Азиза Мардонова

ТРАДИЦИОННЫЕ ПОХОРОННО —ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ ТАДЖИКОВ ГИССАРСКОЙ ДОЛИНЫ (конца XIX—начала XX) в-в.

ДУШАНБЕ—1998

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМЕНИ АХМАДА ДОНИША

АЗИЗА МАРДОНОВА

ТРАДИЦИОННЫЕ ПОХОРОННО - ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ ТАДЖИКОВ ГИССАРСКОЙ ДОЛИНЫ КОНЦА Х1Х - НАЧАЛА ХХ вв.

Ответственный редактор: доктор.истор. наук Людмила Анатольевна Чвырь.

Душанбе "ДОНИШ" — 1998

Мардонова Азиза.

Традиционные опохоронно-поминальные обряды таджиков Гиссарской долины – конец X1X – начало XX вв. –Издательство "Дониш", 1993г. 233 с.

Впервые вводится в научный оборот большой фактический материал по традиционному поминальному циклу различных локальных групп таджиков Гиссарской долины и выявлены его архаические элементы. Дано описание всего цикла обрядности , проведено сравнительно-этнографическое сопоставление среди отдельных элементов обрядности. Выявлено взаимовлияние среди разных этнических групп. Впервые сделана попытка показать культурную близость и в то же время особенности двух основных этносов Гиссарской долины – таджиков и узбеков.

Книга рассчитана на этнографов; историков, языковедов, фольклористов и всех тех, кто интересуется традиционным бытом и культурой таджикского народа.

Рецензенты: Нурджонов Н.Х.– доктор искусствоведческих наук, ведущий научн.сотр . Института истории, археологии и этнографии им. А.Дониша.

Шермухаммедов Б.– доктор филологических наук, ведущий научн. сотрудник Института языка и литературы им. Рудаки

М 0505000000-046 / М 9502-92 18-92

1 В № 5 - 8366 - 0331 - 6

ИБ № 1963

© Издательство "Дониш" 1998.

АКАДЕМИЯИ УЛУМИ ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН
ИНСТИТУТИ ТАЪРИХ, БОСТОНШИНОСӢ ВА МАРДУМШИНОСИИ БА НОМИ АҲМАДИ ДОНИШ

АЗИЗА МАРДОНОВА

АНЪАНА ВА РАСМУ РУСУМИ ДАФНУ МОТАМ ДАР БАЙНИ ТОҶИКОНИ ВОДИИ ҲИСОР /ДАР ОХИРИ АСРҲОИ X1X ВА АВВАЛИ АСРИ XX/

Муҳаррири масъул: доктори илми таърих
Людмила Анатольевна Чвырь.

НАШРИЁТИ "ДОНИШ" — 1998

Мардонова Азиза.

Традиционные опохоронно-поминальные обряды таджиков Гиссарской долины – конец X1X – начало XX вв. –Издательство "Дониш", 1993г. 233 с.

Впервые вводится в научный оборот большой фактический материал по традиционному поминальному циклу различных локальных групп таджиков Гиссарской долины и выявлены его архаические элементы. Дано описание всего цикла обрядности , проведено сравнительно-этнографическое сопоставление среди отдельных элементов обрядности. Выявлено взаимовлияние среди разных этнических групп. Впервые сделана попытка показать культурную близость и в то же время особенности двух основных этносов Гиссарской долины – таджиков и узбеков.

Книга рассчитана на этнографов; историков, языковедов, фольклористов и всех тех, кто интересуется традиционным бытом и культурой таджикского народа.

Рецензенты: Нурджонов Н.Х.– доктор искусствоведческих наук, ведущий научн.сотр . Института истории, археологии и этнографии им. А.Дониша.

Шермухаммедов Б.– доктор филологических наук, ведущий научн. сотрудник Института языка и литературы им. Рудаки

М 0505000000-046 / М 9502-92 18-92

1 В № 5 - 8366 - 0331 - 6

ИБ № 1963

С Издательство "Дониш" 1998.

АКАДЕМИЯИ УЛУМИ ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН
ИНСТИТУТИ ТАЪРИХ, БОСТОНШИНОСӢ ВА МАРДУМШИНОСИИ БА НОМИ АҲМАДИ ДОНИШ

АЗИЗА МАРДОНОВА

АНЪАНА ВА РАСМУ РУСУМИ ДАФНУ МОТАМ ДАР БАЙНИ ТОҶИКОНИ ВОДИИ ҲИСОР /ДАР ОХИРИ АСРҲОИ X1X ВА АВВАЛИ АСРИ XX/

Муҳаррири масъул: доктори илми таърих
Людмила Анатольевна Чвырь.

НАШРИЁТИ "ДОНИШ" — 1998

خلاصه

عزیزه مردانوا. مراسم و اعتقادات کهن تاجیکان حصار: سیکل دفن و یادبود.

در این مونوگراف برای اولین بار مواد عینی بسیاری مربوط به سیکل مراسم یادبود در بین گروههای مختلف تاجیکان دره حصار به حیطه علمی معرفی شده و عناصر کهن آنان شناسایی گردیده است.

این کار عمدتا براساس تاحریرات های علمی و همچنین سفرهای انفرادی به مناطق مختلف دره حصار طی سالهای ۱۹۸۵-۱۹۷۰ انجام یافته است. توجه عمده ای به توضیح سیکل این مراسم با تاکید بر عناصر اصلی و بنیادی آن، به سنجایه انتوگرونیک عناصر هدایتانه این مراسم، و به شناسایی جنبه های تاثیر متقابل بین این گروههای مختلف داده شده است.

برای اولین بار تلاش برای نشان دادن شباهت های فرهنگی و در عین حال ویژگی های بین گروه اصلی این منطقه - تاجیک ها و ازبک ها - در این کار بعمل آمده است.

این کتاب ویژه مردم شناسان، تاریخ دانان، زبان شناسان، فولکلور شناسان و همه علاقمندان به فرهنگ مردم تاجیک نوشته شده است.

АКАДЕМИЯИ УЛУМИ ҶУМҲУРИИ ТОҶИКИСТОН
ИНСТИТУТИ ТАЪРИХ, БОСТОНШИНОСӢ ВА МАРДУМШИНОСИИ БА НОМИ АҲМАДИ ДОНИШ

АЗИЗА МАРДОНОВА

АНЪАНА ВА РАСМУ РУСУМИ ДАФНУ МОТАМ ДАР БАЙНИ ТОҶИКОНИ ВОДИИ ҲИСОР /ДАР ОХИРИ АСРҲОИ Х1Х ВА АВВАЛИ АСРИ ХХ/

Муҳаррири масъул: доктори илми таърих
Людмила Анатольевна Чвырь.

НАШРИЁТИ "ДОНИШ" — 1998

Автор приносит искреннюю благодарность зам. председателя Хукумата города Душанбе Хусноро Мирзоевой, председателю фирмы «Наим Мохманд ЛТФ» за содействие в издании данной монографии.

خلاصه

عزیزه سرداروا ، مراسم و اعتقادات کهن تاجیکان حصار ؛ سیکل دفن و یادبود

در این مونوگراف برای اولین بار مواد عینی بسیاری مربوط به سیکل مراسم یادبود در بین گروههای مختلف تاجیکان دره حصار به خیط علمی معرفی شده و عناصر کهن آنان شناسائی گردیده است .

این کار عمدتاً براساس ماموریت های علمی و همچنین سفرهای انفرادی به مناطق مختلف دره حصار طی سالهای ۱۹۸۵-۱۹۷۰ انجام یافته است . توجه عمده ای به توضیح سیکل این مراسم با تاکید بر عناصر اصلی و بنیادی آن ، به شیوه اتنوگرافیک عناصر هدایا نه این مراسم ، و به شناسائی جنبه های تاثیر متقابل بین این گروههای مختلف داده شده است

برای اولین بار تلاش برای نشان دادن شباهت های فرهنگی و در عین حال ویژگی های بین گروه محلی این منطقه - تاجیک ها و ازبک ها - در این کار بعمل آمده است .

این کتاب ویژه مردم شناسان ، تاریخ دانان ، زبان شناسان ، فولکلور شناسان و همه علاقمندان به زندگی سنتی و فرهنگ مردم تاجیک نوشته شده است .

ВВЕДЕНИЕ

Гиссарская долина в основной и большей своей части расположена на территории современного Южного и частично Центрального Таджикистана. Географически она выходит за пределы современных административно-политических границ республики и охватывает обширное пространство, лежащее к югу от Гиссарского хребта в бассейне рек Сурхандарьи и Кафирнигана, (а по представлениям дореволюционных исследователей еще и долины Шерабаддарьи) /Маев, 1876, с. 355/. В древности эта историко-географическая область, впоследствии названная Гиссарским краем, входила в состав Бактрии, о которой уже с отдаленных времен имелось довольно много известий и упоминаний в письменных источниках /см., напр., Гафуров, 1985, с. 135/. Однако более поздние сведения о поселениях и жителях этой части Средней Азии оказались значительно скуднее, и вплоть до последней четверти XIX в. Гиссар оставался менее обследованным и изученным в историческом отношении, чем другие области Таджикистана.

Подробно историю изучения Гиссарского края русскими и советскими учеными проследила в своей обстоятельной, но все еще, к сожалению, неопубликованной работе Р.Л.Неменова / Неменова, 1968/. В связи с этим нам целесообразно лишь отметить основные этапы этого изучения и особо подчеркнуть степень освещенности в этнографической литературе интересующей нас темы – традиционных верований и обрядов гиссарских таджиков.

Изучение этой части Таджикистана, ранее называвшегося Восточной Бухарой, было положено Гиссарской экспедицией 1875 года, возглавляемой Н.А.Маевым. Основным результатом ее стало составление подробного географического очерка Гиссарского края и соседнего Кулябского бекства с приложением первой карты обследованного района. Параллельно П.Лерх создал первый свод известий о Гиссаре, почерпнутых им из восточных источников (см. изложение этого свода Н.Маевым в "Очерках Гиссарского края" / Маев, 1879, с. 252-255/. Подобные сведения были необходимы для описания и изучения населения Гиссарской долины, но собственно этнографические данные в них фактически еще отсутствовали. В этом отношении

большой интерес представляют заметки и описания русских военных, путешествовавших по Гиссарской долине в XIXв. Так, капитан Лилиенталь в своих записках определяет границы Гиссарского бекства, отмечает общность и связи долины Гиссара с долинами Сурхана и Вахша, пути, связывавшие население различных микрорайонов Гиссара и других сопредельных областей /Неменова, 1968, с. 13-14/. Аналогичный очерк создал капитан Стеткевич, с военно-статистической точки зрения описавший западную часть Гиссарского бекства (амлакдарства Каратаг, Регар, Сариасия и Сариджуй) / Стеткевич, 1894/. Как справедливо отмечает Р.Л.Неменова, несмотря на отличия работ по Гиссару последней четверти XIX в., их объединяет географо-статистическое направление, при котором этнографические наблюдения "носят характер попутных заметок путешественников, не имевших и не искавших общения с местным населением" /Неменова, 1968, с. 18-19/.

В конце 90-х годов В.И.Липский, ботаник и гляциолог, обследовал долины и ущелья горной части Гиссара. В итоге он опубликовал трехтомное исследование, в котором помимо своих основных изысканий привел также отрывочные, но интересные для этнографа сведения о жилище населения Варзоба, дал местные названия кишлаков, рек, перевалов /Липский, 1902, с. 131/. Отдельные небольшие этнографические данные о Рамите (например, описание жилища или обряда "хакпартау") были опубликованы Д.Н.Логофетом /Логофет, 1904/.

Таким образом, в дореволюционный период было сделано немало в области изучения Гиссара, но главным образом - в географическом и статистическом отношениях, а этнографические сведения у дореволюционных авторов все же были еще скудны и, как правило, не создавали цельного представления о традиционной культуре таджиков и узбеков Гиссарской долины. Р.Л.Неменова считает, что причиной этой неизученности являлась чрезвычайная пестрота этнического состава населения, и в связи с этим - трудности выделения определенных историко-культурных районов внутри Гиссарской долины /Неменова, 1968, с. 30/.

Большой вклад в изучение Гиссара был внесен "Обществом изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами", учрежденным в 1925г. в Ташкенте. В изданном

ном сборнике "Таджикистан" есть сведения и о Гиссарской долине. В статье М.С.Андреева "По этнографии таджиков. Некоторые сведения" содержатся интересные для нас замечания о сходстве нижнекаратегинских, гиссарских, рамитских говоров, о переселенцах из Ягноба в Варзобе /Андреев, 1925, с. 151-177/. Значительно пополнились сведения по этнографии гиссарского населения в результате деятельности этнографической экспедиции по Таджикистану 1924г., члены которой - М.С.Андреев, Е.М.Пещерева и А.Н.Крюков - посетили селения Гиссара и верховий Кафирнигана. В следующем, 1925 году, М.С.Андреев и Е.М.Пещерева с фотографом В.О.Вырвинским продолжили экспедиционные работы уже в Варзобе (см. "Краткий отчет" о них в следующем сборнике "По Таджикистану" /Андреев, 1927/). Известная статья Е.М.Пещеревой о молочном хозяйстве у горных таджиков в значительной мере тоже основана на материалах экспедиции 1924-25гг., и в ней приводятся отдельные сведения, непосредственно относящиеся к Гиссару /Пещерева, 1927/.

В двадцатых годах выходит в свет работа Н.Г.Маллицкого по географии Таджикистана, содержащая многочисленные и глубокие сведения по этнографии. Территорию Гиссара Н.Г. Маллицкий делит на горную часть - "Кухистон" (по природным условиям примыкающую к Каратегину и Верхнему Зеравшану) и равнинно-предгорную, теснее связанную с Кулябом. Кроме того, Н.Г.Маллицкий впервые определенно пишет о двух группах гиссарских узбеков - "турках" и "узбеках Шейбани" /Маллицкий, 1929/.

Подготовка и проведение Советским государством национального размежевания в Средней Азии в 1924г., а затем переписи населения 1926г. значительно продвинули изучение этнического состава и расселения населения по всей Средней Азии, и в том числе в Гиссарском крае. Сведения о кишлаках, некоторые статистические данные по интересующему нас району можно также найти и в "Списке населенных пунктов Таджикской ССР", относящемся к 1931г. Все эти данные были тщательно проанализированы и прокомментированы Б.Х.Кармышевой, поэтому мы на них останавливаться не будем /Кармышева, 1976/.

Таким образом, в двадцатых годах сведения по традиционному быту и обрядам гиссарцев еще продолжали оставаться

довольно фрагментарными, зато этнический состав и расселение различных групп населения долины постепенно проясня-лись, данные накапливались.

В 30-40-х гг. в литературе начинают появляться этнографические описания отдельных районов Таджикистана, в том числе и Гиссара. А.Н.Кондауров опубликовал сведения о переселенцах из Ягноба в Варзоб /Кондауров,1935/. К.А.Богомолова собрала материал о культе воды у таджиков, основываясь, в частности, на своих наблюдениях в Варзобе, Сариасие, Гиссаре (статья была опубликована позже /Богомолова, 1952/).

С деятельностью Н.А.Кислякова в 40-х гг. связана дальнейшая интенсивная разработка проблем этногенеза таджиков (начатая еще В.В.Бартольдом) /Бартольд, 1963, с. 449-468; 1964, с. 461-470/. В статье "К вопросу об этногенезе таджиков" Н.А.Кисляков на большом этнографическом и топонимическом материале в частности обосновал и важный для нашей работы тезис об общности происхождения населения Дарваза, Каратегина, Припамирья и Гиссара /Кисляков, 1947; 1958/.

С середины 40-х гг. начала собирать материал о тюркоязычном населении Южного Таджикистана и Гиссарской долины Б.Х.Кармышева. Позднее, в 50-60-х гг., ею были опубликованы статьи, не только вводившие в научный оборот совершенно неизвестные до того полевые материалы (сначала преимущественно об узбеках Гиссара и Куляба /Кармышева, 1952; 1953; 1954 и др./, а затем и о таджиках этого региона /Кармышева, 1957; 1960; 1964 и др./), но кроме этого и впервые ставившие многие новые проблемы и вопросы.

В 50 - начале 60-х гг. выходят в свет первые крупные обобщающие монографии по этнографии таджиков: "Таджики долины Хуф" М.С.Андреева и А.К.Писарчик, "Гончарное производство Средней Азии" Е.М.Пещеревой, "Семья и брак у таджиков" Н.А.Кислякова. В основу книги Е.М.Пещеревой положены ее огромные полевые материалы, часть которых была ранее собрана в Рамите, Файзабаде, Каратаге и других районах Гиссарской долины. Правда, непосредственных материалов о семейных обрядах гиссарцев монография не содержит, но зато является фактически энциклопедией наших знаний о верованиях, обрядах, представлениях, связанных с таджикскими традиционными ремеслами /Пещерева, 1959/. Но и семейные обряды интересовали Е.М.Пещереву, о чем свидетельствует опубликованная позднее статья "Свадьба в ремесленных кругах Каратага" /Пещерева, 1978/. В упомянутую выше монографию Н.А.Кислякова о семье и браке у таджиков /Кисляков, 1959/ включены также и полевые материалы самого автора и Е.М.Пещеревой по Ромиту и Каратагу, что особенно ценно для нашей работы. Тогда же вышла книга М.Хамраева по политической истории Хиссарского бекства конца 19 - начала 20 вв. (правда, собственно этнографический материал, содержащийся в ней, незначителен) /Хамраев, 1959/. Ценные данные об отдельной небольшой группе гиссарских горцев на западе долины собрал И.Хидоятов /Хидоятов, 1965/.

Наконец, самые общие и краткие сведения о населении Гиссарской долины (таджиках, узбеках, арабах, цыганах и других народностях) содержат соответствующие разделы двухтомного труда "Народы Средней Азии и Казахстана", которые носят итоговый характер /Народы, 1962; 1963/.

С 50-х гг. в республике началось планомерное и систематическое так называемое сплошное этнографическое обследование Таджикистана. Правда, постоянное и тщательное изучение материальной и духовной культуры гиссарского населения поначалу было ограничено только двумя районами - Каратагом и Варзобом /Ершов, 1968, с. 90/. Стационарное изучение населения Каратага начал Н.Н.Ершов, осветивший в своих работах историю его формирования, развитие там кустарной промышленности. В итоге была подготовлена монография "Каратаг и его ремесла" (вышедшая много позднее)/Ершов, 1984/. Изучал Н.Н.Ершов и семейные обряды, обычаи, народные праздники каратагцев, но весь этот материал пока еще не опубликован.

Одновременно с этим на противоположной стороне Гиссарской долины - в Варзобском ущелье вела многолетние разыскания Р.Л.Неменова, изучавшая состав и сложение населения этого историко-географического района, хозяйство варзобцев, их занятия, материальную культуру, семейный быт, своеобразие языка, некоторые обычаи /Неменова, 1963; 1969; 1981/.

В 70-х гг. к разностороннему этнографическому изучению отдельных районов Гиссарской долины присоединились и некоторые другие члены сектора этнографии Института истории АН Тадж.ССР им. А.Дониша: одно время изучали историю населения, традиционное жилище, ремесла и промыслы гиссарцев А.С.Давыдов, Т.И.Мезурнова, С.Исаева /1975;1980 /; материалы по народной одежде Файзабада собрала З.А.Широкова; над темой "Семейные обряды таджиков Гиссарской долины" начала работать автор настоящей монографии /Мардонова, 1976; 1978; 1981а; 1981б; 1985; 1989/. Но бесспорно центральным событием 70-х годов в деле изучения Гиссарской долины являлась публикация фундаментальной монографии Б.Х.Кармышевой, целиком посвященной этническому составу, расселению разноэтнического населения этого региона, а также истории его формирования. Кропотливый анализ огромного полевого материала, дополненный глубоким и детальным изучением литературных и письменных данных, позволили Б.Х.Кармышевой не ограничиваться характеристикой только тюркоязычного населения долины (чрезвычайно сложного и запутанного по составу), но также и рассмотреть многие локальные группы местных таджиков, выявить взаимовлияния и связи между этими двумя основными этническими массивами Гиссарского края. Многие выводы и наблюдения Б.Х. Кармышевой были взяты на вооружение автором настоящей работы. Изучая гиссарские обряды, невозможно пройти мимо одного из основных ее выводов - о протекавшем здесь в тесном взаимодействии процессе формирования двух народов - таджиков и узбеков /Кармышева, 1976, с. 265/.Этот тезис о культурной близости двух основных этнических групп Гиссарской долины для нашей работы особенно важен, и по мере возможности ниже мы постараемся рассмотреть его конкретное преломление и в обрядовом материале.

