 61-62.

15. BIDDULPH 1880: 64-65;. Nach Muġul Beg (386b) bezeichnete *Nārsāt* (Edelberg: Narai) ein großes Dorf der "Tadschiken" etwa 15 km oberhalb von Bargam/Bailam und zugleich auch den ganzen Landstrich von Narsat bis Bailam. Auch die flußaufwärts gelegenen Gabar-Gebiete um Arandu und Barikot wurden von den Chitrali "Nursut" genannt (ROBERTSON 1896: 265).

16. Luṭ-Dih ("großes Dorf") ist eine Khowar-Bezeichnung für den Ort Bragamatal (Bargromatal) im oberen Bashgal-Tal (SCHEIBE 1937:332) sowie für den gesamten oberen Talabschnitt (ROBERTSON 1896: 71).

17. Nach Mīr Šāh Riżā, auf den der Großteil dieser Informationen zurückgeht, entspricht ein *kurūh* tausend Schritten eines guten Gehers (Sair al-bilād, 2b-3a).

18. Edelberg: Kushtoz/Keshtagrom. Elphinstone erwähnt die Lokalgruppe "Kistojee, whose chief town is Muncheeashee" (ELPHINSTONE 1839,II: 376). SCHEIBE (1937: 337) belegt den Ortsnamen "Mindscheschpit *(Mindžašpit)*" für eine Landschaft oberhalb von Kushtoz.

19. Eine Pashtu-Bezeichnung für das untere Bashgal-Tal (Kamoz); Kati: Kom, Kam (zugleich Toponym und Ethnonym); Khowar: Kām (MUĠUL BEG, 400a), Kámdesh (ROBERTSON 1896: 71). Kamdesh bezeichnet im engeren Sinne den Hauptort dieses Talabschnitts; "Caumdaish" (ELPHINSTONE 1839, II: 374); *Kāmdīš* (ḤĀĞĞĪ ILĀHDĀD, 20b). Kati: Kombrom.

20. Moondeegul (ELPHINSTONE 1839, II: 376); Manḍāgal (ḤĀĞĞĪ ILĀHDĀD, 20b).

21. Edelberg: Mandagal; Robertson: *Madugal* (SCHEIBE 1937: 335).

22. Edelberg: Purstam, vgl. SCHEIBE (1937: 333f.).

23. Edelberg: Chapi, vgl. SCHEIBE (1937: 333f.).

24. Edelberg: Badamuk, vgl.SCHEIBE (1937: 333).

25. Edelberg: Shidgül, vgl. SCHEIBE (1937: 332).

26. Nicht identifiziert

27. Dimu (ROBERTSON 1896:598) bzw. Dümü (STRAND 1974b: 52) war ein verbreiteter Personenname im Bashgal-Tal, zumal in Kam, wo auch eine patrinineare Verwandtschaftsgruppe diesen Namen trug.

28. Anspielung auf die charakteristische Haartracht der Kafiren, eine Skalplocke am Hinterkopf (ROBERTSON 1896: 170).

29. Wīrān (Weron) ist die Khowar-Bezeichnung für die Bewohner des Prasun-Tales.

30. Wā'i bezeichnet den in Waigal ansässigen Stamm.

31. Farāġ muß mit *Parāġ* zusammenhängen, dem in Munǧān gebräuchlichen Namen für Bashgal (SNOY 1965: 107). In Sanglech bedeutet *Parogh*:"ein Kafire" (MORGENSTIERNE 1930-32: 443). In seiner geographischen Referenz scheint"*Farāġ*" hier mit dem Landschaftsnamen *Paraigrom* zu korrespondieren, der das obere Bashgal- Tal bezeichnet und synonym zu "Katigal" gebraucht wurde (GRJUNBERG 1994: 88f.). Das Begriffspaar "Paraigrom und Kombigrom", das der aus Keshtagrom stammende Kati-Gewährsmann als alte Talschaftsnamen in Bashgal erinnerte (GRUNBERG 1980; 90,94), korrespondiert mit dem im *Šāh-nāma* belegten Paar *Farāġ* und *Kam*.

32. Zu Narsat als Bezeichnung für das Gabar-Gebiet im Kunar-Tal, s. Fußnote 15. Merkwürdig ist, daß es hier in engem Zusammenhang mit nichtmuslimischen Gruppen und Territorien genannt wird.

33. Zu Kam als Orts- und Stammesname im unteren Bashgal-Tal, s. Fußnote 19.

34. Vermutlich: Saret

35. Die Kati-Sprecher werden von HERRLICH (1937: 241-42) als eine an mündlichen Überlieferungen besonders reiche Gruppe vorgestellt. Während die Überlieferungen bei anderen Stämmen im Regelfall nur in die vorgehende Generation zurückreichten, scheinen bei den Kati auch Ereignisse aus älterer Zeit mündlich überliefert worden zu sein: vor allem über eine Wanderungsbewegung aus ihren einst im mittleren Kafiristan (Kantiwo am Oberlauf des Pech) gelegenen Siedlungsgebieten, die vor 15 Generationen begonnen hatte und vor 10 Generation abgeschlossen wurde. Vgl. STRAND (1974a: 22).

36. BLOCHET 1905: 391f. Ich zitiere aus Nr. 676. Vgl. HOLZWARTH 1994b.

37. Interessant ist, daß unmittelbar nach der Eroberung Kafiristans durch die afghanische Armee (1895), ein zum Islam bekehrter Mann aus dem oberen Bashgal-Tal eine dynastische Geschichtsrekonstruktion entwarf. Demnach hatten die Kafiren 1800 Jahre friedlich unter ihren Königen gelebt, bis interne Zwiste einsetzten, und schließlich die Afghanen das Land eroberten (KRISTIANSEN 1974: 12).