Вторым важнейшим направлением в изучении населения Гиссарской долины были исследования диалектологов, работавших параллельно с этнографами. Как известно, диалектологические данные при изучении истории и этнографии населения той или иной территории нередко служат важным источником. "Они отражают и выявляют группы населения, их связи между собой и соседними народами. Как правило, территориям распространения отдельных диалектов или говоров обычно со-

ответствуют отдельные этнографические черты или целые комплексы" /Неменова, 1968, с. 58/. Поэтому использование результатов диалектологических исследований при изучении закономерностей распространения тех или иных обрядовых форм и разнообразных верований среди гиссарских таджиков оказалось чрезвычайно плодотворным.

Первые материалы о диалектах Гиссара содержит статья М.С.Андреева "Краткий обзор некоторых особенностей таджикских говоров (Материалы)" /Андреев, 1930/. В 1937-1940 гг. в Варзобе начала работу диалектологическая экспедиция, в результате которой В.С.Расторгуева и В.С.Соколова опубликовали книги, а В.С.Соколова еще и карту говоров Варзоба /Соколова, 1977, с. 195/. О языке группы таджиков-каратегини, населяющих долину Варзоба, собрала сведения А.З.Розенфельд в статье "Говоры Каратегина" /Розенфельд. 1960/. Л.В.Успенская много лет изучала сначала каратегинский говор /Успенская, 1956/ , а затем говор таджиков Гиссарского района, то есть живущих в ущельях по южным склонам Гиссарского хребта /Успенская, 1962/. Как видим, в первую очередь диалектологи обследовали отдельные локальные группы горцев - сначала варзобцев, потом каратагцев и других. В то же время Л.В. Успенской удалось выявить в бассейне Хонакадарьи и особый говор долинных (равнинных) таджиков. Они сами отличали себя по языку от горцев, называя свой говор " лавзи шаҳрӣ, вулоиатӣ" - "городской" говор, "равнинный" или иногда "газималики" (Газымалик - название кишлака) /Успенская, 1962, с. 5; ср. Кармышева, 1971; 1976; с. 156 ; Оранский, 1979/.

В 60-70-х гг. в Таджикистане появилась целая серия работ по отдельным говорам таджиков Гиссара: статья Дж.Мурувватова о Файзабаде, М.Махмудова о лексике гиссарских говоров, Б.Беридиева о Рамите, а также книга О.Джалолова о соседнем Яване /Мурувватов, 1967, Махмудов, 1964;Бердиев, 1970; Джалолов, 1967/. Общим результатом, итогом многочисленных диалектологических исследований по Гиссару, Кулябу, Каратегину стала вышедшая в 1980г. монография Р.Л.Неменовой и Г.Джураева "Шеваи ҷанубии забони тоҷики" (ҷилди 1) - "Южные говоры таджикского языка", которая оказалась мне практически очень полезной при этнографичес-

ком изучения той части таджиков – "кӯлоби", которые живут в Гиссаре.

Предпринятый обзор литературы показал, насколько необходима и естественна разработка нашей темы в контексте неуклонно развивающегося сплошного этнографического обследования Таджикистана, много лет назад начатого советскими этнографами. По существу полного, ясного и систематического представления о традиционных обычаях и обрядах гиссарских таджиков – довольно крупной локальной группы таджикского этноса – до сих пор в науке нет . Но теперь материал из разных частей Гиссарской долины собран, он и является основным предметом настоящего исследования.

x x

x

Полевые материалы в Гиссарской долине собирались автором в течение 17 лет (с 1969г.). Никаких иных данных о похоронно-поминальных обрядах гиссарских таджиков конца 19 – начала 20 вв. до сих пор обнаружить не удалось. Сначала мною были обследованы кварталы г.Файзабада и окружающие его кишлаки, где несколько лет проводились стационарные работы (1969-1975гг.). Затем последовательно изучалось население Горного Хонако (кк. Ташбулак, Джиргинак , Хофизкишлак и др.), Варзоба, Каратага, частично – кварталы п.Гиссар (Белайдуз и Кальа), равнинные кишлаки ущелья Рохати (1975-1981 гг.). Кроме этого предпринимались многочисленные маршрутные поездки – в к. Чиртак в г. Сариасия (1984-1986 гг.) и в районы Ромита (в горную и равнинную его части) (1982-1983 гг.). В результате всех этих поездок был собран обширный материал по семейному традиционному быту – по родильным, детским, свадебным , похоронно-поминальным обрядам местных таджиков, а также их легенды и устные предания о возникновении старинных кишлаков и кладбищ, о происхождении жителей разных районов, наконец, зафиксирован обильный материал по обрядовому фольклору (см. "Приложения").

Достоинства нашего источника – полевых материалов, собранных в 70-80-х гг. нашего столетия,– очевидно,заключаются в равномерном освещении разных этапов обрядовых циклов. В то же время многолетние полевые работы позволяют тщательно выявлять не только ход, последовательность обрядовых действий, не только их варианты и конкретные местные формы обрядов,обыкновений (что отчасти могли бы дать и другие источники, если бы они были в нашем распоряжении); помимо этого именно полевые исследования дают уникальную возможность подробно изучить и связанные с ними верования, представления, иногда – народные объяснения обрядов. За 17 лет полевых работ было опрошено множество информаторов-гиссарцев, которым я очень благодарна за содействие и помощь (см. "Список информаторов" в "Приложении").

Второй важной чертой нашего источника является то , что географически он "охватывает" все основные предгорные и горные районы Гиссарской долины, и поэтому наглядно свидетельствует об отсутствии однообразия местных таджикских похоронно-поминальных обрядов, порой даже позволяет проследить локальные изменения обрядовых норм и установлений на территории Гиссарской долины. Собранные в 70 – 80-х гг. XX в. сведения о местных обычаях и обрядах, по мнению самих информаторов, можно отнести и к началу XXв. когда они еще полностью соблюдались. В настоящее время большая часть описанных обычаев и обрядов уже оставлена населением, хотя память о них в народе еще жива и полна.

Наличие и характер собранного автором полевого материала позволяет из многих возможных проблем выбрать для настоящего исследования лишь наиболее обеспеченные этим материалом вопросы. При этом основная цель работы становится все более ясной: составление полного, четкого и систематического представления о своеобразии традиционной семейной обрядности гиссарских таджиков.

В ходе предварительного изучения выяснилось, что многообразие родильных, свадебных, детских, похоронных обрядов у них столь велико, что автор решил ограничиться для начала анализом лишь похоронно-поминального цикла обычаев и обрядов, а также связанных с ними представлений и верований.

После определения общей цели исследования предстоит выделить и более конкретные, самые важные, с точки зрения автора, вопросы, которые будут рассмотрены в работе. Но перед этим следует хотя бы упомянуть об уже сложившихся в среднеазиатской этнографии традиционных способах анализа обрядового материала.

x x

x

Изучение народной семейной обрядности – одно из традиционных направлений среднеазиатской этнографии. Но в то же время, судя по публикациям, не все народы региона освещены еще в этом отношении достаточно подробно: мало сведений об обрядах и обычаях, связанных с рождением, смертью, женитьбой у туркмен /Аннаклычев, 1983/ и у кочевых и полукочевых в прошлом групп узбеков; несколько больше, но тоже еще далеко не исчерпывающи описания аналогичных обычаев и обрядов у киргизов, казахов, каракалпаков /Абрамзон, 1961; 1971; 1958; Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкен, Баялиева, 1981; Аргын-баев, 1974; 1980; Толеубаев, 1979; Есбергенов, 1968 а, б,в/. Больше всего известно об обрядах оседлых узбеков и таджиков, так как в этом направлении помимо ряда дореволюционных исследователей много и плодотворно работали этнографы старшего поколения – М.С.Андреев, А.К.Писарчик, Е.М.Пещерева, А.Л.Троицкая, О.А.Сухарева, Н.А.Кисляков, Г.П.Снесарев, к которым позднее присоединились Б.Х.Кармышева, Л.Ф.Монгайрова, М.Рахимов, Н.П.Лобачева, М.Хамид-жанова и другие.

В среднеазиатской этнографии, как уже упомянуто, сложилось несколько способов анализа обрядового материала. Весьма распространен сравнительный анализ обрядов того или иного народа, при этом внимание ученых в первую очередь обращено на те черты и детали обрядов, которые называют этноспецифическими, то есть характерными преимущественно для изучаемого этноса. Но в то же время сравнительно-этнографический подход позволяет установить наличие одинаковых или похожих элементов, верований, обыкновений у разных среднеазиатских народов. Своеобразным итогом такого подхода можно считать уже появившиеся интереснейшие наблюдения относительно устойчивых вариантов обрядовых комплексов (правда, пока только в сфере свадебной обрядности) и закономерностей их распределения среди разных этнокультурных групп населения Средней Азии и Казахстана /Кисляков, 1969; Лобачева, 1975; 1978/.

Характерно для среднеазиатской этнографии изучение народных обычаев и обрядов семейного цикла в семантическом отношении, позволяющее выяснить историко-культурный смысл и значение как целых обрядовых циклов, так и отдельных магических или даже бытовых обыкновений. Подобный анализ способствует глубокому исследованию народного мировоззрения, основы духовной культуры народа /см., например, Андреев, 1953; Сухарева, 1929; Троицкая, 1927; 1935; Кисляков, 1953; Снесарев, 1969; Кармышева, 1986; Чвырь, 1983; 1985 и др./.

Наряду с этим по-прежнему сохраняет свое значение историческое направление, устанавливающее истоки и фазы развития разных видов обрядовой жизни народов, в том числе и семейной обрядности. При этом одни исследователи основное внимание уделяют изменениям, происшедшим в этой сфере у среднеазиатских народов за советское время, для чего сравнивают дореволюционное и современное состояние ритуалов и церемоний /см., например, Лобачева, 1975; Этнографические очерки узбекского населения 1969/. Другие авторы сопоставляют археологические и этнографические (конца XIX – начала XX вв.) данные: правда, в силу особенностей археологического материала им приходится ограничиваться лишь частью похоронных обычаев и обрядов (описание которых иногда дополняет свидетельства письменных источников). Такого рода работы чрезвычайно многочисленны, подробное перечисление их здесь неуместно, отмечу лишь, что из этнографов последовательнее других сопоставлением реалий конца XIX – начала XX вв. с данными археологии докхлопкового периода.

то есть прежде всего с памятниками зороастризма в Средней Азии, занимался Г.П.Снесарев /Снесарев, 1969/. В свою очередь, археологи и историки также часто обращались к этнографическим реалиям начала XX в. /Литвинский, 1968; 1972; 1972а и др.; Рапопорт, 1971/. Однако дальнейшему развитию этой линии археолого-этнографического изучения среднеазиатских погребальных обрядов препятствует специфика мусульманских "безинвентарных" погребений и сложность работы над этим видом средневековых археологических источников.

Изученность традиционных таджикских обрядов конца XIX – начала XX вв., о которой упоминалось выше, довольно относительна. Так, на юге Таджикистана, рядом с блестяще описанной, глубоко и широко проанализированной похоронно-поминальной обрядностью таджиков Хуфа, Каратегина и Дарваза /Андреев, 1953; Писарчик, 1976/ существует все еще недостаточно исследованный в этом же отношении Куляб (хотя есть замечательная работа М.Рахимова /Рахимов, 1953/ и несколько статей П.Бабаевой /Бабаева, 1979; 1981; 1985/); еще менее изучена Гиссарская долина. Поэтому первоочередной задачей для нас было заполнение (хотя бы частично) этого пробела, то есть возможно полное описание еще сохранившихся фрагментов традиционной семейной обрядности гиссарских таджиков. Помимо этого на наш выбор способа анализа собранного материала о похоронно-поминальной обрядности не могли не повлиять и некоторые объективные обстоятельства. Например, отсутствие достаточных публикаций о верованиях и обрядах соседних народов, в первую очередь тюрков-кальтатаев, мусабазари, кардуков и других – лишает нас возможности уже сейчас подробно проанализировать таджикско-узбекские обрядовые соответствия. Правда, отдельные сведения об узбекских обрядах все же были зафиксированы автором во время экспедиций, кроме того небольшие, но весьма важные данные по конкретным вопросам любезно предоставила мне Б.Х.Кармышева,– все это позволило в некоторых случаях отметить очевидную близость таджикских и узбекских обрядов в Гиссарской долине, но в то же время ясно, что сделать этот аспект исследования в настоящей работе основным было невозможно из-за указанного обстоятельства.

Археологические данные о похоронно-погребальном обряде населения Гиссарской долины (прежде всего средневекового) немногочисленны. Степень изученности исторического прошлого этого крупного района Таджикистана вообще пока приходится признать недостаточной, во всяком случае археолого-этнографический сравнительный анализ гиссарского погребального обряда в настоящее время, очевидно, преждевременен.

В то же время собранный автором этнографический материал оказался настолько разнообразным, даже противоречивым, что прежде всего потребовалась его внимательная систематизация. В процессе этой работы выяснилось, что отдельные, довольно ярко выраженные и устойчивые особенности похоронно-поминальных обрядов присущи определенным локальным группам гиссарских таджиков. Именно по этой причине показалось целесообразным в начале работы еще раз рассмотреть все имеющиеся в литературе свидетельства о различных группах гиссарских таджиков.

Географически Гиссарская долина занимает срединное положение, находясь в центре Таджикистана. В этнографическом плане культуру местного населения (часто без особых доказательств) относят к "южным" таджикам (то есть таджикам Каратегина, Дарваза, Куляба, Припамирья и т.д.). Но в то же время детальное этнографическое изучение жителей отдельных населенных пунктов долины, например, Каратага, ясно указывает на их "северотаджикскую ориентацию" / Пешерева, 1978; Успенская, 1962; Ершов, 1984/. Из-за отсутствия полного описания традиционной культуры таджиков по всей Гиссарской долине подобные противоречивые утверждения способны оставить у читателей двойственно-неопределенное впечатление. На материалах семейной обрядности мы попытаемся тщательно рассмотреть эту ситуацию и четче разобраться в ней.

В гиссарской традиционной обрядности наблюдаются и "общетаджикские", и специфически "местные" черты; некоторые ее признаки, несомненно, близки южнотаджикским (особенно кулябским) обрядам, но не менее очевидны и примеры сходства с северотаджикским материалом. Для того, чтобы все эти наблюдения обрели конкретность и систематичность, необходимо последовательно выполнить три конкретные задачи.

Первая – дать краткое описание структуры всей похоронно-поминальной обрядности таджиков, выделить основные и второстепенные (для настоящей работы) элементы этого цикла, тем более, что гиссарские таджикские обряды до сего времени в полном объеме еще не рассматривались. Следует сразу же оговорить, что абсолютно полное описание всех похоронно-поминальных обрядов гиссарских таджиков в настоящей работе невозможно (прежде всего из-за ее ограниченного объема). Поэтому многие элементы этого цикла, наиболее сходные с аналогичными обрядами у соседних групп таджиков (и уже хорошо известные по литературе) – в нашем тексте лишь упоминаются или описываются сжато (к примеру, раздел о предсмертных действиях в доме умирающего, о конструкции могил, об обмывании тела, об устройстве "тобута" и т.д.). Это сделано умышленно, так как автор стремился больше внимания уделить тем элементам традиционных похорон и поминок, в которых максимально проявлялись специфически- "гиссарские" черты. С этим связана вторая наша задача – выделить и детально описать наиболее устойчивые локальные варианты самых архаичных и показательных (в плане своеобразия) фрагментов похоронно-поминальной обрядности гиссарских таджиков, а затем сравнить наши материалы с аналогичными данными у других крупных (локальных групп таджиков, а также у соседних этнических групп – узбеков, арабов, ирани, а в отдельных случаях – и у других среднеазиатских народов – казахов, каракалпаков, киргизов).

Выявление у гиссарских таджиков устойчивых вариантов похоронно-поминальной обрядности необходимо, но недостаточно для аргументированного выявления ее своеобразия. Откуда взялись эти варианты? Как они сформировались? Не случайны ли они? Все эти и подобные вопросы отпадут сами собой, если в работе особый раздел будет посвящен характеристике таджиков Гиссарской долины (неоднородных в культурном и языковом плане). В целом этнический и историко-культурный состав населения Гиссарской долины уже изучен, причем очень подробно и глубоко (см. выше обзор литературы и прежде всего /Кармышева, 1976/. Но без ясного представления о культурной, этнографической неоднородности именно гиссарских таджиков по сути дела невоз-

можно разобраться в пестроте местных обычаев и верований без тщательного выявления "обрядовых" связей гиссарцев с другими крупными локальными группами таджиков (такими, как кулябцы, каратегинцы, самаркандцы и пр.), нельзя выделить их специфические местные черты и сходства с соседями, наконец, затруднительно объяснить как и почему складывалось это "гиссарское" своеобразие. Поэтому, опираясь на выводы и материалы предшественников (и лишь частично дополняя их своими полевыми материалами – легендами и преданиями местных жителей о возникновении некоторых крупных таджикских кишлаков Гиссарской долины), автор считает целесообразным в этой работе еще раз остановиться на выявленных этнографами и диалектологами микролокальных группах гиссарских таджиков. Именно с этого вопроса мы и начнем исследование. Но прежде я считаю своим долгом выразить искреннюю благодарность моим первым учителям – Р.Л.Неменовой и А.К.Писарчик – за их многолетнюю поддержку и ценные советы в процессе написания этой работы; я глубоко признательна за оказанную помощь моему научному руководителю и ответственному редактору – Л.А.Чвырь, а также всем коллегам, способствовавшим изданию этой монографии.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ КОМПОНЕНТЫ ТАДЖИКСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ГИССАРСКОЙ ДОЛИНЫ

Определяющая черта полевого материала, собранного автором и являющегося главным источником настоящей работы, как уже отмечалось выше, – отсутствие единообразия в формах обрядов похоронно-поминального цикла. Пестрота, вариативность его элементов, зафиксированных в разных населенных пунктах Гиссарской долины – на востоке или на западе ее, в горах или на равнине, – буквально бросаются в глаза. Но для выявления более строгих закономерностей распределения этого обрядового материала мало учитывать лишь пространственно-географические показатели, необходимо внимательнее рассмотреть само таджикское население Гиссар-

ской долины, о неоднородности которого в языковом и историко-культурном плане кратко уже упоминалось.