Literatur

ABAEVA, T.G. 1987. , T.G. 1987. *Pamiro-gindukušskij region Afganistana v konce XIX-načale XX veka (Očerk istorii).* Taschkent.

ʿAZĪZ UD-DĪN, Muḥammad 1897. *Tārīḫ-i Čitrāl.* Agra [Nachdr. Lahore 1987].

BIDDULPH, J. 1880. *Tribes of the Hindoo Koosh.* Calcutta. [Nachdr. Karachi 1977].

BLOCHET, E. 1905. *Catalogue des manuscrits Persans de la Bibliothèque Nationale.* Paris.

BUDDRUSS, G. 1960. *Die Sprache von Woṭapūr und Kaṭārqalā: Linguistische Studien im afghanischen Hindukusch.*(Bonner Orientalische Studien, N.F.,9). Bonn.

BUDDRUSS, G. 1967. *Die Sprache von Sau in Ostafghanistan: Beiträge zur Kenntnis des dardischen Phalūra.* (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft M.). München.

BUDDRUSS, G. 1982. *Khowar-Texte in arabischer Schrift* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur, Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Nr. 1). Wiesbaden.

EDELBERG, L. / S. JONES 1979. *Nuristan.* Graz.

ELPHINSTONE, M. 1839. *An Account of the Kingdom of Caubul.* 2 Bde., London (Nachdr. Karachi, London 1972).

FUSSMAN, G. 1972. *Atlas Linguistique des parlers Dardes et Kafirs.* Vol. 1, Cartes; Vol. 2, Commentaire. Paris.

GRJUNBERG, A.L. 1971. Nuristan. Etnografičeskie i linguističeskie zametki. In: *Strany i narody Vostoka* 10: 264-28.

GRJUNBERG, A.L. 1980. *Jazyk Kati. Teksty, grammatičeskij očerk.* Moskau.

GRJUNBERG, A.L. 1994. Materialy po ėtnografii i mifologii Nuristana iz archiva M.S. Andreeva. In: *Studien zur Indologie und Iranistik* 19 (Festschrift G. Buddruss): 83-107.

ĠULĀM MURTAŻÁ, Mirzā (Hg.) 1962. *Nai Tārīḫ-i Chitrāl. Urdū.* Peshawar.

ḤĀǦǦĪ ILĀHDĀD. Aḥwāl-i Kāfiristān , Hs. *Bibliothèque Nationale*, Paris, Blochet Nr. 676. (Storey II, Nr. 246).

HERRLICH, A. 1937. Beitrag zur Rassen- und Stammeskunde der Hindukusch-Kafiren. In: SCHEIBE, A. (Hg.): 168-246.

HOLZWARTH, W. 1994a. *Die Ismailiten in Nordpakistan* (Ethnizität und Gesellschaft: Occasional Papers; Nr. 24). Berlin.

HOLZWARTH, W. 1994b. Sich verständlich machen: Tak und Shamlar aus Kamdesh beantworten einen Fragebogen des Generals Auguste Court zum "kafirischen Lebensstil". In: ELSAS, C.et al. (Hg.) *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene.* Berlin: 179-199.

HOLZWARTH, W. 1996. Chitral History, 1540-1660: Comments on sources and historiography. In: BASHIR, E./ISRAR UD-DIN (Hg.). *Proceedings of the Second International Hindukush Cultural Conference.* Karachi: 117-134.

HUSSEIN KHAN 1846. Travels of Haji Muhammad Hussein Khan, Prince of Marv. In: OUSELEY, G. *Biographical Notes of Persian Poets.* London: 332-351.

JETTMAR, K. (Hg.) 1974. *Cultures of the Hindukush.* Wiesbaden.

KRISTIANSEN, K. 1974. A Kafir on Kafir History and Festivals. In:JETTMAR, K. (Hg.): 11-21.

KUZNECOV, V.S. 1980. Imperija Cin i pamirskie knjažestva vo vtoroj polovine XVIII v. In: *Odinnadcataja naučnaja konferencija "Obščestvo i gosudarstvo v Kitae". Tezisy i doklady.* T. 2. Moskau: 95-105.

LENTZ, W. 1937. Sprachwissenschaftliche und völkerkundliche Studien in Nuristan. In: SCHEIBE,