Сами таджики, мои информаторы из разных районов долины, отличают группу "местных" таджиков ("тоҷой") и сравнительно недавних переселенцев (20-50 лет) из Куляба, Каратегина, частично Ягноба и Верхнего Зеравшана (их называют "омада"). В то же время важно, что к "местным", "гиссарцам", причисляют себя не только те таджики, предки которых "всегда здесь жили", но и те, кто считает себя потомками давних пришельцев из Куляба ("ҳисори кӯлоби") или с "севера" (из Самарканда, Дахбида, Ташкента), в незапамятные времена поселившихся здесь. Все эти группы называют себя "гиссарцами" ("ҳисорӣ") и считаются местными таджиками. Проверить подлинность этих историко-легендарных сведений пока нет возможностей (да это и не является задачей работы), но учитывать такого рода данные нам необходимо. Разобраться в закономерностях территориального распределения многообразных обрядовых форм невозможно без четкого представления о закономерностях этнического и культурного расселения в изучаемом регионе. Целый ряд ценных наблюдений и закономерностей такого плана содержит книга Б.Х.Кармышевой /Кармышева, 1976/. Так, значительную смешанность оседлых жителей Южного Таджикистана и Узбекистана (в том числе и Гиссарской долины) автор объясняет тремя причинами: частыми миграциями, постоянным, многовековым процессом оседания кочевников и полукочевников в горах и в оазисах и, наконец, "традиционными экономическими связями между различными этническими группами с неодинаковыми направлениями хозяйства" /Кармышева, 1976, с. 262/. Обращают внимание также указания на разнообразие компонентов таджикской части оседлого населения, состоявшего из ряда этнографических групп территориального и генетического типов. Все эти приведенные в книге Б.Х.Кармышевой материалы значительно дополняют тщательно изученные диалектологические группы таджиков Гиссарской долины, о чем тоже выше упоминалось. В итоге среди них уже довольно явственно выделяется несколько малых локальных групп - варзобцы, ромитцы, каратагцы и т.п., каждая из которых издавна занимает небольшие естественно-географические районы (ущелья, долины, горных рек, предгорные

оазисы) и к тому же обладает каждая "своим" говором таджикского языка. Принято считать, что для подобных локальных групп характерны и определенные своеобразные черты материальной и духовной культуры. Во многих случаях, вероятно, такое суждение справедливо, но далеко не всегда; в этом плане каждую ситуацию пока лучше рассматривать конкретно, поскольку все районы Гиссарской долины были между собой всегда тесно связаны, горцы интенсивно общались с равнинными жителями, таджики - с узбеками, пришлые группы с местными и т.д. Именно для выяснения вопроса ниже и будут прежде всего рассмотрены все имеющиеся в нашем распоряжении данные о происхождении и языке каждой такой выделенной локальной группы таджиков Гиссара и об их этнографических связях между собой и с соседями в конце XIX - начале XX вв. В последующих разделах работы это позволит нам четче выявить варианты традиционной похоронно-поминальной обрядности гиссарских таджиков и затем соотнести их с диалектологическим и историко-культурным (этнографическим) членением таджикской части населения Гиссарской долины.

Р О М И Т

Ромит расположен на востоке Гиссарской долины, он занимает главным образом горную часть долины Верхнего Кафирнигана, между Гиссарским и Каратегинским хребтами. На севере, связь с которым осуществляется через высокие перевалы, Ромит граничит с долинами Ягнобдарьи и Верхнего Зеравшана, Матчи; на востоке - с Нижним Каратегином, на юге - с районами Файзабада и Обигарма, на западе - с Варзобским и Рохатинским ущельями и Орджоникидзеабадом.

Ромит - "район" сплошного таджикского расселения, но уже за его нижней границей начинается смешанная таджикско-узбекская территория" /Кармышева, 1976, с. 62/. Географически население Ромита распадается на две основные группы - восточную, к которой относятся жители кишлаков в бассейне р. Сорво (Сорво, Яфрак, Соне, Тавиши Боло, Тавиши Та, Дехпир, Варва, Ромит), и северную и центральную (кишлаки бассейна р. Сардаи Миёна, притока Кафирнигана - Хушон, Вистан, Пчеф, Гускеф, Пшандоч, Арху, Дашти Мазар, Лифигар, Кафандар).

В восточной части Ромита крупнейшие кишлаки – Яфрак, Сорво и собственно Ромит. По преданиям, эти селения были основаны очень давно, 700–800 лет назад. Не настаивая на точности даты, можно все же утверждать, что это действительно старейшие кишлаки округи, о чем свидетельствует хотя бы количество окружающих их, иногда довольно больших, кладбищ, часть которых заброшена. Местные жители считают, что в к. Яфрак первоначально собралось население "семи кровей" – "хафтранг", то есть, видимо, из семи разных мест, в том числе из Куляба (Кангурт), из Самарканда, из к. Рамитан близ Бухары и др.

По различным версиям народных легенд, кишлак Сорво основали выходцы с "севера" – Самарканда или из к. Рамитан (вблизи Бухары). Эти люди были, якобы, охотники или скотоводы, случайно забредшие в эти горы и прельстившиеся их просторами и красотой; позднее они решили остаться здесь навсегда и привезли в Ромит свои семьи, либо женились уже здесь, взяв жен из Куляба, Гули-Сурха, Оби-гарма.

Вполне вероятно, что эти факты из народных легенд в персонифицированной форме отражают действительно протекавшие здесь процессы переселения небольших групп людей, с одной стороны – с "севера", с другой – из Куляба и Каратегина.

Кроме упомянутых кишлаков восточной группы в ряде селений вверх от к. Сорво по течению реки (кишлаки Варва, Сари Чанор, Сорбуги Дахана, Хол, Сорбуги Эшоно) живут таджики "ҳисорӣ-кӯлобӣ", то есть так называемые гиссарские кулябцы, по преданиям поселившиеся здесь очень давно ("Бобиҳош ай сини Кулоб" – Их деды из Куляба"). В небольших кишлаках ниже к. Сорво также встречаются жители, считающие себя потомками давних переселенцев из Куляба (к. Тавиши Боло).

Вторая группа кишлаков – по р. Сардаи Миёна включает северную и центральную части горного Ромита. Старейшими кишлаками здесь считаются Хушон и Вистан. Последний, якобы, был основан более 500 лет назад выходцами из крупных городов более северных областей – Самарканда, Ура-Тюбе. Позднее сюда же пришли отдельные семьи из Ягноба, а так-

же люди из соседнего Файзабада. Целый ряд более мелких кишлаков близ Вистана, расположенных вверх по течению реки, – Пчеф, Дашти Мазар, Гускеф, Арху – якобы также основали уратюбинцы, самаркандцы, шахрисябзцы, а также пришельцы из Пенджикента, Матчи и Ягноба. Считается, что уже позднее к ним присоединились "кӯлобӣ" из собственно Куляба и к. Ёнахш (Нижний Каратегин).

Самыми "высокогорными" кишлаками Ромита являются к. Канаск и к. Лифигар (соответственно в верховьях р. Сорво и р. Сардаи Миёна), жители которых по языку и культуре несколько отличаются от соседей: они "похожи на население к. Зидди" из долины Варзоба /Неменова, с. 180–189, 1984/.

Второй крупный кишлак этой группы – Хушон. О его возникновении бытует следующая легенда, рассказываемая в разных вариантах. Малолетний сын бухарского эмира Музаффара (вторая половина XIX в.) однажды пропал вместе с люлькой. Как потом стало известно, он упал вместе с люлькой с неба в Ромите, близ к. Хушон (само место называется теперь "Шаҳидон" или "Панҷхатаи Хушон"). Когда люди прибежали на это место, они увидели зеленую люльку – "гавораи сабз" и лежащего в ней мальчика, плачущего от голода. Собрали всех кормящих матерей кишлака, но он отказывался брать грудь. У изголовья люльки нашли записку, в которой сообщалось, что накормить его сможет только слепая незамужняя девушка Хушона. Такая девушка нашлась в кишлаке и она стала его приемной матерью: выкормила и вырастила его, назвав Шохсавор. Выросший в кишлаке юноша отказался от предложения своего родного отца – эмира возвратиться в Бухару, решил навсегда остаться в Ромите, построил в к. Хушон крепость "калъа", благоустроил кишлаки, наконец, посадил знаменитый здесь "эмирский сад" – "боғи мирӣ", где позднее и был похоронен сам. Зафиксирован и другой вариант легенды, по которой люлька спустилась не из Бухары, а из Хуҷа Бустона" (под этим названием, возможно имеется в виду к. Сорво, где есть мазар с таким названием).

Как явствует из текста приведенного предания, ко времени описываемого в нем события поселения (под названием Хушон или другим – неизвестно) здесь уже было. В связи с этим следует отметить, что среди хушонцев отмечена значительная группа таджиков – "кӯлобӣ", то есть считающих своими предками переселенцев из Куляба, причем утверждающих, что именно эти последние и основали сам кишлак на пустынном каменистом месте – "санглох". Кроме того, в окрестностях современного Хушона живут как недавние переселенцы из Ягноба, так и таджики, которые считают своими предками давних пришельцев также из Ягноба. Они рассказывают, например, что одна семья из Ягноба в давние времена, якобы, переселилась в Ромит и поселилась сначала на месте к. Кафандар. Там они жили совершенно одни, выращивали пшеницу. В этой семье были незамужние дочери. Они мечтали выйти замуж, но кругом никого не было и нужно было переселиться в какой-нибудь большой кишлак. Девушки пошли на хитрость: в отсутствие отца прожарили все зерно, которое он приготовил для сева. Посев не взошел и семья вынуждена была покинуть свое селение и переехать в к. Деҳи кӯҳна, где девушки счастливо вышли замуж за живших там таджиков – "кӯлобӣ". Позднее все они перебрались на новое место, которое постепенно благоустроили и назвали Хушон. Видимо, около этого кишлака позднее и произошло знаменательное событие с люлькой. К сожалению, более или менее точное соотношение таджиков, по происхождению относящих себя к кӯлобӣ, қаратегинӣ, ягнобӣ и пр., не выяснено, но известно, что число "кулябцев" в кишлаках ниже по течению реки, в сторону Ромита постепенно увеличивается.

В итоге, судя по собранным сведениям, население второй группы ромитских горных кишлаков исторически, по-видимому, было довольно тесно связано прежде всего с жителями расположенной севернее долины р. Зеравшан (в легендах часто упоминаются ягнобцы, матчинцы, пенджикентцы, самаркандцы, бухарцы); наряду с этим значительная часть ромитского населения связывала свое происхождение с Кулябом.

Каждое отдельное предание о происхождении того или иного кишлака представляется маловероятным, тем более, что чаще всего оно облечено в полусказочную форму, с довольно распространенными фольклорными мотивами, но это обстоятельство не должно настораживать нас: под фольклорно-фантастической, легендарной формой, как известно, часто может скрываться реальное историческое событие. В нашем конкретном случае сумма всех собранных рассказов о происхождении кишлаков горной части Ромита дает как бы общее представление самих ромитцев о своем прошлом. Разумеется, эти данные требуют основательной проверки сведениями из других источников; среди них один из важнейших – диалектологические материалы.

Языковед Б.Бердиев, специально изучавший ромитский диалект таджикского языка, подчеркивает полное отсутствие значительного тюркского влияния на местные говоры /Бердиев, 1970, с. 2/. В наших "легендарных" материалах о формировании таджикского населения Ромита какие-либо указания на его "родство" с тюркоязычными соседями /Кармышева, 1976, с. 73, 166/, тоже отсутствуют. Кроме того, Б.Бердиев выделил два основных говора горного Ромита "сорвои" и "вистани"; это членение соответствует в наших описаниях восточной и северо-центральной группе таджиков-ромити. Жители всех этих кишлаков считают себя исконными насельниками области /Бердиев, 1970, с. 27/, это же следует и из собранных нами легенд и преданий об основателях целых кишлаков или их отдельных гузаров (кварталов). Сравнивая два горных говора ромитцев, Б.Бердиев обнаружил лишь в одном из них ("вистани") ряд признаков, сближающих его с языком Ягноба и Верхнего Зеравшана; в говоре сорво эта связь отсутствует /Бердиев, 1970, с. 27/. Аналогично этому многочисленные легендарные рассказы жителей кишлаков вистанской группы о своих далеких предках довольно часто указывают на их прошлые связи с Ягнобом, Матчей, Пенджикентом; в Сорво подобные известия отсутствуют.

Общей характеристике ромитского диалекта, согласно которой он являет собой переходный тип на стыке трех диалектных массивов (северно-таджикистанского, центрально-таджикистанского и южно-таджикистанского), по существу, не противоречат и все приведенные выше сведения из легенд и преданий таджиков-ромитцев. Часть кишлаков, якобы, была основана давними выходцами из "северных" крупных таджикских городов – Самарканда, Ура-Тюбе, Бухары; часть насе-

ления пришла в Ромит из соседнего Файзабада, из селений Нижнего Каратегина; наконец, особую, довольно значительную группу образовали здесь переселенцы "с юга" – из Куляба (равнинного и горного).

Что касается последних, то сейчас таджикистанскими диалектологами предельно уточнен ареал "гиссарских кулябцев"; на востоке Гиссарской долины они были расселены преимущественно по правому берегу Кафирнигана (особенно в среднем его течении) /Неменова, Ҷӯраев, 1980, с. 15/. Говоры "гиссарских кулябцев" по целому ряду признаков сближаются с говорами всех равнинных таджиков /Успенская, 1962, с. 7; Неменова, Ҷӯраев, 1980, с. 26-27 /. Это общее для всей Гиссарской долины положение характерно и для Ромита /Неменова, Ҷӯраев, 1980, с. 28/.

Выше уже упоминались сравнительно немногочисленные группы "кӯлобӣ" в составе населения горного Ромита; по мере приближения к равнине в кишлаках, расположенных по верхнему течению реки Кафирниган (после слияния рек Сорво и Сардаи Миёна), число таджиков-кӯлобӣ и қаратегинӣ постепенно увеличивается. В кишлаках Сайёд, Хуҷа Наск, Шоразм, Амоншахи, Симиганч живут "гиссарские кулябцы", (то есть давние переселенцы в Гиссарскую долину, поэтому уже считающие себя ромитцами); рядом с ними – выходцы из горного Ромита ("сорвоиҳо"), из соседнего Варзоба ("варзобиҳо") и, наконец, тюркоязычное население (узбеки-"тюрк") /Ср. Кармышева, 1976, с. 62/.

Впрочем, в к. Шоразм одни гузары (например, Шоразми Боло) целиком заселены таджиками, причем в основном – равнинными; а рядом (в гузарах Шоразми –Поён,Уруя) уже давно живут тюрки, значительно ассимилированные таджиками, но еще сохранившие свой язык, то есть двуязычие. Кроме того, в Шоразме зафиксированы авлоды под названием "Чилькал" и "Варгониҳо", или "Турко"[1], у жителей которых, по преданиям, есть примесь 'киргизской или тюркской крови" (эти авлоды, якобы, основали богатые скотоводы, поначалу просто приходившие сюда на пастбища со своими стадами,

[1] О тюрках-ромити и их семейно-родственных группах "чилькаль", "варгони", "киргыз" и др. См. /Кармышева, 1976, с. 73/.

а позднее осевшие здесь и женившиеся на местных таджичках).

О происхождении местных (равнинных) таджиков в к. Шоразм рассказывают особую легенду. Говорят, что некогда здесь был большой город – Разм. В наказание за грех одного жителя Разма, обманом получившего у ишана разрешение жениться на собственной дочери, город был разрушен богом, и лишь позднее на его месте возник кишлак Шоразм, в котором стали жить немногие уцелевшие жители прежнего города и вновь пришедшие туда люди из кишлака Ёнахш (Нижний Каратегин), из Куляба, а в последние столетия – и из горного Ромита (к. Пчеф, Ромит).

В соседних с Шоразмом сравнительно небольших равнинных кишлаках первыми жителями нередко также считают кузнецов из горного Ромита (дараи Абдураҳмон) или из Куляба, которых, якобы, пригласил сюда сам эмир. И по сей день жители кишлаков Шоразм, Чуянгарон, Амоншахи славятся своими кузнецами.

Кишлак Симиганч в историко-культурном отношении являет собой типичный пример старинного предгорного поселения. Население во всех его гузарах смешанное, таджикско-узбекское. Современные симиганчцы полагают, что их кишлак очень давно основали тюрки, затем здесь появились таджики из Куляба, а еще позднее пришли люди из Варзоба, Каратага и из Сорво (то есть из горных районов Гиссарской долины). Этим представлениям соответствуют и названия отдельных авлодов Симиганча – "варзобиҳо", "чуқониҳо", "сорвоиҳо" (в Гузари Поён), "ҳисори ёнахши" (в к. Калон).

РОХАТИ

Отдельные легендарные сведения из равнинных кишлаков местности Рохати (ныне с/с Рохати Ленинского района) свидетельствуют о том, что некоторые из них были основаны выходцами с "севера" – из Самарканда, Ура-Тюбе, Карши (Рохати, Нилкон, Теппе Самарканди, Ок-Чакман), и лишь позднее туда же пришли "южные" группы –таджики-кӯлобӣ и қаратегинӣ. Среди мелких кишлаков вокруг к. Нилкон есть и такие, где живут преимущественно "кӯлобӣ" (к. Дуоваи Рохатӣ). Иногда в преданиях местных таджиков упоминаются и жители Ягноба (к. Моинкач), небольшая группа переселившихся недавно, уже в советское время ягнобцев и сейчас живет в к. Теппе Самарканди.

В связи с общим анализом сведений народных преданий о происхождении кишлаков интересна следующая, зафиксированная в к. Нилькон легенда. Местные жители считают, что раньше их кишлак назывался Некон – "добрые", поскольку основал его один благочестивый и добрый шейх, пришедший из Самарканда; позднее здесь жили только его потомки со своими семьями. Однажды во время набега врагов на этот кишлак одна женщина внезапно родила сына, и тут же с неба перед ней спустилась полностью снаряженная люлька. Она положила в нее младенца, и, спрятав его в печь (танур), вынуждена была убежать в горы, скрываясь от врагов. После окончания набега и ухода неприятеля, когда люди кишлака вернулись домой, эта женщина нашла своего сына уже сидящим и даже читающим священную книгу. Впоследствии он стал знаменитым человеком по имени Амир Саид Вали Хамадони Тунури. Позднее он умер и был похоронен в Кулябе (по кулябским легендам – родом он был также из Куляба). Было ли описанное событие на самом деле и где действительно родился названный персонаж – в данном случае для нас не имеет значения, важно другое: легендарные сведения о населении к. Нилькон указывают на два пункта, с которыми как-то было, якобы, связано его происхождение – Самарканд и Кулаб. Разумеется, имея дело с народными преданиями, не следует впрямую воспринимать приводимые в них даты или четкие географические указания. Возможно, в данном случае подразумевался отнюдь не сам город Самарканд, а его окрестности, вообще оазисы среднего течения Зеравшана; то же – относительно Куляба, Самарканда, Пенджикент. Куляб скорее следует воспринимать как ориентир, направление, с которым в сознании местных таджиков связан приход в Гиссарскую долину соответствующих людей, от которых они ведут свою родословную. По данным Б.Х.Кармышевой, большинство таджиков Рохати относится к группе чагатаев /Кармышева, 1976, с. 55/.

В А Р З О Б

Варзоб – небольшой географический район Гиссарской долины, население которого изучено довольно подробно. В течение ряда лет в Варзобе работала Р.Л.Неменова, исследовавшая главным образом топонимику долины, язык, этнографические особенности и устные предания местных жителей о происхождении их кишлаков. Итоги этой работы изложены ею в специальных статьях "Сложение населения Варзоба" и "Селения Варзоба" /Неменова, 1969; 1981/. Позволим себе кратко повторить основные выводы исследовательницы, касающиеся нашей темы.

Население Варзоба состоит из пяти территориальных групп /Неменова, 1969, с. 32/, причем три из них считаются исконными жителями долины (таджики-варзоби, сугути и вилояти) и две – пришлыми (таджики-кулоби и каратегини). Наиболее значительной группой являются горцы-варзоби, среди которых бытует представление о приходе в весьма давние времена их предков – первопоселенцев Варзоба из Самарканда. Говор варзоби (и примыкающие к нему говоры сугути и вилояти Варзоба) отличается от говора варзобских кулоби и каратегини и действительно близок к говорам Верхнего Зеравшана /Неменова, 1969, с. 34-35, 43/. Таджики сугути и вилояти (чагатаи) – насельники предгорной и равнинной зон Варзобской долины, как удалось установить, по всей видимости, являются довольно давно отаджиченные тюрки /Неменова, 1969, с. 44; ср.Кармышева, 1976, с.54-55/.

Наконец, варзобские кулоби и каратегини (они рассе-
лены главным образом среди сугути и вилояти) – наиболее поздние пришельцы в долину (по преданиям, их предки появились в Варзобе только 200-250 лет назад). Возможно поэтому они еще сохранили свои говоры, относящиеся к группе "южных" говоров Таджикистана /Неменова, Чураев, 1980/.