A. (Hg.): 247-284.
LUŽECKAJA, N. 1986. *Očerki Vostočnogo Gindukuša vo vtoroj polovine XIX v.* Moskau.
MORGENSTIERNE, G. 1930-32. The Name Munjan and Some Other Names of Places and Peoples in the Hindu Kush. In: *Bulletin of the School of Oriental Studies* 6: 439-444.
MORGENSTIERNE, G. 1932. *Report on a Linguistic Mission to North-Western India.* Oslo.
MORGENSTIERNE, G. 1942. Notes on Dameli: A Kafir-Dardic language of Chitral. In: *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 12: 115-198.
MUĠUL BEG, Mīrzā. *Sair al-bilād.* Hs. India Office, London, I.O. 3746.(Storey II, Nr.224).
OVESEN, J. 1982. A Note on the Relation between Language and Culture: The Pashai case. In: *Monumentum Georg Morgenstierne II*, Acta Iranica 22, Leiden: 131-139.
PRINSEP, J. 1836. Editorial Note (about a manuscript map of the Panjab compiled by Wilford). In: Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal 5: 468.
RAVERTY, H.G. 1888. *Notes on Afghanistan and Part of Baluchistan.* London. (Nachdr. Lahore 1976).
RAVERTY, H.G. 1896. The Kafiristan and the Kafiri Tribes. In: *Calcutta Review* 205 (July 1896): 5-109.
ROBERTSON, G.S. 1896. *The Kafirs of the Hindu-Kush.* London (Nachdr. Karachi 1974).
SCARCIA, G. (Hg./Übs.) 1965. *Sifat-nāma-yi Darvīš Muḥammad Ḫān-i Ġazī. Cronaca di una crociata musulmana contro i Kafiri di Laġmān nell'anno 1582.* Rom.
SCHEIBE, H. (Hg.) 1937. *Deutsche im Hindukusch.* Berlin.
SI'AR, Mīrzā Muḥammad. *Šāh-nāma.* (Handschrift).
SNOY, P. 1965. *Nuristan und Munğan.* In: Tribus 14: 101-148.
STOREY, C.A. 1958. *Persian Literature: A bio-bibliographical survey.* Vol.II, 1. London
STRAND, R.F. 1974a. Native Accounts of Kom History. In: JETTMAR, K. (Hg.): 22-23.
STRAND, R.F. 1974b. Principles of Kinship Organization among the Kom Nuristani. In: JETTMAR, K. (Hg.): 51-56.
WAZIR ALI SHAH 1974. Invasions Preceding the Conquest of Nuristan. In: JETTMAR,K. (Hg.): 24-25.

СОДЕРЖАНИЕ

И. М. Стеблин-Каменский. Александр Леонович Грюнберг-Цветинович (1 марта 1930—3 марта 1995) 5

Лингвистика

Georg Buddruss. Eine einheimische Sammlung von Wakhi-Sprichwörtern aus Hunza: Text, Übersetzung, Glossar. 30
Маттиас Вайнрайх. Звуковые записи на языках пашто и белуджском из архива Фонографической комиссии А. Дегена 46
Almuth Degener. Waigali-Lieder zur Islamisierung Kafiristans 51
Ю. А. Иоаннесян. Изучение и основные специфические черты хорасанской группы диалектного массива языков персидского, дари и таджикского. 62
Hermann Kreutzmann. Sprachdifferenzierung in Ost-Hindukusch und Karakorum 83
М. С. Пелевин. Диалект бандари Южного Ирана 109
Pierre Reichert. Anmerkungen zur Dialektologie des Kati (Lautlehre) . . 123

Филология. История культуры

Sergei Andreev. Uwaysī Aspects in the Doctrine of the Rawšānī Movement 137
Lutz Rzehak. Das belutschische Epos von Šay Murūd und Āno (Materialien aus dem Nachlaß Von Alexander L. Grünberg) 149
В. В. Кушев. Малоизвестный календарь индийского происхождения в системе времяисчисления у паштунов 187
Махмуд Салихов, И. М. Стеблин-Каменский. Мера земли или судьбы в «Истории Бейхаки» 197
А. А. Хисматулин. О сочинении «Эликсир счастья» (کیمیای سعادت) Абу Хамида ал-Газали ат-Туси 204
О. П. Щеглова. Книгоиздание на персидском языке в Лахоре и коммерческие связи лахорских книгоиздателей (конец XIX—первое десятилетие XX в.) 229

История. Этнография

С. Е. Григорьев. К вопросу о родословной исмаилитских пиров Афганистана 242
Джалиле Джалил. Курды Дерсима в 50—70 гг. XIX века 252

З. Джандосова. Шах Заман — последний император Афганистана . 263
Martin Sökefeld. Stereotypes and Boundaries: Paṭhān in Gilgit, Northern Pakistan 280
Н. Л. Лужецкая. «Родословная правителей Хунзы, Нагара и Гилгита» Мухаммада Гани-хана 300
Beate Reinhold. Women in the Rural Employment Scene in Northern Pakistan: Experiences and Expectations 341
Г. С. Харатишвили. Некоторые английские и французские источники о первой официальной афганской миссии в Европу в 1895 г. 353
Wolfgang Holzwarth. Ein Kriegszug in das Bashgal-Tal (im 1790) und sein regionalpolitischer Kontext 369

CONTENTS

I. M. Steblin-Kamensky. Aleksandr Leonovich Grünberg-Tsvetinovich (March 1, 1930—March 3, 1995) 5

Linguistics

Georg Buddruss. A Corpus of Wakhi Native Sayings from Hunza: Text. Translation. Glossary 30
Matthias Weinreich. Sound Records in baluchi and pashto from the arkhives of the Archaeographical Commission of A. Degen 46
Almuth Degener. Waigali Songs on the Islamization of Kafiristan 51
Iu. A. Ioannesian. The Study and Main Features of the Khorasan Group of the Dialect Continuum of the Persian, Dari and Tadjik Languages 62
Hermann Kreutzmann. Linguistic Diversity in the Eastern Hindukush and Karakorum 83
M. S. Pelevin. The Bandari Dialect from Southern Iran 109
Pierre Reichert. Remarks on the Dialektology of Kati (Phonetics) 123

Philology. Cultural History

Sergei Andreev. Uwaysī Aspects in the Doctrine of the Rawšānī Movement 137
Lutz Rzehak. The Baluchi Epos of Šay Murūd und Āno: Materials from A. L. Grünberg's Arkhive 149
V. V. Kushev. A Little-known Calendar of Indian Origin in the Pashtun Timereckoning System 187
Mahmud Salihov, I. M. Steblin-Kamensky. A Measure of Land or a Measure of Fate in Baihaqi's «History» 197
A. A. Khismatoulin. On Kimiya-yi Sa'adat (کیمیای سعادت) by Abu Hamid al-Ghazali at-Tusi 204
O. P. Shcheglova. Book Publishing in Persian in Lahore and Commercial Links of the Lahor Publishers (late 19th—first decade of the 20th century) 229