Как видно из изложенного, принципиальная схема расселения населения Варзоба во многом напоминает ситуацию в Ромите, хотя и с определенными отличиями. В горной части преобладают местные горцы – варзоби, по преданиям и языку часто связанные с долиной Зеравшана. В равнинной и предгорной частях долины живут чагатаи /Кармышева, 1976, с. 54-55/, среди которых есть и местные ("Точои") таджики-вилояти и отаджиченные тюрки, и сравнительно недавно пришедшие на эти земли переселенцы из Куляба и Каратегина (в Ромите пока не удалось выделить ареал группы сугути и четко отграничить кулоби и каратегини). Наконец, из совсем недавних переселенцев в горные долины южных склонов Гиссарского хребта и в Варзобе, и в Ромите следует назвать ягнобцев, занимающих о отдельные кишлаки, и живущих смешанно с местными горцами (в Ромите их бы-

ло, по-видимому, меньше, чем в Варзобе). Такое большое сходство состава таджикского населения Варзоба и Ромита подтверждают и данные топонимики, по наблюдениям лингистов, она здесь носит ярко выраженный восточноиранский характер, что согласуется с предложением А.Л. Хромова о возможных древних поселениях согдоязычного населения "не только в долинах Зеравшана, Фандарьи и Ягноба, но и за их пределами – в Ромите и Варзобе" /Хромов, 1970, с. 56-57; Неменова, 1981, с. 80/.

ФАЙЗАБАД

Файзабад – сравнительно небольшой город в восточной части Гиссарской долины, расположенный на равнине в 50км от Душанбе. Город издавна населен таджиками; в нем четыре больших квартала: Гузари Ёнахши, Гузари Кулови, Гузари Кафдони, Гузари Казанчи. Таджики гузаров Ёнахши, Кулови и Казанчи считают себя по происхождению выходцами из Куляба- "Бобихомо ай Кулов умадагиян". Происхождение населения гузара Кафдони связывают с Канибадамом. Но все же большинство файзабадцев-горожан являются потомками давних переселенцев из Куляба, что подтверждают и данные диалектологов. Сначала Ч.Мурувватов, а затем Р.Л.Неменова и Г.Джураев отмечают в Файзабаде и его окрестностях говор, имеющий сходство с кулябскими говорами, который отнесен ими к говорам "гиссарских кулябцев" /Мурувватов, 1967, с. 10; Неменова, Чураев, 1980, с. 19/.

Время возникновения самого города не вполне ясно /Хамраев, 1959, с.17/, однако территория Файзабада и

его округи издавна была местом таджикской оседлости, известным в древности как область Вашгирд /Бартольд,1963, с. 121, 124/. Современное население файзабадской группы кишлаков тоже считает, что раньше, задолго до возникновения г.Файзабада, где-то здесь, в окрестностях, был большой старинный город Вочир, на который одно время постоянно нападали враги. Но город был неприступен благодаря заступничеству святого Ходжи Хатама. Далее все легенды о возникновении отдельных кишлаков района связаны с историей смерти этого персонажа. Ходжа слыл непобедимым из-за того, что тело его было подобно железу. Тогда враги решили извести Ходжу хитростью: они подослали к его жене молодого слугу-кафира, который и узнал от нее, что тело Ходжи становится уязвимым лишь раз в сутки – во время утреннего намаза. Вскоре именно в это время Ходжа и был убит отсечением головы. После смерти святой Ходжа Хатам отправился на своем коне в Мекку, чтобы там найти себе место вечного успокоения. Он сел на коня и поехал, но около к. Кавкрез внезапно взлетела стая куропаток и испугала коня, он вздрогнул, и голова святого Хатама второй раз отскочила от тела и упала у к. Сари Мазар (Сари Чашма). Здесь, якобы, в специальном мазаре и была захоронена голова Ходжи Хатама. Место это стало считаться священным, видимо, поэтому у к. Сари Мазар и сейчас существует колоссальное кладбище, на котором раньше хоронили не только людей из Файзабада и соседних кишлаков, но привозили знатных покойников из Куляба, Явана, Нурека. С Ходжой связаны и названия других кишлаков. Например, проезжая мимо того места, где позднее образовался к.Файзабад, святой, якобы, как-то сказал: "Файзума ҳаминча бъреза" – "Пусть обилие мое (моя благодать) пролетьется здесь!" В к. Кафдон остались и почитались местным населением следы копыта его лошади ("Паи Хуча" – "Ступни святого Ходжи") и т.д.

Кишлак Мискинобад был основан тюрками и ранее назывался "Дашти Бедана" /ср. Кармышева, 1976, с.81/. Тюркоязычное население жило здесь до 20-х гг. нашего

века, а затем сюда переселились таджики из Орджоникидзеабада (бывш. Янгибазар), Явана, Нурека и Гарма. В к.Сурхдара (расположенном в полутора километрах от Файзабада вверх по р. Элок) и в нескольких небольших кишлаках по соседству – Чармгарон, Кенҷабой, Шарифобод – тоже живут таджики, язык которых близок кулябской группе говоров/Неменова, Ҷӯраев, 1980, с. 32/.

Кишлак Гумбулак, известный центр традиционного гончарного производства, находится в окрестностях Файзабада /Пещерева, 1959/. О происхождении живущих здесь ныне таджиков удалось узнать следующее. Кишлак Гумбулак образовался не сразу. Он состоит из двух частей, одну его часть – Тусанбоғ, якобы, основали тюрки, причем в те времена селение было очень благоустроенным, со множеством садов, в которых женщины занимались гончарством ("тусан", узб. "туқсон", букв. "девяносто" употребляется, очевидно, в смысле "множество", "боғ" – "сад"). Вторая часть кишлака называется "Усто Шамс", она образовалась позднее, а название получила по имени кузнеца из Куляба. Рассказывают, что в свое время сын этого кузнеца был несправедливо убит гиссарским эмиром и тогда отец потребовал выкуп за него,– хунбаҳо но от денег категорически отказался; тогда эмир отдал ему в жены очень красивую девушку с "сорока косичками" – духтари чилчоч ", родом из Каратегина ("она была из каттаганов"). Женившись на ней, Усто Шамс и переехал жить в к. Гумбулак. Он устроил здесь множество кузниц – "дӯконҳои оҳангарӣ", где изготовляли и продавали местному населению ножи, фитильные ружья – сиёҳ камон", сельскохозяйственные орудия. Многочисленные ученики и потомки Усто Шамса якобы до сих пор успешно занимаются кузнечным ремеслом. Опираясь на приведенную легенду, можно предположить , что часть предков современных гумбулакцев пришла из Куляба, часть – из Каратегина, вероятнее всего, в крови гумбулакцев есть и тюркская кровь. По данным диалектологов , язык населения к. Гумбулак относится к говорам "гиссарских кӯлобӣ" /Неменова, Ҷӯраев, 1980, с. 34, карта/.

Кишлак Элок (Иляк) расположен в с/с Мискинобад , в Нижнем Каратегине. Он состоит из гузаров – Гулхайри

Боло и Гулхайри Поён (существует и деление на три части: Элоки Умбара, Элоки Миёна, Элоки Поён). Кишлак был основан как будто сравнительно недавно около 200 лет назад тюрками-кочевниками, приезжавшими сюда на пастбища летом. Долина р. Элок (Иляк – левый приток Кафирнигана) славилась своими источниками, прохладным климатом и хорошими пастбищами, за что и была названа тюрками "ай – лоқдара", позже – "элоқдара". Многочисленные местные названия гор, ущелий связаны легендами и историческими рассказами с жившими или приходившими сюда тюрками . Например, гора Лолахон названа именем богатого карлука, потомки которого и сейчас якобы живут в Элоке. У Мазори Шаҳид, расположенного вблизи Элоки Миёна, похоронен чабан Уразали, якобы убитый пришлыми конгратами, отнявшими у него скот; с горы Кепанқолди (у к. Гулхайри Бо-ло) из источника Чашмаи Овпар стекает ручей, дающий начало реке Элок. Раньше на этой горе, где пастбища были особенно хороши, жили узбеки ("эллиёти узбак"), а местность называлась Субулоқ. Однако дальнейшая судьба этого тюркоязычного населения не ясна[2].

Первыми постоянными жителями к. Элок, по преданиям, считаются таджики, пришедшие из Гарма и Куляба ("буньёдамо аз Ғарму Кулоб"), но сейчас они называют себя местными жителями – "Файзободӣ" и к тому же потомками сеидов и ишанов – "эшону саидзода". По данным диалектологов, язык этих таджиков относится к говору "гиссарских кӯлобӣ", то есть подтверждаются основные данные устных народных преданий /Неменова, Ҷӯраев, 1980, с. 32/.

БАССЕЙН ХАНАКАДАРЬИ

Крупнейшим кишлаком горной части бассейна Ханака – дарьи является Ташбулак, в котором сейчас живет около 120 семей садоводов, виноградарей, земледельцев и скотоводов . Ныне кишлак разделяется на три гузара: Гузари Боло (в верхней части селения, где посажены сады и огороды местных жителей), Гузари Лави Об (у источника) и Гузари

---

2 См. об аналогичном обыкновении горных таджиков Варзоба основывать свои поселения на местах летовок кочевых узбеков /Неменова, 1981, с. 79-80/.

Эшоно. Жители считают, что их предки пришли в Ташбулак из Ромита, из к. Симиганч и к. Сорво (этим, вероятно, и объясняется наличие в Ташбулаке традиции изготовления женской керамики, принесенной симиганчскими "кӯлоби"). Считается, что основателем кишлака в весьма давние времена был ишан Хофиз Мухаммади, прибывший с четырьмя своими мюридами из ромитского горного кишлака Сорво. Он направлялся в к. Суфи Зарчов и далее – к гиссарскому эмиру для разоблачения некоего Мири Зарда, бывшего кафиром, но притворявшегося мусульманином. А на месте будущего кишлака Ташбулак Хофиз Мухаммади просто остановился для совершения очередного намаза, воткнув в землю свой посох – "асо" и положив на землю свой колпак – "кулоҳ". После намаза ишан со спутниками отправился дальше, а посох и колпак оставил. За разоблачение кафира Мири Зарда гиссарский эмир якобы разрешил ишану Хофизу Мухаммади выбрать себе место по душе и поселиться там. Тогда он вернулся к своему посоху, который превратился к тому времени в огромное дерево, и к колпаку, под которым появился родник с прозрачной водой. Вокруг были заросли и камни, поэтому будущий кишлак и решили назвать "Ташбулак" ("таш" – "камень", "булак" – "родник"). Первым делом, якобы, здесь была построена мечеть и затем созваны родственники из к. Сорво и к. Симиганч; затем сюда же якобы пришли люди из Ягноба.

По завещанию этот ишан будто бы похоронен у себя на родине, в Сорво, а вокруг Ташбулака образовалось несколько кладбищ, названных именами уже других людей – Эшони Усмона, Мулло Ато, Манзили Эшонтура, Теппе Мулло Карима и др. Неподалеку от кишлака расположено и самое старинное кладбище – "Шаҳидон", где якобы похоронены убитые приверженцы кулябского и гиссарского правителей, которые поссорились, и однажды дело у них дошло до военного столкновения со множеством жертв. Позднее народ посадил здесь деревья, виноградники, благоустроил это место, ставшее мазаром. Оно имеет и еще одно название – "Белдор" и считается любимым местом отдыха местных жителей. Здесь часто находили отдельные старинные предметы

быта, и местные жители утверждают, что в давние времена здесь жили тюркоязычные племена-ачамайли, бывшие, по-видимому, кафирами[3]. Однако ныне Ташбулак – целиком таджикский кишлак с весьма развитыми ремеслами и промыслами: шерстяным и хлопчатобумажным ткачеством, кузнечным, деревообделочным, сапожным, чугунолитейным и гончарным производствами. Он был своеобразным центром средней части долины Ханакадарьи.

Вокруг Ташбулака расположено довольно много сравнительно небольших кишлаков, среди жителей которых преобладает таджикский язык, но население здесь смешанное – таджикско-узбекское (кишлаки Хафтахта, Кушкак, Турушбаг, Зинохур), причем отмечено, что в названных кишлаках жили узбеки-кальтатаи, которых вообще было довольно много в долине Ханакадарьи (были они и в кк. Тутака, Ташбулак, Ночи и в равнинном к. Шураб) /Кармышева, 1976, с.77-78/. Рядом с отаджиченными кальтатаями, как правило, жили таджики, считавшие себя потомками кулябцев (они говорили о себе – "Тухмомо аз Кӯлоб") (кк. Хафтахта, Зинохур, Кушкак, Хафизкишлок, Наврузбулак, Лойон, Алмасы, Шол).

Другой крупный кишлак бассейна Ханакадарьи – Джиргинак (Чиргинак). Он делится на три гузара: гузари Бовосур – хон, или Новобод, гузари Бедак и Гузари заргарон (всего около 80 семейств). Основное занятие населения – садоводство, земледелие, скотоводство. Каждая семья кроме дома имеет участок вне кишлака или на его окраине, где выращивает плодовые деревья. Жители считают, что их кишлак был основан 300-350 лет назад монголами, а потом сюда же пришли узбеки, поэтому верхнюю часть селения джиргинакцы называют Узбакобод[4]. Там же расположено старинное тюркское кладбище Чаррикак, место это именуется "хами турки".

---

3 О родовом подразделении племени конгратов-ачамайли см. /Кармышева, 1976, с. 90, 94, 96 и др./.

4 Возможно, здесь имеются в виду не монголы, а узбеки – моголы, которые действительно жили по среднему течению Ханакадарьи /Кармышева, 1976, рис. 3, с. 74-75/.

Первым из таджиков сюда прибыл некий Ашурпахлавон из к. Ал-Хитой (кишлак в предгорной части долины Варзоба), а вслед за ним стали переезжать и другие люди из Гиссара и Ромитского ущелья. Сами жители Джиргинака считают, что у них в кишлаке живут три "рода" – выходцы из Куляба ("кулоби"), местные таджики ("тоҷой") и смешанная группа пришлых с разных сторон людей ("омада"). У каждой из этих групп – "свои" кладбища по окраинам Джиргинака.

Таким образом, данные о населении кишлаков бассейна Ханакадарьи немногим отличаются от сходной ситуации размещения таджикского населения на востоке Гиссарской долины. Быть может небольшое отличие состоит лишь в том, что в здешних горах живут, как выяснено, не только местные горцы, но и переселившиеся из соседних долин таджики-кӯҳистонӣ. Рядом с ними часто жили и живут поныне узбеки (моголы, мусабазари, кальтатай, тюрки-карлуки) /Кармышева, 1976, с. 74-75, 78/. Есть в горных кишлаках Ханакадарьи и "кулябцы", как правило, относительно поздние переселенцы. На равнине и в предгорьях живут таджики-чагатаи (вилоятӣ, суғутӣ) и кӯлобӣ, причем доля последних к югу значительно увеличивается. По легендам, только кишлак Нилю основали якобы выходцы из Самарканда, Бухары, а уж затем заселили люди из Гиссара. Остальные кишлаки, по местным представлениям, основали либо узбеки, к которым присоединились чуть позже местные таджики, а последними пришли "кулоби" (Джиргинак), либо (как в к. Турушбог, Ташбулак) основателями кишлака были якобы таджики Ромита (горцы) и местные узбеки (кальтаги или др.), а позже к ним присоединились "кулябцы". В ряде случаев все три основных компонента населения бассейна Ханакадарьи сосуществуют.

В диалектологии различают равнинный и горный говоры населения бассейна Ханакадарьи, но для нас важны и конкретные замечания: в к. Ташбулак и к. Шол Л.В.Успенская отмечала устойчивое сочетание черт обоих вариантов /Успенская, 1962, с. 4-5/. А позднее Р.Л.Неменова и Ғ.Ҷӯраев в к.Шол отмечали распространение говора "кӯлобӣ" /Неменова, Ҷӯраев, 1980, карта/. Кроме того, Б.Х.Кармышева отмечала среди жителей бассейна Ханакадарьи наличие таджиков-чагатаев

/Кармышева, 1976, с. 54/. Очевидно, подробное изучение состава населения этой части Гиссарской долины в сочетании с анализом этнографических особенностей его культуры еще впереди.

ГИССАР И ЕГО ОКРЕСТНОСТИ

Население городов и равнинных селений Гиссарской долины, в частности, самого города Гиссара (Хисара), пока изучено недостаточно. Мы также ограничимся самыми общими, далеко не полными сведениями, которые все же удалось собрать. М.Ҳамраев отмечал, что население городов Гиссарской долины – Хисара, Каратага, Регара, Сариасия смешанное, таджикско-узбекское, причем с преобладанием таджиков /Ҳамраев, 1959, с. 14/. Но таджикская часть этого населения тоже не была однородной.

На территорию гиссарской крепости – в Қалъаи Ҳисор, по рассказу ее жителей, их предки пришли около 500 лет назад (то есть в начале XУ1 в.) из Куляба. Таджики-кулоби и до сего дня составляют основную часть населения Қалъаи Ҳисор, хотя ныне там живут представители разных национальностей: не только местные таджики, узбеки (локайцы, кенегесы, барласы и пр.), но и переселенцы, главным образом горожане, из Шахрисябза, Карши, Коканда, Самарканда, а также представители различных этнических групп иранцы, индийцы, афганцы, евреи, арабы. Часть этих "мусофиров" – "чужеземцев" поселилась близ мазара знаменитого Ходжи Махдуми Аъзама (очень широко почитаемого в Средней Азии, особенно в Фергане, Самарканде и в Кашгаре). Среди окрестных святых мест и кладбищ жители упоминали также мазар Халифа Шахида, якобы переселившегося из к. Ёнахш, где жили таджики-кӯлоби. Потомки пришедших с ним оттуда последователей и родственников, возможно, тоже влились в состав современного населения г. Гиссара. Кстати, диалектологи отмечают в районе Гиссара и его окрестностей преобладание "гиссарско-кулябского говора" /Неменова, Ҷӯраев, 1980, см. карту/. Эти места вообще считаются зоной почти сплошного расселения "кӯлобӣ" в Гиссарской долине, однако, по рассказам информаторов (Х.Шеровой, Ортикова из

Шахринау), в Қалъаи Ҳисор издавна жили и другие группы таджиков, в частности каратагцев и горцев верховьев Каратагдарьи – сангмелачи (см. ниже).

У подножия гор, при выходе Ханакадарьи на равнину расположены кишлаки преимущественно с таджикоязычным населением, относящим себя к одной из трех групп: вилоятӣ (кк. Лоиов, Қғблай, Чавлай, Чаландар – в Ленинском районе), суғутӣ (кк. Чангов, Ал-Ҳитой, Дашти Мирак) и кӯлобӣ (кк. Кипчак, Ангоби, Хайронак). Кишлак Чангов состоит из двух гузаров: в одном живут потомки кулябцев (Убарангиҳо), в другом – таджики-вилоятӣ (Харсангиҳо). Отметим, что таджики обеих этих групп часто не ладили между собой в быту и браки между их представителями устраивались чрезвычайно редко.

Кишлак Нилю, по рассказам жителей, был основан в давние времена выходцами из Бухары, Самарканда и затем к ним присоединились собственно гиссарцы (местные таджики). Л.В.Успенская отмечала в к. Нилю "горный" говор /Успенская, 1962, с. 5; ср. Кармышева, 1976, с. 139/.

Кишлак Туда расположен на равнине, южнее поселка Гиссар. Основателями этого поселения считаются таджики-кӯлоби из к. Гули Сурх (в Нижнем Каратегине), откуда они якобы бежали в Гиссар из-за нехватки земли и постоянных военных столкновений; здесь они основали кишлак на пустом незаселенном месте. Другой составной частью населения к. Туда стали таджики-газымалеки, родственники которых живут также и в к. Чинарисухта /Кармышева, 1976, с. 156-157 / . Жители к. Туда считают себя принадлежащими к одному "авлоду" ("туда"-"группа"), хотя рядом живут родственные им таджики "казахавлода", названные так потому, что согласно преданию среди их предков был казах, будто бы однажды приехавший торговать в г. Гиссар и случайно попавший в к. Туда, где он влюбился в местную девушку-таджичку и навсегда остался здесь).

КАРАТАГ

В верховьях р. Каратагдарьи расположен таджикский кишлак Сангмела, состоящий из двух частей: Сангмелаи-Боло и Сангмелаи – Поён. Информатор Шукуров Абдукодир (1895 г.р.) рассказал, что местные старики считают своими далекими предками переселенцев из к.Дахбед под Самаркандом, которые сначала остановились на горе Дарвозакан . Затем часть пришельцев пошла дальше, вниз по реке , в нынешний г. Каратага и Хучи, а часть осталась здесь, в Сангмела. Народ стал заниматься земледелием, выращивать сады, благо воды было здесь достаточно. В Сангмела было два мазара, один в виде постройки с каменным куполом, посвященный имаму Зайналобиддину, внуку Ҳазрати Алӣ; он был расположен у источника, в верхней части кишлака, там, где берет начало речка. Сначала решили устроить кладбище у этого мазара, но земля не приняла покойников; тогда их отвезли ко второму мазару в нижней части кишлака – мазару имама Малика Хаждара-Теғбардори Ҳазрати Алӣ (т.е. меченосца Али). Кладбище у мазара имама Хаждара – самое старое в округе, здесь хоронят всех умерших сангмелачи, где бы они ни жили . У местных ишанов был отдельный гузар (участок) на кладбище – "эшони булак".

Название кишлака Сангмела объясняют по-разному . Одни считают, что в древности от крепости "қалъа", расположенной на вершине холма, по верхней части кишлака был проведен водопровод из ста труб ("сад мил"), в честь него так и назвали кишлак – Садмила, потом превратившийся в Сангмела. По другому рассказу, в крепости "қалъа" жила красавица с очень длинными стаканами – "сад мила", которые она как-то использовала для добывания воды. В честь нее кишлак и назвали Садмила. Местные жители рассказывают, что неоднократно находили в окрестностях кишлака огромные хумы красной глины – видимо, это остатки старого поселения, но, по рассказам информаторов, их предки, первыми пришедшие в эту местность, основали кишлак на пустом каменистом месте, поэтому и назвали его "Сангмела" (от "санг" – "камень").

Возможно, название это восходит к сочетанию слов "санг" "камень", "каменный" и "мела" – "столб", дорожный или межевой столб, веха"миля[5].

Город Каратаг расположен у подножия гор при выходе Каратагдарьи на равнину. Как свидетельствуют устные предания коренных жителей этого города – таджиков, их предки были выходцами из к. Дахбид и Самарканда. Это давно установлено многими исследователями /Успенская, 1956, с. 9; Пещерева, 1959, с. 135; Ершов, 1984, с. 11/. Таджики-каратагцы считали себя и упомянутых выше таджиков горцев "сангмелачи" (жителей верховий Каратагдарьи) родственниками, но себя называют "шаҳрӣ" – "горожане", а горцев – "қишлоқӣ" ("деревенщина").

В то же время, по материалам Е.М.Пещеревой, некоторые каратагцы считают своими предками узбеков-наймано в из Дахбида, а "последнее "устроение" города ... они приписывают ишану Салиху Ходже ... родом из Намангана" /Пещерева, 1959, с. 135/. Б.Х.Кармышева считает вполне возможным происхождение части каратагцев от узбеков-наймано в (во-первых, потому, что отдельные их группы были зафиксированы в долине Каратагдарьи еще в 20-х гг. нашего столетия; во-вторых, в XIX в. племена наймано в действительно жили близ Дахбида /Кармышева, 1976, с. 143/. Однако, по мнению исследовательницы, "основное ядро жителей Каратага, по-видимому, составляло коренное население Хисара" /Кармышева, 1976, с. 144/. Но все же Л.В. Успенская относит говор каратагских таджиков к группе северо-западных говоров, а не центральных /Успенская, 1956, с. 65/. По мнению Б.Х.Кармышевой, в Каратаге жили преимущественно таджики-чагатаи, видимо, поэтому узбеки-чагатаи сел. Дашнавад (из соседней долины р. Обизаранг) считали себя одного происхождения с таджикоязычными каратагцами /Кармышева, 1976, с. 54, 142-143/.

В 20-х годах, по-видимому, из-за неспокойной политической ситуации в Гиссарской долине, часть таджикского населения из предгорий переселилась выше в горы, в верхнюю часть долины р. Каратаг. В 50-х гг. часть населения

5 Приведенное толкование принадлежит И.М.Стеблину-Каменскому, автор горячо благодарит его за многочисленные консультации и замечания, сделанные в процессе работы над этой книгой.

горных кишлаков, напротив, переселилась опять в долину: в г. Асьари Сурх живут горцы из к. Муминабад ("кӯҳи Қаратоқ") и таджикоязычные "наймаы" (см. о них /Кармышева, 1976, с. 66/.). Колхоз им. Жданова в районе Турсунзаде (Регар) расположен на равнине, но сейчас там живут горцы из Каратага (они говорят о себе: "Мо аз таги кӯҳ омадагӣ", "Мо аз кӯҳистон мешавем"). Каратагский кишлачный совет в районе Турсунзаде является самым большим – в его составе 22 кишлака. Вблизи самого центра кишлачного совета расположен и к. Янги-Арык, жители которого – таджики, переселенные в 1952г. из горного кишлака Лави-қар. Во многих селениях встречаются также переселенцы (уже советского времени) из Каратегина и местные узбеки. Так, в кк. Арши, Батош, Чинор Джайра-теппа, Муминобод живет смешанное население: таджики-горцы "сангмелачи" (или горцы-каратагцы); таджики-каратегини и соседние узбеки. В к. Чуянчи (в пяти км от центра – сельсовета колхоза им. Жданова) живут таджикоязычные кальтатаи ("полуузбеки, полутаджики" – "ним ӯзбақу, ним точик"). В окрестностях по соседству расположены преимущественно узбекские кишлаки (в прошлом относившиеся к племенам найман, барлас, мусабазари, карлук) – Гулбутта, Арши, Гурумсай, Киров, Куйбышев, Олтинчалов, Камбар (подробнее о расселении узбеков см. /Кармышева, 1976, с. 74-75, рис. 3; с. 77-78/).

Поселок у железнодорожной станции Чептура (близ г. Шахринау) построен сравнительно недавно, население здесь смешанное, таджикско-узбекское которое называют "харудӣ" – "отовсюду собравшиеся" (действительно, здесь можно встретить переселенцев и из Ферганы, и из Самарканда, из Бухары, Шахрисабза и т.п.). В отличие от поселка кишлак Чептура расположен ближе к горам и населен преимущественно таджиками. По рассказам, его основал человек по имени Тура, якобы присланный царем Николаем измерять количество и качество воды в Гиссарской долине ("от Каратегина до Байсуна и Бухары"). Здешние места ему понравились и он остался, построив якобы сорок домов европейского типа – "чиптора" из бревен арчи ("чӯб" – "бревно"). Постепенно к этому поселению стали стягиваться таджики из Каратегина,

Дарваза, Ромита, Тавильдары. По-видимому, какую-то часть населения Чептуры составляют и таджики "сангмелачи". Характерно, что сами местные жители считают, что и обряды, и язык у них частично похожи на каратегинские, частично – на каратагские.

Большую часть таджиков Шахринау (по мнению информаторов) составляют именно горцы-сангмелачи, некогда переселившиеся на равнину. Вообще это место считается старинным таджикским поселением, хотя сам город существует относительно недавно. Шахринау и соседние с ним кишлаки, Налбек, Кушбулок, Чуянчи, Арши, Муминобод заселены по большей части сангмелачи и собственно каратагцами. Кроме того, в Шахринау и в некоторых окрестных кишлаках живут таджики-каратегини из Гарма и Комсомолабада (кк. Чептура, Маркабод, Қади-Чӯйбор), иногда рядом с таджиками-кӯлоби и файзободи. В окрестностях Шахринау издавна селились тюрки-мусабазари, кальтатаи, частично барласы. В самом городе отмечены также ирани (присланные сюда работать учителями уже в послевоенное время). В к. Чарбулак жили таджики-газымалаки (характерно, что их говор отличается от говора коренных шахринаусцев).

Ч И Р Т А К

В кишлачный совет Новобад (прежний Чиртак или Чартак) входит 18 кишлаков. Большая часть их (Зиёраттут, Мазори Хӯҷаи Ғор, Тошкалок, Шодмонказок, Биштепа, Қизилюл, Бакойи, Коратепал, Кузибача, Уро-Ур, Анджир, Заҳматкаш, Кӯрӯйи, Шуллум и т.д.) заселена узбеками – барласами, конгратами, мусабазари, карлуками и т.п. Лишь в нескольких небольших кишлаках отмечено таджикское население (в к. Тошобод живут недавние переселенцы из кишлака Хаит и города Гарма – таджики-каратегини; в к. Захматкаш поселились 46 семейств таджиков из Ургута (Самаркандского); в к. Голабатур 156 семей таджиков-каратегини из к. Шульмак живут вместе с местными узбеками и афганцами. Но самым крупным кишлаком с таджикским населением является сам Чиртак (222 хозяйства). Среди чиртакских таджиков есть группы переселившихся из Каратегина, из к. Тула, из Ромита (авлоди лашарихо, хӯҷахо – ходжа), из Файзабада; есть несколько смешанных семей (конгратов и таджиков). Но преобладали здесь "кулябцы", а основателем всего этого поселения, по рассказам местных жителей, например, Носировой Шарофат, был ее прадед Арбоб-Курбон, родом из Куляба. Он приехал сюда и женился на девушке из Каратага. Позже к ним присоединились таджики из к. Туда (предки которых также большей частью из Куляба). Уже в советское время появились семьи таджиков из Шульмака (Қаратегин) и из Бухары. Из-за того, что постепенно в селении собрался народ из самых разных мест, его якобы и назвали Чиртак("чур тида омаданд" – буквально "спустившись с разных мест"). Собранные материалы свидетельствуют, что значительную часть населения чиртакской группы кишлаков составляют узбеки. Доля местных равнинных таджиков пока неясна, поскольку явное большинство среди таджиков составляют переселившиеся с гор "кӯҳистони", а также группы, пришедшие из Куляба и Каратегина. Следует также отметить, что к. Чиртак является самым западным пунктом распространения говора "кӯлоби" в Гиссарской долине /Неменова, Чӯраев, 1980, с.32/.

БАССЕЙН ТУПАЛАНГДАРЬИ

Особую группу таджиков-горцев Гиссарского хребта составляют жители кишлаков верховий Сурхандарьи и ее притоков – Тупалангдарьи, Сангардакдарьи, р. Чош и т.п. Сейчас большая часть этих горцев переселилась на равнину или живет в предгорьях: в долинах Сурхана, притоков Кашкаларьи, на западе Гиссарской долины (при выходе Тупалангдарьи из горного ущелья на равнину). Таджиками-маляндӣ называют себя жители ныне равнинных кишлаков Эркин, Пеши Дех и др., переселившиеся из горного к. Малянд (или окружавших его небольших селений). По соседству с Малянд находились и другие крупные кишлаки верховий Тупаланга – Рунич, Зогхана, Шатруд, Хурватан. О происхождении этого населения сведений нами пока собрано немного. Известны лишь отдельные рассказы, связывающие происхождение, например, населения к. Рунич с переселенцами из "Чину Мачин" (т.е. "Кашкара", как разъясняют информаторы) и из Ташкента. Отметим попутно, что в к. Рунич было отдельное кладбище, в отличие от всех остала-

ных кишлаков группы малянди, которая пользовалась одним общим кладбищем. Жители, к. Малянд утверждали, будто их предки в давние времена пришли сюда из Самарканда и сначала основали кишлак Пеши Дех, а затем и сам Малянд(яко бы прежде называвшийся "Баланд" – "высокий") – самое старинное и крупное селение в этих местах. Кишлак Чош , расположенный на одноименной реке, по нашим сведениям , также был заселен потомками давнишних пришельцев из Ташкента. Предки горцев из к. Загхана считаются выходцами из Самарканда.

Особо выделяются среди горных кишлаков Тупаланга Хурватан и Шатруд (а также несколько соседних, более мелких– Дехи Боло, Дехи Миёна, Бог, Кштут, Ховат), также издавна заселенных таджиками–горцами. Считается, что они расположены на самой вершине гор, за которыми лежит Шахрисябз – ский оазис, и эти горцы через перевалы ездили туда на базары. Предками горцев–шатрути и хурватани считаются выходцами из Бурджана, местонахождение которого они не помнят. Но по имеющимся сведениям, их говор отличается от остальных, он похож на верхнезеравшанский /Кармышева,1976, с. 159–160/. Тут же рядом с горными кишлаками таджиков–горцев существуют и летовки тюрков–кальтатай, мусабазари , ниже – барласов /Кармышева, 1976, с. 74, 77, 79/.

Б.Х.Кармышева тщательно изучала вопрос о происхождении таджиков–кӯҳистонӣ этого региона. Судя по преданиям, их предки приходили сюда и из долины Верхнего Зеравшана, и с верховьев Кашкадарьи (сангардакчи), и из Ургута, Самарканда, наконец часть местных таджиков–горцев, возможно, произошла от узбеков–тагчи /Кармышева, 1976, с. 159–160/. Дальнейшее подробное изучение населения этого района должно значительно уточнить собранные сведения.

Переселившись на равнину, кӯҳистонӣ продолжали держаться своими мелко–территориальными группами: к. Тиргарон–Пас (у выхода Тупаланга из гор на равнину) населен таджиками шатрути и хурватани, они же составляют значительную долю жителей сел. Сариасия. Таджики–малянди, чошӣ, зогхачаӣ и частично шатрутӣ населяют соседний к. Тиргарони Боло.

Равнинный к. Подахана, по преданию, был 400 лет назад основан богатым скотоводом–узбеком Калмокшохом, который

потеснил таджиков–шатрутӣ вверх по реке и основал здесь кишлак, ныне называющийся Гулистон. Своеобразную группу кишлаков западной части Гиссарской долины представляют так называемые чагатайские селения со смешанным тад – жикско–узбекским населением, либо заселенные таджиками, в свое время ассимилировавшими с соседними группами узбеков (в долине р. Сангардак – кк. Нилю, Чакоб; на Тупаланге – кк. Хуфар, Гурут и др.) /Кармышева, 1976, с.54, 137–139, 141 /.

Кишлаков со сколько–нибудь значительными группами кӯлобӣ в описываемой местности либо совсем не было, либо было так мало, что они, видимо, растворились незаметно. Поэтому основными компонентами местного населения, судя по данным исследователей, а также по приведенным выше преданиям и представлениям старожилов,были: местные кӯҳистонӣ, пришельцы из бассейна Зеравшана, Ташкента, даже Кашгара, из Афганистана и окружающие группы тюрков.

x x

x

В заключение главы отметим, что приведенные выше материалы о формировании населения некоторых районов и крупных кишлаков Гиссарской долины в основном подтверждают высказанные ранее в литературе мнения о существовании нескольких групп гиссарских таджиков, различающихся по происхождению. В итоге можно сгруппировать все упомянутые малые локальные группы (варзобцев, ромитцев, каратагцев и т.п.) и выделить (вслед за предшественниками) три основные подразделения таджикского населения Гиссарской долины: 1. горцев , занимающих все основные горные долины на южных склонах Гиссарского хребта с востока на запад; 2) равнинных жителей (суғутӣ и вилоятӣ), живущих преимущественно в предгорных и равнинных оазисах, причем на западе долины их отмечено значительно больше, чем на востоке; и, наконец , 3) крупная группа "ҳисори кӯлобӣ" – "гиссарских кулябцев ", а также относительно немногочисленных каратегинӣ, то есть пришлого населения. Впрочем, лишь небольшая часть гиссарских кулябцев переселилась в долину со своей родины недавно

(30-70 лет назад); большая их часть, по преданиям, живет здесь уже несколько веков и по праву считает себя "местными гиссарцами". В отличие от сравнительно небольших территориальных групп варзобцев, ромитцев, каратагцев и других подразделений местных горцев и равнинных жителей то есть малых локальных групп гиссарских таджиков (или "локальных групп второго порядка") - кулябцев, каратегинцев и всех гиссарских таджиков в целом можно отнести к иерархически более крупным "локальным группам первого порядка" /Кармышева, 1976, с. 45/. "Гиссарские кулябцы" и каратегинцы, таким образом, являются представителями более крупных локальных групп внутри гиссарских таджиков вообще.

В культурно-этнографическом отношении эта группа очень интересна, поскольку она сочетает кулябские, то есть "южнотаджикские" и местные гиссарские черты. Расселены "гиссарские кулябцы" почти повсеместно, но отнюдь не равномерно. Многие из них живут в горах, причем довольно давно, но все же основная их территория - предгорные и равнинные районы, где зафиксированы и "чисто кулябские" кишлаки, и селения со "смешанным" населением ("кулябцы" и "местные таджики", "тачӣ"). Доля "ҳисори кӯлобӣ" в составе населения горных кишлаков на востоке долины (в Ромите, Варзобе, Ханака) заметно больше, чем в бассейне Каратагдарьи и Сурхандарьи (то есть на западе Гиссарской долины) /Кармышева, 1976, с. 158/.

Предложенное деление гиссарских таджиков на три группы - местных" горцев, равнинных жителей и "пришлых" кулябцев - условно и предварительно прежде всего потому, что разные стороны культуры этого населения еще не изучены полностью и степень их близости или своеобразия в этнографическом отношении совершенно неясны. Правда, отдельные гипотезы на этот счет уже выдвинуты. Так, почти двадцать лет назад Р.Л.Неменова предположила, что горцы Варзоба, долины Ханакадарьи и Каратага близки между собой по происхождению, в культурном и языковом отношении /Неменова, 1969, с. 41, 43/. Особенно характерными для всех них были исторические связи с таджиками Верхнего Зеравшана. Этот тезис поддержала Б.Х.Кармышева, которая даже расширила указанный ареал, полагая возможным включить в него и горцев верховьев Сурхана и Шерабаддарьи /Кармышева, 1976, с. 159/. Наши небольшие материалы о происхождении таджиков-горцев Гиссарской долины тоже подтверждают тезис Р.Л.Неменовой, к которому, очевидно, можно добавить теперь еще и часть горцев-ромитцев (см. выше).

Значительная часть местных таджиков, расселившихся на равнинах и в предгорьях, отчасти в горах Гиссарской долины, как было установлено Б.Х.Кармышевой, относилась к группе "чагатай" и происхождением своим была связана с населением территорий к северу от Гиссарского хребта /Кармышева, 1976, с. 125 и сл./.

Многие кишлаки гиссарских таджиков, как показывают и наши небольшие материалы, приведенные выше, были основаны переселенцами либо из долины Верхнего Зеравшана, либо из Самарканда, иногда - Бухары. В отдельных кишлаках или гузарах нередко жили исключительно ишаны, сейиды или ходжи из Дахбида (Самарканд) или реже из Ташкента, Ферганы. Очень явственно проявляются в восточной части Гиссарской долины еще и ягнобско-гиссарские исторические связи и наличие "согдийской" топонимики /Неменова 1969, с. 40; Хромов, 1970/. Впрочем, на западе картина была типологически сходной: "связи населения Сурхана с Верхним Зеравшаном, несмотря на высоту и труднопроходимость горных перевалов, были постоянны" /Кармышева, 1976, с. 139/. Так что можно утверждать, что важнейшей чертой этнокультурного облика гиссарских таджиков "тачӣ" ("местных"), как горных, так и равнинных жителей, были их давние и глубокие связи с населением долины Зеравшана, особенно его верховий.

Еще один важный показатель культурного единства всех гиссарских таджиков-жителей гор и предгорий - языковый: их говоры (кстати, довольно отчетливо различающиеся) все же относят к единой северо-западной группе таджикских говоров; они далеки как от языка "гиссарских кулябцев" и каратегинцев (чьи говоры входят по современной классификации в южную группу), так и от верхнезеравшанских говоров из так называемой центральной группы /Расторгуева 1964, с. 157/.