History. Ethnology

S. E. Grigoriev. On the Genealogy of the Ismaili Pirs of Afghanistan . . 242
Djalile Djalil. Dersim Kurds in 1850—1870s 252
Z. A. Djandosova. Shah Zaman — the Last Emperor of Afghanistan . . 263

Martin Sökefeld. Stereotypes and Boundaries: Pathan in Gilgit, Northern Pakistan 280
N. L. Luzhetskaia. «Genealogy of the Rulers of Hunza, Nagar and Gilgit» by Muhammad Ghani-khan. Text. Translation 300
Beate Reinhold. Women in the Rural Employment Scene in Northern Pakistan: Experiences and Expectations 341
G. S. Kharatishvili. Some English and French Sources on the First Afghan Mission in Europe, 1895 353
Wolfgang Holzwarth. A Military Expedition to Bashgal Valley (in 1790) and its Regional and Political Implications 369

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА
Вып. XXX
Центральная Азия. Восточный Гиндукуш

Утверждено к печати
Восточной комиссией
Географического общества
Российской Академии наук

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

Технические редакторы — *М. В. Вялкина*,
Г. В. Тихомирова, Л. Жехак
Набор — *Г. А. Кочугурова*
Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*
Выпускающий редактор — *Д. А. Ильин*

Издательство
«Петербургское Востоковедение»
199161, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
✉ Для корреспонденции:
198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111

ЛР № 065555 от 5.12.1997
Подписано в печать 25.11.98. Формат $60\times90^{1}/_{16}$.
Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Бумага офсетная
Объем 25 п. л. Заказ №961.

Отпечатано в России
Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Книжная серия

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ НАУЧНАЯ СЕРИЯ

Редколлегия серии:
Ю. А. Петросян (председатель),
О. Ф. Акимушкин, И. А. Алимов, В. Н. Горегляд,
Е. И. Кычанов, Л. Н. Меньшиков,
Э. Н. Темкин (отв. секретарь), А. Б. Халидов

Серия «Памятники культуры Востока. Санкт-Петербургская научная серия» образована в 1993 году для введения в научный оборот новых памятников письменной культуры стран Востока — в виде критических и факсимильных изданий текстов: рукописей, документов, ксилографов и т. д.; для нового издания таких текстов, если прежние публикации не удовлетворяют современным научным требованиям; для публикации научных переводов издаваемых памятников, а также публикации научных переводов, выполненных на основании уже выпущенных критических изданий текстов.

Серия готовится и выпускается совместно с Санкт-Петербургским филиалом Института востоковедения Российской Академии наук, одним из крупнейших мировых хранилищ рукописей и ксилографов, ведущим мировым научным центром.

Назначение серии — специальное: она адресована, прежде всего, профессионалам-востоковедам, однако любой читатель, желающий углубить свои знания о культурах стран Востока, найдет для себя в ней много нового и полезного.

В СЕРИИ ВЫШЛИ КНИГИ:

Том I. Раса'ил ал-хикма I—XIV («Послания мудрости» I—XIV): Из друзских рукописей СПбФ ИВ РАН (А 173). Факсимиле рукописи; предисловие, исследование (гл. II, III), избранные переводы с арабского, глоссарий М. А. Родионова; гл. I исследования Вал. В. Полосина. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. 272 с. ISBN 5-85803-035-1

«Послания мудрости» (Раса'ил ал-хикма) — памятник арабоязычной литературы XI в., излагающей основы друзского вероучения. В настоящей работе дается факсимиле первых четырнадцати (из более чем ста) друзских рукописных текстов, хранящихся в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН, а также исследование, избранные переводы и глоссарий основных религиозно-философских терминов.

Том II. Двенадцать царств. Факсимиле рукописи; издание текста, исследование, перевод с тангутского, комментарий К. Ю. Солонина. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. 216 с. ISBN 5-85803-011-4

Данная публикация включает в себя факсимильное воспроизведение рукописи, комментированный перевод и исследование части памятника китайской литературы, сохранившегося в тангутском переводе, — сборника исторических сюжетов чжоуского времени (XI—III вв. до н. э.). Дошедший до нас ксилограф не имеет титульного листа и колофона и не может быть точно датирован. Полное название текста также неизвестно: «Двенадцать царств» — это краткий заголовок на сгибе листа ксилографа. В дошедшем до нас варианте текста две части (цзюани) — «верхняя» и «средняя», за которыми должна следовать третья цзюань — «нижняя». До настоящего времени сохранились разделы, посвященные царствам Ци, Позднее Ци, Лу, Цзинь, Вэй, Чжао и Вэй. В рамках данной работы дан перевод памятника в той степени, насколько позволяла сохранность текста. В исследовательской части работы анализируется вопрос происхождения и датировки китайского оригинала памятника и разбираются особенности его содержания.

Том III. Чёк Сёный Чён. Квонджи тан **(Повесть о Чёк Сёные.** В одной тетради**):** Из корейских ксилографов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Факсимиле ксилографа; перевод с корейского, предисловие, комментарий, приложения и указатель А. Ф. Троцевич. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. 232 с. ISBN 5-85803-054-8

Книга посвящена изданию и исследованию текста ксилографа, хранящегося в рукописном отделе СПбФ ИВ РАН. Повесть входит в коллекцию простонародной литературы, собранную в конце XIX в. английским востоковедом У. Г. Астоном. Написана на сюжет буддийской джатаки о двух принцах — Друге Добра и Друге Зла.