Все рассмотренные данные о единстве и разделении таджиков Гиссарской долины на разные группы для нашей работы очень важны и интересны, но все же в определенном смысле – предварительны; окончательное разрешение проблемы историко-культурного членения населения Гиссарской долины станет возможным лишь после разностороннего изучения местной народной культуры, причем, с учетом взаимовлияния таджикского и узбекского ее вариантов. Разумеется, это дело далекого будущего, но и сейчас уже многие подобные вопросы возможно станут яснее после анализа похоронно-поминальной обрядности. Так, ниже предполагается рассмотреть, везде ли "кулябцы" в Гиссаре (и на востоке, и на западе долины) имели единообразные обряды; насколько ярко горцы Ромита, Варзоба, Ханака отличались от горцев западногиссарских (из Каратага и из Сариасиё); как вообще каратагские таджики в обрядовой сфере соотносятся с остальными гиссарцами и т.п. Дальнейшее описание разновариантных элементов похоронно-поминальной обрядности будет уже по возможности ориентировано в этом аспекте, что и позволит нам в конечном счете прояснить особенности, специфику гиссарского варианта традиционной таджикской семейной обрядности.

Глава вторая

ПОХОРОННЫЕ ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ ГИССАРСКИХ ТАДЖИКОВ

О "мусульманских" и "домусульманских" элементах в похоронно-погребальном цикле обрядов. Строение любого цикла обрядов можно рассматривать с разных точек зрения. Самым пригодным для общего описания (и поэтому популярным в этнографической литературе) является последовательное изложение действий в доме покойника, начиная с момента его смерти (или даже с предсмертных действий самого умирающего и его окружающих) – и до последних поминок в его честь. Литература показывает, что составные части и порядок, последовательность исполнения основных элементов похоронного цикла (обмывание покойника, обряжение его, изготовление носилок, прощание с ним, оплакивание, вынос тела, молитвы, собственно захоронение, поминки и т.п.) при-

суши подавляющему большинству народов, в том числе и мусульманам Средней Азии, Кавказа, Поволжья, Южной Сибири и вне пределов нашей страны. В свою очередь, все названные элементы похоронно-погребальных обрядов у мусульманских народов Средней Азии имеют много общего; иногда отдельные обычаи и предписания у них абсолютно идентичны, но чаще, похожие в целом, они все же в деталях своеобразны. Именно поэтому этнографы для выявления специфики похоронных обрядов конкретного народа вынуждены, как правило, давать очень подробные описания каждого их фрагмента, так как этническое своеобразие часто как раз и проявляется в сочетании "особых" деталей типовых, "общих" обрядов. Имея в виду поставленную выше цель – выявление своеобразия гиссарских таджикских обрядов, – мы и попытаемся сочетать последовательное изложение всего похоронно-поминального цикла с особо тщательным рассмотрением отдельных его элементов, в которых максимально проявляется "гиссарское своеобразие". Иными словами, встает вопрос о выделении изо всего местного гиссарского похоронно-поминального цикла так называемых "общемусульманских" (то есть распространенных по всей Средней Азии) предписаний и обрядов.

Сама проблема "расслоения", анализа традиционных обрядов конца XIX – начала XX вв. на "исламские" и "доисламские" (по происхождению) чрезвычайно интересна, важна, сложна и разработана лишь частично, о чем свидетельствуют нередко прямо противоположные точки зрения. Так, если один исследователь полагает, что изо всех семейных обрядов именно похоронно-поминальный цикл содержит в себе больше всего домусульманских верований и действий /Керимов, 1978, с. 48/, то другой, опираясь на полевой материал, приходит к прямо противоположному выводу, что именно эта сфера в наибольшей мере затронута мусульманизацией /Коновалов, 1986, с. 34/. Окончательное разрешение вопроса возможно лишь после тщательных и широких сравнительно-исторических изысканий в этом направлении, но эта проблематика лежит вне нашей, гораздо более конкретной работы. Изо всего цикла похоронно-поминальных обрядов гиссарских таджиков в наибольшей мере нас интересуют элементы, характерные преимущественно для гиссарских таджиков, либо именно у них про-

являющиеся особенно ярко и специфично; именно их предполагается рассмотреть подробнее. Прочие похоронные обряды и сопутствующие им представления (в том числе и "общемусульманские") мы предполагаем описать лаконичнее (ввиду их лучшей известности).

Представления самого народа относительно принадлежности его традиционных похоронно-поминальных обрядов к "мусульманским" или "своим", "местным", "старинным", безусловно, всегда необходимо учитывать, но, как показывает практика, обычаи, действия и предписания, почитаемые исламскими по происхождению, на деле часто не являются таковыми (что в отдельных конкретных случаях уже доказано учеными). Среди обрядов, которые таджики считают мусульманскими, лишь очень небольшая часть действительно (судя по имеющимся у нас в литературе данным о предписаниях шариата) может быть безоговорочно отнесена к установлениям ислама. Чаще обряды имеют в большей и меньшей степени "мусульманизированный" вид, но учеными либо уже установлено, либо есть основание предполагать (поскольку это направление в этнографии пока развито слабо), что они доисламские по происхождению. Дать окончательные ответы на эти непростые вопросы сейчас не входит в нашу задачу, но посильным вкладом в разрешение всей проблемы в целом может стать излагаемый ниже полевой материал.

Вещие сны - предвестники смерти. В дореволюционные годы у таджиков бытовало множество разнообразных мусульманских сонников - "таъбирнома", но еще больше примет на этот счет передавалось устно. Поскольку происхождение и историко-культурный анализ подобных письменных и устных источников еще фактически не проводился на среднеазиатском материале, постольку невозможно сейчас сказать что-либо определенное о соотношении мусульманских и домусульманских элементов в названном материале. Но известно, что наивная вера в вещие сны - древнейшее суеверие - в прошлом широко бытовала и в Средней Азии, и по всему миру. Таджики Гиссарской долины тоже твердо верили в сверхъестественную, тесную связь событий, про-

исходивших во сне и наяву, что отражено в поговорке: "хобпайғоми ҳақ" - "сон - вестник истины". Впрочем, считалось, что людские сны делятся на "дьявольские" (шайтонӣ) и "божеские" ("раҳмонӣ") (к. Симиганч, Нилькон). Если приснился "плохой" сон, исполнение которого было нежелательно, его либо следовало рассказать человеку по имени Юсуф, либо выйти во двор и трижды копнуть землю, приговаривая: "Вот тебе! Бери своего друга" (Ср. /Андреев, 1923, с. 14-19/, то же у ягнобцев /Андреев, 1970, с. 172/). Гиссарцы верили, что если "плохой" сон увидит мужчина, он может сбиться наяву, а если женщина, то в действительности все скорее всего случится наоборот или же сон окажется "недействительным". Особенно правдивыми и часто исполнявшимися наяву считались сны людей, которые родились в год "чистого" ("ҳалол"), по мусульманским понятиям, животного, например, в год быка- "бақар", коня- "асп", рыбы "наҳанг" и др.

Ожидание какого-нибудь важного события в жизни или просто необычный сон заставляли людей обращаться за его толкованием к знающему человеку, чтобы узнать, что ждет его впереди - радость или горе, счастье или несчастье. В настоящее время профессиональных толкователей снов в Гиссарской долине уже не осталось, хотя некоторые суеверия на этот счет еще бытуют, особенно среди пожилых женщин.

Изучение этой народных верований среднеазиатских народов фактически только начинается. Первый шаг в этом направлении был сделан М.С.Андреевым еще в 1923г., когда он составил предварительную сопоставительную таблицу толкований нескольких важных мотивов, встречающихся в сновидениях у различных народов Средней Азии и Ближнего Востока. Среди прочих М.С.Андреев упоминает и интересующих нас таджиков Каратегина, Шугнана, Ура-Тюбе. К сожалению, с тех пор материал по проблеме, поставленной М.С. Андреевым, фактически не пополнялся. Мы надеемся, что излагаемый ниже материал частично заполнит этот пробел, хотя он касается главным образом таджиков Гиссарской долины и ограничивается сновидениями, предвещающими смерть (что непосредственно связано с нашей темой).

По мнению гиссарцев, смерть в доме предвещает сон, в котором видишь покойника, и он будто бы приглашает к себе живого человека или что-нибудь уносит с собой из дома. Это означало (например, в Сариасия), что душа умершего чем-то недовольна и требует от живых "фотиҳа" (чтения первой суры Корана, или "помолвки"). После такого сна следовало "просьбу" покойного удовлетворить:на его могиле ставили обычно три свечи (к. Сариджуй, таджики-хупарй, г. Симиганч). Если же покойный во сне смеется, значит он всем доволен и живые его родственники тоже будут веселиться; если же покойный во сне поздоровается с кем-нибудь из ныне здравствующих, то этому человеку предстоит долгая жизнь (к. Симиганч). Противоположное следствие имел сон, в котором видели голого человека, особенно купающегося в бане или просто в мутной воде – он предвещал смерть. Явным предвестником смерти был также сон больного человека, в котором он видел своих умерших родителей (к. Симиганч).

Опасно было увидеть во сне новорожденного младенца или что-либо связанное с родами – все это могло привести к неприятностям и сплетням. Кстати, плохим предзнаменованием считался и постоянный, протяжный плач живого ребенка- "уяс", особенно после заката солнца; такого плаксу называют "сархур" – "губитель" (букв. "поедающий головы"), так как плач его предвещает смерть или какое-либо несчастье в семье. В таком случае дитя следовало три раза приложить животиком к порогу дома, приговаривая: " эмаш ҳамин" – "пусть это будет его исцелением" (ср. сходные обыкновения у кулябских таджиков /Рахимов, 1953, с.186/, а также у ирани Бухары и андижанских узбеков). Предвестником смерти считается также и вой живой собаки, которая якобы "предчувствует" несчастье в доме хозяина и просит бога, чтобы оно перешло на нее. Для предотвращения надвигающейся беды необходимо сначала легонько ударить жердью по морде собаки, а потом дать ей лепешку. О приближении несчастья смерти в семье, по мнению гиссарских таджиков, часто "предупреждают" и другие домашние животные, особенно баран: якобы еще за месяц до смерти хозяина он начинает волноваться и громко блеять без причины.

В старину с нечистой силой и предвестием смерти связывали появление (во сне и наяву) некоторых птиц, особенно совы ("чугэ") и черной вороны ("зоғи сиёҳ"). Больному человеку видеть во сне летающих птиц (даже просто голубей, воробьев) было опасно, это могло для него окончиться плохо.

Если между двумя вечерними молитвами, совершаемыми после полудня и до захода солнца, в доме прокричит петух , это значит, что скоро умрет кто-нибудь из членов семьи . Такого петуха необходимо было срочно зарезать и съесть и таким образом обратить грядущее несчастье на него самого /Ср. Рахимов, 1960, с. 186/. Вообще видеть во сне летающих или улетающих со двора птиц и некоторых животных (например, худую корову) было признаком смертельной опасности; увиденное же во сне стадо (крупного или мелкого рогатого скота) отождествлялось с похоронной процессией – "суруки гову гуспанд – "бало" (Сариасия, таджики-шотрутй).

В исследованных нами районах считалось несчастьем увидеть во сне змею (кроме белой), особенно кусающую/ср. Андреев, 1928, с. 8-12/. Появление во сне маленьких змей или червяков означало возможную скорую смерть малолетнего ребенка. Если во сне змею удавалось убить, то тем самым несчастье предотвращалось.

Особенно опасались увидеть во сне неоседланного коня- это сулило непременную смерть; подобное представление бытовало не только среди таджиков, но по всей Средней Азии /Андреев, 1923, с. 8, 11; Писарчик, 1976, с. 133; Кодыров, 1963, с. 99; Литвинский, 1972, с. 142-143 / . Известно, что таджики считали лошадь существом сверхъестественным, произошедшим от дивов – "асп зоти дев ". Полагали, что она имеет невидимые крылья, благодаря которым и передвигается так быстро (ср. на Зеравшане и в Кулябе /Писарчик, 1948, с. 89: Муродов, 1979, с.43 и др./). Эти крылья бывают разного цвета – синие, зеленые, красные, белые, но лишь иногда людям удается их увидеть. Но главное – лошадь ощущает и предчувствует появление опасных демонов, представителей "темных сил " (аджины, пари, дэва, алмасты и пр.,), тогда как человек не всегда их видит. Именно поэтому, если таджик вынужден был отправляться в дорогу ночью, то он чувствовал

себя в безопасности лишь верхом на лошади. Однако во сне неоседланная лошадь была все же верным признаком надвигающейся смерти, а – напротив – оседланный (особенно белый) конь или ишак означали будущее богатство и удачу (таджики-шотрутй, Сариасия).

Существует целый ряд действий, совершение которых во сне является плохой приметой, ведущей к смерти виденного во сне человека. Характерно, что противоположное действие связывается, напротив, с хорошими грядущими событиями.

Так, например, падать во сне в яму, тонуть в болоте, плохая примета, означающая скорую смерть; наоборот, лезть с большим трудом на верх или лететь – это хорошо, значит человек этот скоро будет в довольстве и почете. Другой пример, видеть во сне, как складывают, сворачивают "курпачи" (одеяло), заворачивают в узел одежду – будто кто-то собирается в дорогу – это к смерти (кто-то "уйдет") и, наоборот, если во сне раскладывают, развязывают, расстилают, украшают – это к хорошему – к счастью, радости, к гостям и пр.

Очень плохой приметой, предвещающей в скором времени чьи-то похороны, считается сон, связанный с посещением свадьбы, с весельем, когда увидишь убранную к свадьбе комнату или девушку в наряде невесты. Наоборот, увидеть во сне чьи-то похороны или покойника, на самом деле живого, здравствующего человека – очень хорошо для последнего: после такого сна он проживет еще очень долго – "умраш дароз мешавад" /ср. Андреев, 1923, с. 14-15/.

По бытующим представлениям, месить глину, возводить глинобитную стену во сне – это к копанию могилы гаяву, то есть к чьей-нибудь смерти. В противоположность этому, видеть во сне много чистой воды, например, озеро – к счастью и процветанию /ср. Андреев, 1923, с. 8-13/. Видеть во сне сильный дождь, грязь – плохо, а снег – наоборот, к удаче, к свадьбе /ср. Андреев, 1923, с. 14-19/.

Во сне видеть или молотить, провеивать зерно, особенно пшеницу ("гандум кутидан"), а также есть виноград, особенно черный, – к слезам, к трауру, к смерти близких. Покупать или брать во сне у кого-нибудь сырое мясо – очень плохая примета, а отдавать кому-то мясо – значит "передавать" этому человеку смерть. В то же время ловить или есть рыбу во сне – собирать или есть фрукты, сажать или есть любую зелень – хорошие приметы /Ср. Андреев,1923, с. 8-13/. Если во сне увидить засыхающее садовое дерево или как ветер ломает деревья – надо ждать в доме смерти, и наоборот, – сон с цветущими деревьями означает будущее благополучие. Если во сне выдергивать дерево из земли, то вскоре должен умереть один из родственников, если выдергивать саженцы – умрет младенец.

Считается очень плохой приметой видеть во сне похоронные носилки "тобут", а также пустую арбу (без лошади), лестницу, снятую с петель дверь, просто неплодовое дерево, пустую детскую люльку (в реальной жизни ее также стараются не оставлять пустой, считая дурной приметой) и прочие предметы, ассоциирующие в сознании таджиков с тобутом. Характерно, что наяву подобные, казалось бы абсолютно утилитарные вещи, также связаны суевериями с понятием смерти. Так, деревянная скалка и доска для раскатывания теста – "тахта тирьош" смогла в доме вызвать смерть, если она была поставлена в убранном состоянии на торец, а не широкой стороной; за этим строго следят /ср. Наливкина, 1886, с. 86/.

Плохой приметой считалось также увидеть во сне разрушенный дом, разбитую посуду, зеркало /ср. Литвинский, 1964, с. 97/. Разбитое зеркало в реальной жизни тоже предвещало близкую смерть одного из членов семьи или разлуку молодоженов, из-за чего строго запрещалось пользоваться даже надтреснутым зеркалом. Эта примета родилась в далекие времена, когда первобытные люди верили, что человек состоит из двух разных сущностей. Жизнь, полагали они, заключена в душе (ҷон). Когда душа отлетает от тела, жизнь прекращается, человек умирает. Поэтому мусульманам не полагалось читать пятикратную молитву перед зеркалом (его при этом переворачивали лицом к стене, как и в случае смерти в доме). Вряд ли сейчас найдется человек, который верит, что в зеркале видит не свое отражение, а душу: но примета, будто разбитое зеркало сулит близкую смерть, сохранилась. Если незамужняя девушка или неженатый парень увидят во сне разбитое зеркало, счита –

лось, что это разбилось их счастье и теперь случится какая-нибудь беда (смерть одного из них или долгая разлука, или один разлюбит другого). Но та же девушка или парень, увидев во сне чистое зеркало, твердо верили, что теперь его ожидает удачный брак, свадьба, исполнение желаний /Ср. Андреев, 1923. с. 20-21/. Пустой "тануp" или даже тануp с огнем означает несчастье, смерть, но если во сне видишь в тануре хлеб, - эта хорошая примета, встретишь хорошего человека.

Разбитое яйцо, сломанные детские игрушки, пустая люлька означали у всех гиссарских таджиков скорую смерть малолетних детей в семье; но если яйцо целое, а детские вещи не повреждены, это свидетельствовало о скором прибавлении в семействе /Ср. Андреев, 1923, с. 14-18/.

Выпадение зуба, отрезание волос или их распускание, расчесывание и мытье (во сне) - к смерти членов семьи (к. Симиганч, Белайдуз); если же волосы во сне заплетаются - это хорошо, означает дорогу и гостя, приезд близкого человека /Ср. Андреев, 1923, с. 14-19/.

Увидеть или надевать во сне "кауш" (старинную обувь) тоже было верным признаком скорого наступления смерти (кауши ассоциировали здесь с могилой). В Ромите и Карагаге видеть себя, своих близких или просто чужих людей во сне одетыми в черные, синие, темно-красные и короткие платья считалось к смерти, и наоборот, одетыми в длинные, белые и широкие одеяния - к счастью, даже к свадьбе (если это молодые люди). Темное и короткое платье означало саван, то есть "одежду того света". Увидевший во сне себя или родных в таком наряде человек должен был в тот же день, никому не говоря, подарить что-нибудь из своего костюма бедному односельчанину в качестве искупительной жертвы - "садака радди бало". Вообще, увидевший нехороший сон человек должен был на рассвете, никому не говоря ни слова, взять горсть зерна или же хлебные крошки, иногда-головку репчатого лука и рассказать свой сон, затем бросить их на крышу дома, чтобы их склевали птицы, проговорив: "Хобама бар пароканда кун, ба некй гардон" - "Пусть рассыпется мой сон, отврати несчастье к счастью" (к. Белайдуз). Только после этой процедуры человек успокаивался,

надеясь, что птицы унесут несчастье из его дома. Иногда вместо этого просто давали подаяние нищему (три, пять или семь монет). Существовали и другие способы "освободиться" от недоброго предзнаменования во сне. С этой целью надо было встать на рассвете, умыться и рассказать самому себе увиденный дурной сон или перед зеркалом (считалось, что оно очищает "черноту", предотвращает несчастья, просветляет душу), или перед текущей водой у речки (верили также, что вода "унесет" всю "черноту" и неприятности).