В комментарии выделена китайская фразеология, которая характерна для языка традиционной корейской повести, а также сделаны попытки определить китайские географические названия и имена китайских персонажей, записанных в тексте ксилографа корейским национальным письмом.

В СЕРИИ ВЫШЛИ КНИГИ:

Том IV. Море значений, установленных святыми. Факсимиле текста; издание текста, предисловие, перевод с тангутского, комментарий и приложения Е. И. Кычанова. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. ISBN 5-85803-055-6

«Море значений, установленных святыми» — оригинальное сочинение на тангутском (Си Ся) языке, написанное во второй половине XII в. Оно относится к известному в китайской литературе жанру *лэй шу*, наименование которого достаточно условно переводится как «энциклопедия». Сочинение действительно копирует сунские (X—XIII вв.) *лэй шу*, но оно не является переводом с китайского, хотя в описании значительного числа явлений отражает достижения современной памятнику китайской философской мысли. Исследование сохранившихся частей памятника свидетельствует о впечатляющем знакомстве составителей «Моря значений, установленных святыми» с китайской литературой, а также подтверждает известное из других публикаций памятников тангутской письменности стремление тангутов к пропаганде идей *сяо* — «почитание старших и любовь к младшим» — как наиболее понятных широким слоям общества и утверждающих идею государственности при перенесении этих идей в русло отношений «государь—подданный». Очень важны те немногие вкрапления собственно тангутских представлений о мире и упоминаний о тангутских преданиях, которые вкупе с публикуемым в этом же издании текстом «Большой оды» позволили автору сделать первую попытку реконструкции тангутской мифологии. То, что удалось восстановить, свидетельствует о значительном сходстве тангутского предания с преданиями и мифами, о которых мы в настоящее время узнаем из публикаций китайских ученых, представивших научной общественности материалы по народам Юго-Западного Китая, в частности по группе народов, известной под названием «ицзу». Здесь можно назвать такие мотивы, как представление о птице (журавле) — творце (ткаче) вселенной, о «девяти братьях» с Белого Высокого (Белых высот). Последнее предание вошло и в полное наименование тангутского государства. Как всякая энциклопедия «Море значение, установленных святыми» служила пропаганде знаний и была учебным пособием.

Том V. Абу Бакр Мухаммад ас-Сули. Китаб ал-Аврак. Критический текст и перевод на русский язык В. И. Беляева и А. Б. Халидова; предисловие, примечания и указатели А. Б. Халидова. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение». ISBN 5-85803-027-0

«Китаб ал-Аврак» — многотомное сочинение по истории поэзии и поэтов эпохи Аббасидов, произведения которых дошли до наших дней в отрывках. Настоящее сочинение охватывает период правления шести халифов в Ираке в период с 842 по 870 г. Исторические экскурсы ас-Сули включают в себя многочисленные цитаты из арабской поэзии, что так характерно для этого автора. Критический текст «Китаб ал-Аврак» публикуется впервые и основан на уникальных рукописях, хранящихся в Публичной библиотеке в Санкт-Петербурге (ныне — Российская национальная библиотека), а также на ряде других источников.

В СЕРИИ ГОТОВЯТСЯ КНИГИ:

Санкт-Петербургская научная серия

Том VI. Ойратская версия «Истории о Молон-тойне». Факсимиле рукописи; издание текста, транскрипция текста, предисловие и примечания Н. С. Яхонтовой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. ISBN 5-85803-056-4

«История о Молон-тойне» (санскр. Маудгальяяна) — произведение так называемого народного буддизма, пользовавшегося большой популярностью среди монгольских народов. Сочинение повествует о посещении праведным Молон-тойном ада в поисках своей грешной матери. В настоящем издании публикуется уникальная ойратская рукопись XVIII в. из собрания Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Исследовательская часть книги посвящена сравнению содержания всех известных тестов сочинений на эту тему на монгольском, тибетском и китайском языках.

Монгольский перевод сочинения Пагба-ламы Лодой-Джалцана «Разъяснение познаваемого». Факсимиле рукописи; предисловие, транслитерация и комментарий В. Л. Успенского. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение». ISBN 5-85803-053-X

«Разъяснение познаваемого» (тиб. Shes bya rab gsal) — небольшое по объему, но важное сочинение, которое оказало влияние на позднейшую тибетскую и в особенности монгольскую историографию. Его написал в 1278 г. Пагба-лама Лодой-Джалцан (1235—1280), знаменитый иерарх школы тибетского буддизма сакьяпа, игравший важную роль при дворе Хубилая — наиболее могущественного из всех монгольских императоров Китая. Что же касается монгольского перевода «Разъяснения познаваемого», то сам факт его существования был неизвестен до времени настоящей публикации. Перевод был выявлен во время работы по составлению каталога монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в библиотеке восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Эта рукопись принадлежит к особо ценной части университетской коллекции монгольских книг. Главной целью настоящей публикации является введение в научный оборот этого очень важного для изучения письменного наследия монголов источника. Монгольский текст «Разъяснения познаваемого» не имеет равных по ценности для изучения начального процесса формирования монгольской буддийской терминологии.

Раднабхадра. «Лунный свет»: История рабджам Зая-пандиты. Факсимиле рукописи; перевод с ойратского Г. Н. Румянцева и А. Г. Сазыкина; транслитерация, предисловие, комментарий, указатели, примечания и словарь А. Г. Сазыкина. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение». ISBN 5-85803-095-5

В историю монгольской литературы вписано немало имен талантливых литераторов, внесших заметный вклад в приумножение сокровищ письменной словесности монгольских народов. Один из них — ойратский Зая-пандита, создатель ойратской письменности и автор большого числа переводов с тибетского языка, по существу основоположник ойратской литературы. В отличие от большинства монгольских литераторов, сведения о жизни и творчестве которых приходится собирать по крохам, Зая-пандита обрел своего биографа — Раднабхадру, составившего в конце XVII в. подробное и достоверное жизнеописание учителя, где он предстает неутомимым переводчиком и просветителем, ревностным проповедником. Разнообразие и обширность сведений в сочетании с добросовестностью биографа и стало причиной того, что труд Раднабхадры представлял и представляет поныне ценнейший источник информации как для филологов-литературоведов, так и для историков.

В СЕРИИ ГОТОВЯТСЯ КНИГИ:

Тāрӣх-и Кāшгар: Тюркоязычная история владетелей Восточного Туркестана от начала XVI по конец XVII века. Факсимиле текста; издание текста, введение, индексы О. Ф. Акимушкина.
СПб.: «Петербургское Востоковедение».
ISBN 5-85803-088-2.

Санкт-Петербургская научная серия

Настоящая хроника посвящена истории тюркских народов и главным образом истории Могулии — государственного образования ханов-чагатаидов на территории Восточного Туркестана (совр. провинуия Синьцзян, КНР) с центром в Яркенде и Кашгаре с 1514 г. по самый конец XVII в. Труд относится к разряду «всеобщих» историй и, как всегда случается в подобных случаях, компилятивен в своей первой половине, в которой анонимный автор широко использовал известные исторические сочинения, написанные на персидском языке: «Джāми^{c} ат-тавāрӣх» Рашид ад-Дина, «Хабӣб ас-сийар» Хондамира, «Тāрӣх-и Рашӣдӣ» Мухаммад-Хайдар Дуглата, а также два труда местного автора Шах-Махмуда Чураса «Тāрӣх» и «Анӣс ат-тāлибин». Сочинение написано на кашгарском диалекте т. н. новоуйгурского языка и в своей оригинальной части (л. 58б—105а) повествует о политических событиях, сотрясавших этот обширный регион в течение почти двух столетий (1514—1697). Пока это единственный из дошедших до нас исторических трудов, созданный местным автором на родном языке, который детально фиксирует хронологию правлений ханов-чагатаидов.

Значение «Тāрӣх-и Кāшгар» как исторического источника в этом аспекте трудно переоценить, и еще академик В. В. Бартольд, считая его публикацию крайне необходимой, включил в свой академический план на 1929 г. издание этого памятника, поскольку труд закрывает значительную лакуну в наших знаниях истории Восточного Туркестана.

Настоящее факсимильное издание подготовлено по наиболее полному и лучшему текстуально списку (шифр С 576) из трех известных в настоящее время. Все эти списки хранятся в Фонде рукописей Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН.

Во введении рассмотрены источниковедческие и историографические вопросы, связанные с этим уникальным памятником, а также обсуждается проблема авторства, каковым, по мнению подготовителя публикации, был Шах-Махмуд б. Мирза Фазил Чурас.

Ким Чёгук. Корейские новеллы. Предисловие, перевод с корейского, комментарий Д. Д. Елисеева.
Под ред. А. Ф. Троцевич.
СПб.: «Петербургское Востоковедение».
ISBN 5-85803-126-9.

Санкт-Петербургская научная серия

Основная цель настоящего издания — публикация уникального рукописного сборника корейских новелл, хранящегося в настоящее время в Фонде рукописей Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (шифры С-13 и В-34). Эту рукопись получил в дар от автора, почти неизвестного корейского писателя XIX века Ким Чёгука, английский исследователь Кореи У. Г. Астон (1841—1911), собиравший корейскую простонародную литературу.

Рукопись не зафиксирована в каталогах существующих корейской литературы. В настоящем издании она публикуется впервые.

Сборник содержит традиционные в целом новеллы, разнообразные по сюжету, в том числе бытовые и фантастические. Новое в произведениях Ким Чёгука заключается не столько в появлении каких-то новых идей, сколько в совершенствовании искусства выражения этих идей, в совершенствовании изображения человека, в психологической убедительности и бóльшей мотивированности поступков героев.

Включение нового литературного памятника в научный оборот позволит создать более полное представление о литературном процессе в Корее, судить о конечном результате длительной эволюции традиционного новеллистического жанра и о его достижениях.

В СЕРИИ ORIENTALIA ГОТОВЯТСЯ КНИГИ:

Н. Ф. Алиева, Буй Кхань Тхе. Язык чам. Устные говоры восточного диалекта. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998.
ISBN 5-85803-082-3

Данная монография посвящена языку чам — малоизученному древнеписьменному языку народа, обитающего в Социалистической Республике Вьетнам и в Кампучии. Язык чам является австронезийским, утерявшим в результате ареальных контактов всю морфологию и превратившимся в аналитический. Описание языка целиком основано на полевых материалах, собранных в 1979 году советско-вьетнамской экспедицией в городе Фанранг и его окрестностях, и отражает живые устные говоры современных чамов, проживающих в одном из основных районов обитания своего народа почти двадцать веков.

В. В. Емельянов. Ниппурский календарь и ранняя история зодиака. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998.
ISBN 5-85803-112-9

Календарь из шумерского города Ниппура (совр. поселение Ниффер на территории государства Ирак) занимает особое место в культурной истории древнего Ближнего Востока. Если в III тыс. до н. э. он был одним из местных календарей Шумера, то уже в начале второго был принят в качестве единого календаря всей Вавилонии, повлияв на становление вавилоно-ассирийского календаря, заимствованного послепленными евреями (после VI в. до н. э.) и арамейскими народами (эдесские сирийцы, мандеи, современные ассирийцы). Система темпоральной ориентации, содержащаяся в Ниппурском календаре, оказалась наиболее точной и потому пригодной для всего культурного пространства древней Передней Азии. Впоследствии персы, греки и иудеи римского периода разработали на ее основе классическую зодиакальную астрологию.