Поскольку народные представления о вещих снах — предвестниках смерти в таджикской этнографии пока что изучены недостаточно, подробное сравнение с аналогичным материалом у других народов, очевидно, преждевременно. Все же следует отметить, что, во-первых, у таджиков по всей Гиссарской долине удалось выявить довольно единообразные толкования этих снов и связанных с ними образов; во-вторых, данные М.С.Андреева (1923), особенно касающиеся самаркандских, бухарских и канибадамских таджиков, и некоторые наши сведения о зирабадских ирани (Бухара) по большей части тоже совпадают с описанным выше гиссарским материалом о снах, предвещающих смерть. Дальнейшее изучение этого раздела народного традиционного мировоззрения среднеазиатских народов представляется весьма перспективным, но цель нашей книги уже определена, и она вынуждает нас перейти непосредственно к описанию похоронных обрядов гиссарских таджиков.

x x

x

К мусульманским, как правило, относят так называемые обычаи и правила предсмертных действий, которые по существу единообразны у всех народов Средней Азии. Больные или старые люди, почувствовав приближение смерти или увидев "плохой" сон, обычно начинали готовиться к смерти. Если человек болен и немощен, он прежде всего вызывал близкого друга или родственника и просил помощи для совершения своего очищения. Человеку, готовящемуся к смерти, обычно стригут ногти, у мужчин бреют волосы и подстригают

усы, это общемусульманское обыкновение. Бороду брить нельзя, так как считается, что на каждой ее волосинке будто бы пребывает ангел. Также удаляют волосы подмышками и ниже живота (у женщин волосы выдергивают). Если при жизни человека волосы нижней части живота отрастают выше зерна пшеницы или длиннее ногтя, то, по шариату, при скоропостижной смерти такого человека над трупом не полагалось даже читать заупокойную молитву. Если почему-либо при жизни больного перед смертью не сумели его подготовить (очистить волосы на теле, подстричь ногти), то все это проделывают уже самые близкие родственники сразу после смерти, перед обмыванием покойника.

У постели больного было принято громко читать суры Корана: время от времени нужно было особым образом поить агонизирующего человека специальной водой, наконец, в последние часы жизни человека полагалось просить у него прощения. Сразу после наступления смерти человеку закрывали глаза, подвязывали подбородок, накрывали лицо куском марли, выпрямляли руки и ноги, обращали лицо в сторону киблы, то есть придавали телу определенную ("мусульманскую") позу (кстати, у других мусульман, например в Египте, она была немного иной /Лейн, 1982, с. 396/. Однако по всей Средней Азии перечисленные действия были очень сходны /Катанов, 1984, с. 34; Лыкошин, 1915, с. 101; Есбергенов, 1963, с. 58; Писарчик, 1976, с. 120-122; Кармышева, 1986, с. 140/. Из них лишь чтение некоторых молитв является безусловно мусульманским актом, а остальное – скорее общечеловеческие, практические и нравственные этические установления. Часто сами такие ритуальные и утилитарные действия в традиционном быту сопровождались или "объяснялись" поверьями, притчами или народными рассказами, которые для всех изучающих народное мировоззрение не менее интересны, чем даже сами обычаи и обряды. В них тоже за мусульманской оболочкой нередко угадывается более древний, архаичный пласт народных верований и представлений. Например, вот как описывают таджики смерть самого пророка Мухаммеда, поведение которого всегда являлось образцом для верующих. Когда в конце жизни он тяжело заболел и у него началась агония,

кто-то постучал в дверь их дома. Дочь пророка Фатима не открывала, говоря, что отец тяжело болен – " отам бадҳолатай, ба Шумо иҷозат нест". Через некоторое время стук повторился опять, и на этот раз она не отворила дверь. На третий раз отец все же велел открыть дверь, объясняя дочери, что это пришел тот, кто навсегда разлучает человека с близкими – ангел смерти. Фатима распахнула дверь, и Мухаммед тут же отдал душу – "ҷон ба ҳақ супорид". В этом рассказе действуют персонажи, безусловно, мусульманские, однако сам мотив, связывающий понятия "дверь","вход-выход жилища" с переходом из жизни в смерть, – весьма архаичный и широко распространенный в древности у многих народов.

Среди так называемых "предсмертных" мусульманских обрядов есть и такие, целью которых было облегчение состояния агонизирующего человека. В некоторых местах Гиссарской долины известным "средством" подобного рода было ломание над головой больного веретена – "дук" и вбивание рядом с ним кола (чтобы "ему было легче отдать душу" – "ҷон додан осон шавад: Варзоб-Калъа, к.Чиртак, к. Аскари Сурх, к. Эркин, г. Каратаг). То же обыкновение известно в Самарканде, причем исследователи склонны связывать его с доисламскими, индоевропейского круга верованиями /Писарчик, 1976, с. 179, 191/. В случае мучительной смерти близкие для облегчения страдания умирающего иногда устраивали "садақа" – "жертву": например, отдавали какому-нибудь соседу-бедняку одежду умирающего или дарили ему кусок земли или фруктовое дерево, а затем резали корову и устраивали всеобщее угощение– "худой"[6]. Считалось, что если тяжелобольной человек никак не умирает, то значит духи предков чем-то недовольны и следует устроить им ("арвоҳам") угощение – "рози кардани арвоҳ". Для этого каратагцы, например, делали "момо"-оши": три специально приглашенные повитухи ("момо") на сурфе[7] резали козу или барана и кровью

[6] Аналогичное обыкновение – "вахм" зафиксировано автором и у таджиков Верхнего Зеравшана (к. Пасруд Айнинского района и к. Тах с/с Фан. Полевые дневники автора за 1961г.).

[7] Сурфа – кусок выделенной кожи, на которой в семье просеивали муку и разделывали тесто.

животного мазали тело больного; затем они зажигали три свечи – "нукца" и обводили ими трижды вокруг его головы. После этого момо пекли три тонкие ритуальные лепешки в масле ("юпка", или "тунук"). Для угощения самих момо (трех или пяти) готовили ритуальную похлебку "аталя" с мясом. На протяжении всего обряда мулла читал молитву для обиженных арвоҳов – "момо-ояту фотиҳа".

Другой аналогичный по смыслу обычай – "хомталош". Если по мнению родственников причиной смертельной болезни было недовольство "арвоҳов" (душ умерших предков), то для облегчения выхода души больного (или, напротив, для его выздоровления), считалось необходимым "пролить кровь" животного – белого барана, козы, теленка или белой курицы. В одних местах жертву резали на кладбище (у могилы покойника, который, как считали, "повредил" больному) (к. Подахана в Сариассия); в к. Кипчак, Қалъа и Белайдуз в г. Гиссаре, у таджиков-хупари и малянди в к. Эркин, а также в Симиганче жертву резали около дома (но не в нем); наконец, каратагцы и таджики-малянди иногда подводили животное к изголовью больного и трижды обводили около его головы, а затем тут же резали. После этого сырое мясо кусками раздавали соседям и родственникам (горцы Сариасия, каратагцы, таджики к. Симиганч, Нилькоч, Кипчак) или только сиротам, вдовам, беднякам, а для остальных это мясо считалось "ҳаром" – "ритуально нечистое" (к. Белайдуз, Қалъа в г.Гиссаре). Животное резали в надежде на то, что его душа "джон" либо заменит душу больного человека и последний выздоровеет, либо обе души пойдут на тот свет" вместе. Сходный по смыслу похоронный обряд, включающий в себя мотив заклания белого барашка у постели умирающего и мотив кручения нити, зафиксирован у таджиков долины Хуф /Андреев, 1953, с. 196/. Сходные материалы рассматривал у хорезмских узбеков Г.П.Снесарев, связывая их с домусульманскими представлениями/Снесарев, 1969, с. 115-116, 315/; известны они и туркменам /Васильева, 1969, с. 319/, и каракалпакам /Есбергенов, 1963, с. 38/. Но подробнее других верования средне азиатских племен 1 тыс. до н.э., связанные с древнеиранским божеством Фарн, часто представавшем в образе барана, и пережитки этих верований в традиционном быту таджиков рассмотрел в специальной книге Б.А.Литвинский /Литвинский, 1963, с. 95-108/.

Были у гиссарских таджиков и другие способы облегчения агонии. Если мучился мужчина, то причиной могла быть неуплата им "маҳра", и тогда родственники просили жену больного простить ему "маҳр": "Маҳрута бъбахш ки ҷонуш баҳузур буроя" – "Прости свой махр, чтобы ему легче было умирать". Жена должна была громко, во всеуслышание сказать слова прощения (к. Каратаг, Шахринау, Гиссар, к. Яфхати (близ Орджоникидзеабада) при затянувшейся агонии под язык умирающего клали бусину сердолика – "ақиқ", который, по местным поверьям имел свойство облегчать его мучения.

По обычаю у постели больного должны были сидеть только двое близких и следить за каждым его движением. При этом строго запрещалось громко плакать или разговаривать, якобы шум и крик мешают душе умирающего покинуть тело, она будто бы "стесняется" (Симиганч), и поэтому агония может затянуться. Мучительная, тяжелая и долгая агония называлась по-разному: "ҷонсарак" (Гиссарский район), "сакароти мавт" (Тошбулак, Ҷиргинак), "сакароти ҷон" (г. Гиссар, к. Яфрак), "ҳолати мавт" (Симиганч), "назми ҷон" (к. Чептура).

При агонии человек испытывает предсмертную жажду, поэтому его необходимо напоить: близкие должны капать воду с ваты умирающему в рот (такая вода называется "печаль-ной" – "оби ҳасрат") /Ср. Писарчик, 1976, с. 120-121; Троицкая, 1971, с. 236/. В Гиссарской долине умирающему часто также давали выпить сладкий чай – "оби набот", сок тыквы, яблока или винограда, или воду с зернами, кориандра, что считалось очень богоугодным делом – "савоб". По старинным представлениям, если во время агонии не напоить человека, то к нему явится дьявол с красной чашкой, полной воды, "дар косаи қирмизӣ", и будет уговаривать променять свою веру на эту чашку воды. Шайтан же может агонизирующего человека напоить своей мочей, из-за чего на том свете умирающий уже никогда не сможет попить воды из райского хауза – "оби кавсар" /Ср. аналогичное в Куллобе и в Ягнобе /Рахимов, 1953, с. 110; Андреев, 1970, с. 123/. В к. Чиртак при капании воды в рот ("оби сакароти чон") умираю-

шему одновременно развязывали все узлы на одежде, расстегивали ворот рубахи, расплетали у женщин волосы (аналогичное – при родах) для того, чтобы душа не запуталась и без затруднений вышла наружу: "чон гирех нашавад, роҳи нафас ҳуй шавад".

Несмотря на широкое распространение по всей Средней Азии описанных обычаев и верований, связанных с периодом агонии и самим моментом смерти, небольшие их отличия у разных групп гиссарских таджиков все же удалось заметить. Иногда они касались лишь терминологии; так, прощение обид и прощание умирающего с родственниками в одних местах называлось "пеҳел", "пиҳил" (Файзабад, Тошбулак), в других – "розигй пурсидан" (Каратаг, Шахринау). Разным могло быть и само отношение гиссарцев к состоянию агонии: например, в Тошбулаке, Каратаге, Чиртаке человек, умерший довольно быстро, безболезненно, легко, считался безгрешным, "райским"; наоборот, в Симиганче и Файзабаде полагали, что больной, который агонизировал долго и мучительно, якобы созерцал в это время все свои земные грехи и таким образом "отстрадал" их уже здесь, на земле, в последние дни и часы своей жизни, и поэтому, по местным представлениям, умирал уже безгрешным.

Важно отметить, что при начинающейся агонии все имеющиеся в доме съестные продукты выносили, так как в случае смерти человека они уже становились ритуально нечистыми и их нельзя было использовать. Общесреднеазиатским было также и представление о том, что помещение, где лежал умирающий, подвергается опасности, так как в момент смерти оно якобы незримо будет забрызгано или заполнено кровью покойного, поэтому из дома заранее выносили посуду и продукты и затем в течение первых трех дней не готовили в нем пищу /Андреев, 1953, с. 196; Раҳимов, 1953, с. 124; Писарчик, 1976, с. 156; Баялиева, 1972, с. 66; Кармышева, 1986, с. 140, 172/. Происхождение аналогичных установлений у хорезмских узбеков Г.П.Снесарев связывал с представлением о сакральной нечистоте трупа в зороастрийской традиции /Снесарев, 1969, с. 138–140/.

В связи с последним предположением (которое мы полностью поддерживаем), быть может, все же стоит подробнее ос-

тановиться на представлениях гиссарских таджиков о смерти глубоких стариков, беременных женщин, новорожденных младенцев, незамужних или неженатых молодых людей, ибо обращает внимание неоднозначность отношения к смерти людей разных возрастных групп. Шариатные предписания, естественно, не учитывают всего реального разнообразия ситуаций, а народные традиционные "объяснения" многих обрядов отнюдь не вытекают из исламских установлений, те и другие просто сосуществуют рядом, даже несмотря на их некоторую противоречивость. Рассмотрим, например, обычай оставления покойника в доме на ночь.

Одно из самых известных предписаний ислама – обычай хоронить человека непременно в день смерти, до заката солнца /Керимов, 1978, с. 51/. Его строго придерживаются и поныне, но все же бывают случаи, когда по тем или иным причинам похороны вынуждены отложить до следующего дня, и тогда шариат предписывает не оставлять покойного одного в помещении, где всю ночь следует читать над ним молитвы и жечь светильник /Керимов, 1978, с. 49/. Однако, несмотря на разрешение шариата, к оставлению умершего в доме на ночь в народе относились настороженно, по возможности избегая этого. Например, таджики-шотрути прямо считали, что это может повлечь за собой еще одну смерть – и, на всякий случай, устраивали жертвенное угощение – "худой". При вынужденном оставлении покойника в доме на ночь у таджиков по всей Гиссарской долине предпринимали ряд охранительных магических мер. Оставшегося на ночь покойника – "шавмонда" в некоторых местах вечером обмывать было не принято, поскольку верили, что сразу после обмывания, то есть ночью, явятся ангелы-допрашиватели и будут допрашивать покойного, мучая его до самого утра (кишлаки Чуянгарон, Загхона; таджики-хупарй в Сариасия, таджики-кулоби в к. Белайдуз-Гиссаре). Параллельно с этим в большинстве гиссарских кишлаков Файзабада (Элок, Қалъаи Дашт, Сурхдара), Горного Ханака (Тошбулак, Чиргинак), Ромита (Сорво, Яфрак, Пчеф, Симиганч, Шоразм), а также в Шахринау, Туда, Каратаге, Чиртаке, Калъаи-Гиссар, Белайдуз-Гиссар, у таджиков-шотрутй и маляндй в Сариасия, в к. Подахана оставленного на ночь мертвеца называли "гостем –

"меҳмон", "меҳмон кардани мурда". Его обмывали и сразу после смерти, то есть вечером, и утром, непосредственно перед погребением.

Вода для первого обмывания называлось "ови маҳрам" - "сокровенная вода". После этого омовения саван на покойного не надевали, а заворачивали его в "чодар" или чаще надевали обычную одежду. В к. Чиртак на оставляемого на ночь покойника - "шавмонда" после обмывания обязательно надевали шаровары, так как, по местным поверьям, около покойного почью мог появиться шайтан и вступить с ним в интимную связь, после чего тело якобы вновь становится нечистым. Сходное представление бытовало также у таджиков-маляндй, в к. Тошбулак, Абду, Каратаг, Шахринау, Туда, Кипчак (Гиссар).

В к. Тошбулак многие считали, что необмытого покойника, оставленного в доме на ночь, загрязняет шайтан - "майитаро шайтон макруҳ мекунад". Поэтому рядом с оставшимся мертвецом клали пахучие травы, например, базилик (райҳон), а в настоящее время нередко просто опрыскивают духами. В к. Шоразм на тело покойного или рядом с ним клали тот же базилик, мяту и сыпали семена кориандра. В Оби-Гарме на живот покойнику в таких случаях клали комок земли - "кулух" как охраняющее средство и заодно якобы предотвращающее опухание тела умершего. В ромитских кишлаках Яфрак, Чуянгарон, Симиганч, а также в Шахринау, Чептуре, в к. Белайдуз также клали кусочки земли покойнику на пупок, а в к. Лифигар - рядом с трупом. В к. Подахана клали пять кусков земли: по одному у ног, у рук и у головы. У таджиков-шотрутй Сариасия (как и у соседних арабов Регара) на покойника ночью клали кусок дерна - "чим", иногда прибавляя соль (Чуянгарон, Туда), книгу "Хафтяк" и металлический нож (к. Белайдуз).

После первого (вечернего) омовения покойного обычно родня сидела всю ночь над его телом, строго охраняя умершего от опасностей: прихода ангелов-допрашивателей или шайтана (кк. Симиганч, Яфрак, Сорбо, Чилля-мазар близ Ордженикилзеасада, Каратаг, Чиртак, Белайдуз). В к. Чиртак рассказывали, что после омовения и одевания тело покойного

клали на сундук - "соз кардан" и над ним читали Коран, разговаривали о хороших качествах умершего и следили, чтобы в помещение не влетела муха (точнее - шайтан в виде мухи), так как ее моча могла попасть в рот покойному, отчего он вновь становился ритуально нечистым. В других местах - напротив - "чтобы не мучить покойника", оставляли его в комнате ночью одного, а сами сидели в соседнем помещении (кк. Пчеф, Шоразм, Чиргинак, Тошбулак, Подахана), всю ночь напролет рассказывая о хороших качествах и поступках покойного и попеременно читая соответствующую молитву (Ханака, к. Тошбулак, к. Чиргинак).

Во всех этих действиях, как и в последующих обрядах обмывания покойного, его оплакивания, выноса из дома и т.д. (см. ниже), наблюдается уважительно-опасливое отношение к умершему как к действительно сакрально-нечистому существу и желание, соблюдая все необходимые почести и предосторожности, поскорее закончить контакты с ним, похоронив его.

Но вот другой обряд. Он демонстрирует прямо противоположное отношение гиссарских таджиков к покойнику - обряд "сохранения благодати руки умершего", повсеместно зафиксированный в Гиссарской долине. Этот обычай, правда, касался уважаемых стариков, глав семейств или пожилых женщин, хозяек дома - "кадони хона". В некоторых местах Гиссарской долины еще во время агонии - "ракти чон додан" подносили к умирающему блюдо с пшеницей или мукой и клали на нее его руку, оставляя на поверхности отпечаток; затем это зерно или муку частично раздавали по небольшой горсточке самым близким родственникам, а остальное вместе с куском соли засыпали в мешочек и хранили в закромах - "кулии орд" (Чанварсуз) или в амбаре (Симиганч, Нилькон, Моинкач). Другой способ сохранения благодати - потирали ладонь умирающего главы семьи несколькими монетами ("чтобы в семье осталось его богатство и добрые качества души, благоденствие дома" - "давлати мондй"). Затем эти монеты хранили в сундучке, клали в люльку младенцу и т.п. (кк. Нилькон, Варзобкалъа, Пъруз и др.). Если

умирала женщина-хозяйка, то ей в руку на время вкладывали ее украшения – серьги, бусы, кольца, а затем убирали и хранили их как талисман, оберег (Файзабад, Белай дуз, Туда) или, наоборот, раздаривали " на память" родственницам (Ширинбулак, Калачнав). Отдельные предметы женской одежды или просто один метр материи от савана тоже подносили умирающей и после того, как она до них дотрагивалась, их прятали в сундук (к. Такоб в Варзобе). Кое-где кроме монет, украшений и одежды ладонь умирающей женщины слегка истирали куском соли или закваской для теста – "хамиртуруш", которую затем хранили в сурфе (Файзабад, Такоб, Варзоб, Калаинав, Каратаг, Чиптура).

В некоторых селениях Ромита (к. Сорво, Яфрак, Тавиши Боло, Чуянгарон, Шоразм, Симиганч) благодать руки "снимали" уже после смерти человека: обычно для этого использовали блюдо муки или пшеницы, а в Симиганче – положив его руку на мешок с пшеницей для весеннего сева "гандуми баҳори" (которую весной раздавали всем крестьянам для посева с надеждой на богатый урожай). Аналогичный обряд устраивали (тоже после смерти человека) также в Каратегине и Кулябе /Рахимов, 1953, с. 116; Писарчик, 1976, с. 131-132, 184/. Все это делалось для того, чтобы оставить в доме благодать, которой обладал старый хозяин, – "файзу баракат" ("благодать и изобилие"), "файзи мурда" ("благодать умершего"), " файзи калон" ("благодать старшего") (Варзоб, Чиргинак), "баракати дасти пир" ("благодать руки главы семьи"), "баракати хунадориш" ("благодать домашнего обихода") (Нилькон, Файзабад, Такоб, Тошбулак, Калаинав), "қути мурда" ("благодать покойного") (к. Туда, Каратаг, Аскари Сурх, Симиганч и др.). Оставшаяся в доме благодать обеспечивала обилие, процветание всех членов семьи, достижение ими преклонного возраста и высоких моральных качеств умершего.