Вниманию читателя предлагается первая в мировой востоковедной науке монография, посвященная источниковедческому и культурологическому изучению Ниппурского календаря. На основе клинописных текстов III—I тыс. до н. э. проведена реконструкция календарных мифов и ритуалов, лежащих в основе шумерских представлений об устройстве мира. В работе выявлено уникальное общекультурное значение ниппурской календарной семантики, прослежена ее трансформация в семантику образов Зодиака и сюжетов аккадского эпоса о Гильгамеше. На основании сравнительного этнографического и фольклористического материала поставлен вопрос об общности календарных представлений у народов балкано-средиземноморского культурного круга, использовавших при летоисчислении лунно-солнечный календарь.

Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и). Введение, перевод с китайского и комментарий В. М. Рыбакова.
Том 1: Цзюани 1—8. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998.
ISBN 5-85803-113-7

Уголовный кодекс китайской династии Тан (618—907) принадлежит к немногочисленной группе величайших правовых памятников мировой цивилизации. Помимо того, что он является первым из дошедших до наших дней полных юридических сводов, именно в нем были сформулированы и детализированы в конкретных законах основные принципы, которые легли затем в основу китайского законодательства и стали определяющими для Китая вплоть до XX века (в опосредованном виде они проявляются и поныне). Поскольку Китай в ту пору был цивилизационным центром всей Восточной и Юго-Восточной Азии, принципы танского кодекса оказали несомненное и значительное влияние на правотворчество всех сопредельных Китаю стран.

Между тем, несмотря на повышение в мировой синологии интереса к правовой тематике, связного и углубленного исследования текста кодекса не было предпринято до сих пор. И если узко юридический анализ его основных положений в определенной степени уже проделан, то взглянуть на текст культурологически, в цивилизационном аспекте, никто еще не пытался.

Настоящая книга предлагает читателю перевод первых восьми частей (*цзюаней*) Танского кодекса на русский язык. Полный перевод всего текста кодекса будет состоять из трех томов.

В СЕРИИ ORIENTALIA ГОТОВЯТСЯ КНИГИ:

Категории буддийской культуры. СПб.: «Петербургское Востоковедение». ISBN 5-85803-116-1

Теоретическое воссоздание и осмысление духовного универсума людей иных эпох и иных культурных традиций — одна из важнейших тенденций в развитии современного гуманитарного знания. Настоящее издание представляет собой одну из первых попыток в мировой науке, предпринятую буддологической группой СПбФ ИВ РАН, по воссозданию категориальной структуры буддийского духовного универсума.

Концептуальные представления о Вселенной, о времени, о добродетели и безнравственности, о жизни и смерти, о целях религиозной жизни и месте человека среди иных живых существ — вот круг тем, затронутых в монографии. Категории буддийской культуры реконструируются авторами монографии на широком материале, охватывающем философские трактаты индобуддийской традиции, дидактическую литературу Тибета, китайские жанры популярной буддийской словесности. Одним из основных источников является наиболее авторитетный среди всех школ и направлений буддизма трактат — «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху (IV—V вв. н. э.), относящийся к классу постканонических сочинений, созданных в тот исторический период, когда буддийская философская мысль и ее логико-теоретический аппарат достигли полной своей зрелости. Сразу же сделавшись непременным компонентом буддийской университетской образованности, трактат Васубандху выполнял роль одного из важнейших факторов в становлении миропонимания многих поколений буддийских образованных проповедников в Индии, а затем в Тибете и на Дальнем Востоке. Категориальная система буддийской культуры представлена в «Энциклопедии Абхидхармы» с исчерпывающей полнотой: живые существа и связанные с ними идеологемы, карма (деятельность), психокосм, великая кальпа, благородные личности.

В монографии прослеживаются те внутрисмысловые связи философской традиции буддизма и народной культуры, благодаря которым только и можно говорить о единстве буддийского мировидения во всей широкой зоне распространения буддизма.

Книга представляет безусловный интерес не только для специалистов по истории и религии, но и для самого широкого круга читателей, интересующихся буддийской культурой.

Подати и повинности на Древнем Востоке: Сборник статей. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. ISBN 5-85803-114-5

В статьях сборника впервые сделана попытка рассмотреть проблемы государственных и храмовых налогов и повинностей на территории обширного региона, включающего Египет, Междуречье, Переднюю Азию, Иран, Китай, Корею и Японию. Для выяснения механизма функционирования древних обществ эти проблемы имеют огромное значение, поскольку земледельческие цивилизации Древнего Востока могли возникнуть и существовать в течение нескольких тысячелетий в значительной степени благодаря общинным и государственным повинностям. Статьи написаны на основе исследования обширного фонда иероглифических, клинописных, папирологических и других источников, часть которых введена в научный аппарат впервые.

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ
ЦЕНТРА «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Kunstkammer. Ethnographic papers
Кунсткамера. Этнографические тетради

ISSN 0869-8384

Периодическое издание петербургских страноведов, основанное в 1993 году, посвящено традиционной культуре народов мира. В журнале публикуются исследовательские статьи, посвященные изучению быта и традиций народов мира, а также материалы о коллекциях музеев Петербурга. С 1997 г выходит один раз в год.

Вышли из печати

Vol. 1 St. Petersburg, 1993, 232 pp.
Vol. 2—3 St. Petersburg, 1993, 492 pp.
Vol. 4 St. Petersburg, 1994, 392 pp.
Vol. 5—6 St. Petersburg, 1994, 496 pp.
Vol. 7 St. Petersburg, 1995, 272 pp.
Vol. 8—9 St. Petersburg, 1995, 448 pp.
Vol. 10 St. Petersburg, 1996, 416 pp.
Vol. 11 St. Petersburg, 1997, 416 pp.

Соредакторы:

М. Альбедиль
М. Родионов
И. Алимов
О. Трофимова

Постоянные рубрики:
Исследования, Музей, Архив, Библиография, Полевой дневник, Научная жизнь, Personalia и др.

The journal set up in 1993 is a new periodical devoted to traditional culture of the peoples of the world. The journal publishes research articles dedicated to every-day life and traditions of the peoples of the world and materials about St. Petersburg museum's stocks.

Please send your orders to:
Kubon and Sagner Buchexport-Import Gmbh
Heßstraße 39/41 Postfach 34 01 08 D-80328 München

Otto Harrassowitz Buchhandlung Antiquariat
Taunusstraße 5 Postfach 29 29 D-65019 Wiesbaden

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ
ЦЕНТРА «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ
ЦЕНТРА «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

St. Petersburg Journal of Oriental Studies

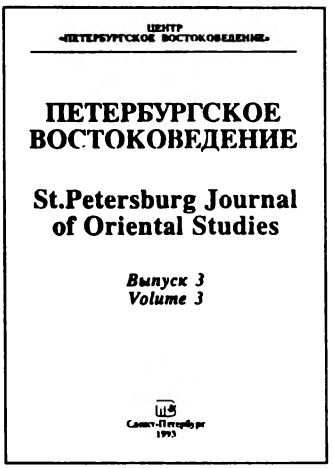
альманах «Петербургское востоковедение»

ISSN 0869-8392

Не имеющий аналогов альманах «Петербургское востоковедение» представляет широкую панораму современного состояния востоковедных исследований древних и средневековых культур стран Востока. В альманахе публикуются как исследовательские статьи, так и переводы, библиографические материалы и рецензии, архивные материалы, подготовленные крупнейшими специалистами России. Ежегодник.

Вышли из печати:

- **Vol. 1** St. Petersburg, 1992, 398 pp.
- **Vol. 2** St. Petersburg, 1992, 398 pp.
- **Vol. 3** St. Petersburg, 1993, 456 pp.
- **Vol. 4.** St. Petersburg, 1993, 492 pp.
- **Vol. 5** St. Petersburg, 1994, 632 pp.
- **Vol. 6** St. Petersburg, 1994, 702 pp.
- **Vol. 7** St. Petersburg, 1995, 656 pp.
- **Vol. 8** St. Petersburg, 1996, 704 pp.
- **Vol. 9** St. Petersburg, 1997, 656 pp.



Главный редактор — *И. Алимов.*
Ответственный редактор — *О. Трофимова*
Соредактор по этнографии — *М. Родионов.*
Соредактор по литературе — *S. West*
Соредактор по философии — *R. Ames*

Постоянные рубрики:
Памятники культуры Востока, Orientalia: статьи и исследования, Источниковедение и историография, Архив, Personalia и др.

This edition gives a broad panorama of a present-day ancient and mediaeval East research. This periodical publishing articles, translations, bibliographies, reviews, archive materials written by various specialists has no analogues in Russia.

Please send your orders to:
Kubon and Sagner Buchexport-Import Gmbh
Heßstraße 39/41 Postfach 34 01 08 D-80328 München
Otto Harrassowitz Buchhandlung Antiquariat
Taunusstraße 5 Postfach 29 29 D-65019 Wiesbaden

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ
ЦЕНТРА «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Коран

ПЕРВЫЙ РУССКИЙ ПЕРЕВОД
коллекционное издание

В Петербурге увидел свет первый русский перевод Корана, выполненный генералом Д. Н. Богуславским в 1871 году. Издание этого перевода всемирно известный арабист, академик И. Ю. Крачковский (чей перевод Корана был издан посмертно в 1963 г.) считал важной задачей востоковедения.

Коран Богуславского столетие пролежал в архивах Академии наук невостребованным и неузнанным до тех пор, пока судьбой рукописи не занялся известный коранист Е. А. Резван, взявший на себя огромный труд по подготовке архивных материалов к печати. Издание готовилось почти пять лет и вышло под двойным импринтом: издательская фирма «Восточная литература» РАН (г. Москва) и Центр «Петербургское Востоковедение» (г. Санкт-Петербург). В деле издания первого русского перевода Корана объединились два авторитетнейших востоковедных издательства страны.

Книга увидела свет в том виде, в каком её мог увидеть генерал Богуславский: в ручном переплете из телячьей кожи, тисненном золотом и серебром, в футляре телячьей кожи с аналогичным тиснением, в стиле изданий XIX века. Отпечатана на особо качественной финской бумаге, в две краски. В 1996 г. на первом конкурсе «Петербургская книга» Коран в переводе генерала Богуславского был удостоен почетного диплома «За уникальное издание».

Тираж — сто номерных экземпляров. Ежегодно в международном журнале «Manuscripta Orientalia» публикуется список обладателей настоящего издания. Книга не поступает в свободную продажу и приобрести ее можно только в издательстве.

PLEASE SEND YOUR BOOK-ORDERS TO:

KUBON UND SAGNER
BUCHEXPORT-IMPORT GmBH
Heßstraße 39/41, Postfach 34 01 08, München, D-80328.

OTTO HARRASSOWITZ BUCHHANDLUNG
Taunusstraße 5, Postfach 29 29, Wiesbaden, D-65019.