Воплощенные в этом обряде представления народа исторически, по-видимому, связаны с доисламскими верованиями, причем, вряд ли зороастрийского толка. Б.А.Литвинский, упомянув этот обряд (правда, еще не зная, что он широко бытовал по всей Гиссарской долине), попытался истолковать его вместе с другими пережитками в контексте

древнеиранских верований, связанных с "фарном" – божеством мира, благоденствия и благодати /Литвинский, 1968, с. 105-106/. Наши новые данные полностью подтверждают выдвинутое ученым предположение.

Обряд "снятия" благодати руки умершего пока что известен только на юге Таджикистана: в Кулябе и Каратегине (после смерти) и в Гиссарской долине (в двух вариантах: до и после смерти уважаемого человека). У ферганских таджиков иной по форме, но типологически сходный по смыслу обряд сохранения "благодати дома" в виде специально выплавленного свинцового предмета – "қут" в доме умершего зафиксирован М.С.Андреевым /Андреев, 1928/. В основе обеих разновидностей обряда лежит широко известное всем таджикам представление о смерти очень пожилого человека, прожившего долгую и благочестивую жизнь, как о его празднике – "туяш". Считалось, что умерший глубокий старик подобен младенцу, поэтому он безгрешен – "тифл мурд" и без допроса ангелов попадет прямо в рай – "бегунок ва ҷаннатӣ будас". Все предметы, связанные с его похоронами, тоже считались благословенными – "табаррук", и поэтому каждый участник похорон стремился принести домой принадлежавший покойному кусочек материи – "йиртиш" (по обычаю специально раздававшийся всем присутствовавшим родственникам усопшего). Иногда одежду, ткани или покрывало, накидывавшиеся поверх похоронных носилок, брали буквально нарасхват. В некоторых местах, например в к. Чиргинак (Ханака) или в к. Пъгузе (Варзоб), при выносе умершего 90-100-летнего старика (или такой же пожилой женщины), прожившего благополучную и счастливую жизнь, на пороге дома, у двери расстилали кусок ткани – "пояндоз" (так же делали на свадьбе, при выходе из дома невесты). После прохода процессии люди бросались к этой ткани и разбирали ее нарасхват – "талошак", "тала-тала", стремясь схватить хотя бы небольшой кусочек. По местным представлениям, эти кусочки материи обладали благодатью покойного, поэтому дома их тщательно хранили, а когда их собиралось достаточно, изготавливали из них либо амулетики для больных детей, либо из нескольких кусков ткани – "қуроқ" шили детские лоскутные халатики или покрывало для люльки, либо просто прикрепляли к колыбели ребенка

и т.п. Считалось, что это обеспечивало детям долголетие и благоденствие умершего. Подобные верования известны были и другим группам таджиков и оседлых узбеков, казахов в Каратегине и Дарвазе, в Фергане и Хорезме /Рапопорт, 1971, с. 32-37; Писарчик, 1976, с. 127, 188; Кармышева, 1986, с. 165-166; Диваев, 1896, с. 3 и др./. Кроме кусочков материи, люди стремились схватить и монетку, если при выносе тела тобут обсыпали деньгами - "тангаполй" (как, например, у таджиков-шотрутй) / см. также Ершов и др., 1954, с. 191-192; Шаниязов, 1964, с. 164; Снесарев, 1969, с. 126; Есбергенов, 1963, с. 186 и др./.

Эти обыкновения - раздавать на похоронах (или на поминках) всем присутствующим кусочки материи - "йир-тиш" или обычай разрывать на части одежду, покрывало с похоронных носилок глубокого старика - известны не только всем таджикам, но также и оседлым узбекам, каракалпакам, казахам, уйгурам и другим народам /Диваев, 1896, с. 3; Снесарев, 1969; с. 125-126; Есбергенов, 1963, с. 86; Кармышева, 1986, с. 165-166/. Исследователи склонны сопоставлять эти обычаи с обрядами и представлениями глубокой древности /Рапопорт, 1971, с. 32-37; Кармышева, 1986, с. 165 и др./.

Отношение к смерти малолетних детей, младенцев у гиссарских таджиков, как и у других среднеазиатских народов, было двойственным. По шариату это событие не считалось слишком печальным, так как души умерших безвинными детей на том свете якобы попадали в рай, а после смерти родителей как бы поддерживали их души - "дастгири охират", помогали им тоже попасть в рай, были там их заступниками - "шафоатбахш". Родителям запрещалось оплакивать умерших детей, даже часто ходить на их могилы. Но в жизни эти запреты часто нарушались, особенно женщинами. Вообще смерть несовершеннолетних детей - "ноболиг", как и смерть доживших до глубокой старости людей, расценивается одинаково - как богоугодная: после нее остается на земле благодать живым родственникам, а на том свете - "поддержка" родителям (к. Белайдуз, к. Туда).

Если похороны и поминки по умершим малолетним детям справляют почти так же, как и по взрослым покойникам (лишь с небольшими изменениями) - их тоже обмывают, облачают в саван, читают джанозу, погребают на кладбище и пр., то мертворожденных ("норасида", "хомак") на кладбище не хоронили и джанозу над ними не читали. Их захоранивали обычно в саду, под деревом или у стены дома, мечети, иногда под порогом дома (в Ромите, в к. Сорво, Яфрак, Тавиши Боло, в Ханака, в к. Тошбулак, к. Кипчок, у каратагцев близ Турсун-заде). Детей, родившихся живыми, но вскоре умерших - "кудакои ноболиг", хоронили отдельно, например, у мазара или на кладбище шахидов.

Положение женщин в исламе, как известно, было довольно бесправно, но если она умирала во время родов, то ее причисляли к очень уважаемой категории лиц - к "шахидам", "безвинно умершим за веру". Умершие роженицы, согласно мусульманским представлениям, сразу же попадали в рай, под покровительство Биби Фатимы. По-другому, отрицательно, оценивали смерть беременной женщины: как "не выполнившей свой долг". Но самым тяжелым было положение бесплодных и бездетных женщин, поэтому они были готовы к любым способам борьбы и преодоления болезней и детской смерти. Среди этих народных способов едва ли не первое место занимало "лечение" с помощью умершего. Например, бездетные женщины добывали нитку о савана покойного, наматывали ее на мизинец, а затем бросали в котел с водой для омовения умершего (считая, что все болезни, несчастья уйдут вместе с этой водой); в других случаях - просили немного воды, приготовленной для обмывания покойника, и умывались ею (Тошбулак, Дубеда, Файзабад) или окатывали больного ребенка, предварительно положив его на ту же доску для обмывания покойника (Чиргинак, Такоб, Шахринау, Каракамар и др.). Иногда мать просила у обмывальщика рукавицу, которой уже совершили омовение, и дома сжигала ее, крутя над головой больного ребенка (Ромит). Некоторые бездетные женщины старались пробежать перед похоронной процессией или пролезть под тобутом.

Такого рода действия считались небезопасными, так как любой покойник (за исключением указанных выше случаев) по народным таджикским представлениям обладал "бременем", "чернотой", которая угрожала живым людям болезнью или смертью. Особенно тщательно от умерших изолировали беременных женщин и детей, младенцев. Но не – смотря на всю опасность по отношению к покойнику и ко всем его атрибутам (савану, воде для омовения, тобуту), наконец, к кладбищу и могилам, по местным верованиям (особенно распространенным среди женщин), в определен – ных случаях "помощь" можно было получить только от них. Например, в некоторых кишлаках Ромита для выздоровле – ния ребенка от болезни – "чиллаги" нужно было сжечь над его головой ветку или палочку, принесенную с могилы – "чуви мурда". В Варзобе (к. Зимчурд, Такоб) мать с больным ребенком и двумя старушками ходила на могилу ша – хида и, обойдя ее трижды, должна была лизнуть землю могилы, а затем, не оборачиваясь, идти домой. В к. Ромит мать с ребенком и пожилой женщиной шли на кладбище со специально приготовленной мучной похлебкой – "атола" и лепешками – "кулча". Там женщины обходили сорок могил и на каждую клали лепешку, выливали ложку "атола", клали ребенка и отходили от него на семь шагов; затем возвращались и переходили на следующую могилу; и так делали сорок раз. Аналогичные способы "лечения" отмечены в Каратегине, Кулябе, на Памире, а также у узбеков Хорезма /Андреев, 1953, с. 175; Писарчик, 1976, с. 137; Рахимов, 1953, с. 116-117; полевые материалы автора 1963 г. по Памиру; Снесарев, 1969, с. 125/.

Итак, приведенные материалы свидетельствуют, на наш взгляд, о двойственном отношении гиссарских таджиков к покойникам: как к опасным для всего живого существам и в то же время обладающим благодатью, способствующим жизни и процветанию. Во всех последующих разделах книги , описывающих дальнейшие этапы похоронно-поминального цикла, эти две тенденции в отношении живых к мертвому телу тоже прослеживаются и даже тесно переплетаются.

Обмывание покойного . Это ритуальное действие, непременное для мусульман, безусловно восходит к древнейшим представлениям человечества о "нечистоте" мертвого тела. Но с течением времени в исламе были выработаны свои, определенные и строгие, предписания относительно этого обряда, к которым, видимо, добавлялись и местные обыкновения. По шариату, покойного необходимо было обмыть трижды – водой с камфарой, с кедровым порошком и просто водой /Керимов, 1978, с. 49/. В Средней Азии, у таджиков, обмывали простой водой (иногда с добавлением пахучих трав), но соблюдая при этом множество строгих правил (в чем и где греть воду, сколько человек должно участвовать в обмывании, в каком порядке оно происходит, чем поливают, куда стекает вода, чем вытирают тело; существовал целый комплекс запретов, связанный с местом обмывания, с самими обмывальщиками).

По общемусульманским понятиям, труп до омовения является нечистым – "бенамоз", поэтому необходимо было полное его омовение – "ғусл кардан". В народе считали , что Ангел Азроил вынимает душу человека из-под языка , перерезая там жилу – "мака мезананд", и в этот момент кровь человека якобы поднимается вверх до сорока газов, и труп становится сакрально нечистым. Таджики исследуемого района считали, что осквернение тело умершего полностью очищает только земля могилы – "хоки гӯр", но предварительно все же требуется омовение водой. Впрочем, если человек внезапно умирал вдали от дома, в местах, где поблизости не было воды, то тело его нужно было трижды обсыпать или помазать землей – "таямун кардан", одновременно читая молитву "ғусл", и затем его уже можно было хоронить (к. Загхана).

По шариату, специальных профессиональных обмываль – щиков трупов быть не должно, однако у многих мусульманских народов этот институт все же существовал (видимо , возникнув первоначально не в мусульманской среде) /Керимов, 1978, с. 54; Лейн, 1982, с. 396/. В Средней Азии зафиксированы оба варианта: были и профессиональные обмывальщики трупов – "мурдашӯ" (в Бухаре, Самарканде ,

Фергане, Кашкадарье, Хорезме, частично – в Гиссарской долине); но преобладало, видимо, обыкновение, когда покойного обмывали родственники (не близкие) /Лыкошин, 1915, с. 107; Андреев, 1953, с. 187-188; Рахимов, 1953, с. 115; Есбергенов, 1963, с. 80; Шаниязов,1964, с. 114; Снесарев, 1969, с. 139, 150; Писарчик,1976, с. 127, 187; Толеубаев, 1978, с. 116; Кармышева, 1986, с. 142 и др./. У гиссарских таджиков омовение тела покойного чаще совершали не профессиональные обмывальщики, а близкие родственники. Обычно покойного обмывали четыре человека: один грел воду, другой поливал, третий переворачивал, а четвертый мыл; их всех называли "мурдашӯйҳо" (Файзабад), или "покшу" (Чиртак). Обмывальщик пользовался тремя рукавицами-мешочками ("халтаи мурда"), сшитыми из той же ткани, что саван и полотенца. Он надевал их на обе руки, так как прикасаться к телу голыми руками было запрещено. Тело покойного обмывали полностью, но совершали "ғусл" в обратном порядке, чем при омовении живого человека. Раньше для обмывания покойника грели воду в большом глиняном кувшине – "кузе сафолин", или "афтоба" (к. Гумбулак), что считалось богоугодным – "савоб". После обряда использованный глиняный кувшин нельзя было оставлять пустым: его наполняли водой и бросали в нее соломину пшеницы – "хаси гандум". Это делалось для того, чтобы умерший на том свете не мучился от жажды, поскольку воду раньше него мог выпить шайтан, но, увидев соломину, он воду не трогал и убегал. (?).

Постепенно глину вытеснил металл, и воду для похоронных обрядов стали греть в котле, бросив в него предварительно три кусочка ваты или заткнув вату в "ушки" котла (вата – знак белизны, поэтому она противоположна "черноте" смерти, как бы знаменует собой светлое будущее).Очаг для этого котла сооружался специальный, временный– "дег – донча", из глины, принесенной из чистого места вне дома; греть воду на очаге "оштон",на котором готовят пищу,запрещалось(Ромит,Сариасия, Кипчак и др.).

Обычно у гиссарских таджиков принято было обмывать покойного в доме или (летом) на террасе, реже – во дворе. Если дом был старинного типа, то в углу комнаты – "кунҷи хона" копали небольшую яму и над ней ставили доску – "тахтаи мурдашӯй". В Каратаге, Нильконе, Симиганче, Ярфаке вместо доски часто использовали снятую правую половину двери дома; в к. Рунич и Шотруд покойника обмывали над циновкой, которую позже клали на его могилу. Место в доме (или на террасе), где обмывали покойного, называли обычно "ляхат" ("лаҳад") и отгораживали его большим полотнищем "чодар". Это место считалось в доме священным "муқаддас" (к. Сорво, Ярфак, Тошбулак, Чиргинак, Шотруд, Малянд). При обмывании умершего (несовершеннолетнего) ребенка углубления в полу не копали, ғусл не читали, вместо этого приносили со двора из чистого места – "ҷои нумозӣ" немного земли и на нее клали доски для обмывания; потом эту землю выносили в то же место, откуда взяли.

На месте, где обмывали покойника, на "ляхате", до сорока дней после похорон зажигали две или три свечи – "нукча" (Ярфак). Иногда до года на этом месте горел светильник – "чироғ", свет которого якобы освещал путь умершего на том свете – "пешгоҳи у дуньёша рушан мекунад". Позже в доме на месте, где обмывали покойника, сеяли немного льна и ячменя – "савз шава" ("пусть зеленеет") для того, чтобы больше не повторялась здесь смерть, печаль и слезы. Если вырастал лен, то считали, что умершему на том свете светло, а если вырастал ячмень, то он будто бы "читал молитву по умершему" –"зикри оллоҳ мегуя". На "ляхат" не клали горьких и острых продуктов: лук, красный и черный перец, соль, верили в то, что дух покойного убежит от запаха подобных продуктов, будет недоволен и тогда пошлет семье несчастье и болезнь (Тошбулак, Файзабад). Иногда на "ляхат" ставили сундук с постельными принадлежностями "тахту курпаҳоя тал мезанан" – или медный кувшин с водой, две свечи и зеркало (Каратаг, Қалъа), или клали пять комков земли, сеяли зерна пшеницы и ячменя (Подахана). Место в доме, где лежало тело покойника до обмывания, тоже нельзя было оставлять пустым: туда часто помещали чистый камень-"санги нумозӣ", принесенный из реки. В кк. Тошбулак и Чиргинак Гиссарского района этот камень после похорон клали в яму на то место лахат, где обмывали покойника, забрасывали его чистой землей и сверху штукатурили глиной с саманом – "андова мекунан". Говорили, будто этот камень "благославляет умершего" – "зикри оллоҳ мегӯяд". В Ромите вместо камня стелили здесь молитвенный коврик "ҷойнамоз", ко-

торый после поминок третьего дня отдавали в мечеть: считалось, что благодать от молитв, прочитанных на этом коврике, получит дух умершего, и он будет радоваться – "арвоҳ шод мешава". В Чиртаке на место, где обмывали покойника, втыкали 40 новых иголок, остававшихся на весь "чилла". В к. Абду (каратагцы) на лахат клали пять, семь камешков – "зикр мегӯянд".

Во время обмывания самым близким в последний раз разрешалось попращаться с умершим, чтобы успокоить, "охладить" душу– "дилаш хунук мешава"; родственники, поднимая "чодар", подходили поближе к покойнику, говорили ему последние слова. При этом тело умершего было прикрыто куском белой ткани "сирпуш". Однако видеть лицо жены после смерти мужу не полагалось, так как после ее смерти он считался уже чужим – "номаҳрам".

При обмывании кто–либо из пожилых знающих мужчин, стоя за занавесью "чодар", громко читал молитвы, называемые "нияти ғусли майит". Обмывальщик тоже должен был знать молитву, отгонявшую змею "мори курайш", которая будто бы придет в могилу покойного и будет мучить его. Процесс обмывания покойника (любого пола) сопровождался специальной молитвой на "нияти ғусл", обычно на арабском языке, но иногда ее читали и по–таджикски (кк. Тошбулак, Чиргинак, Ҳафтахта, Сорво, Нилькон и др.).

Саван и связанные с ним поверья. Широко известен мусульманский запрет хоронить умершего в одежде, после обмывания его следует закутать в белый саван, состоящий из трех частей–полотнищ /Керимов, 1978, с. 49/. В реальной практике таджиков и других народов среднеазиатского региона это установление хотя и исполнялось всегда (многие пожилые люди заранее готовили себе материал для савана, что также поощрял шариат /Керимов, 1978, с. 49/), но все же небольшие отклонения известны. Прежде всего женский саван, как правило, состоял не из трех, а из пяти–семи слоев и отличался многими специфическими деталями (см. например, Писарчик, 1976, с. 134–136; Бабаева, Бахтоваршоева, 1979, с. 127–132; Кармышева, 1986, с. 144–145 и др.). Обычно саван шили из кустарной хлопчатобумажной ткани "карбос", которую раньше ткали для себя

и своих близких сами, что считалось особенно богоугодным делом. Но в целом ряде случаев мусульман все же хоронили без савана (например, некоторых "шаҳидов", молодых юношей и др.). К тому же, в прошлом бедняки, часто не имевшие средств на покупку карбоса, тоже вынуждены были вместо него использовать различные "заменители" – светлую, тоже хлопчатобумажную полосатую ткань "қаламӣ", или старое шерстяное полотнище "чодар" (или "буғҷома") (кк. Кавгрез, Файзабад). По шариату это разрешалось и для бедняков считалось вполне достаточным– "кафани кифоя". В кк. Тошбулак и Амоншахи еще до недавнего времени часто хоронили, заворачивая умершего в чистый шерстяной палас – "шолчаи нумозӣ", а сверху покрывали циновкой.

Человек не вечен, поэтому каждый мусульманин должен был помнить о смерти ежедневно, особенно, отправляясь в далекое путешествие. В этом случае он должен был иметь при себе самые необходимые вещи: средства на приобретение материи на саван, либо мужчины на всякий случай заранее специально надевали чистое нижнее светлое белье, новый запасной халат, подпоясывались длинным кушаком или платком, на голову повязывали большую чалму примерно из 6м ткани (Файзабад, Сариасия и др.). Кроме того, обязательно надо было прихватить с собой ножницы– "дукор" (для стрижки усов), а в карман положить комок земли "қурум", в знак своего мусульманства. Все это могло понадобиться в случае внезапной смерти вдали от родины; светлые одежды могли заменить собой саван, если негде было купить материал, а земля укажет чужеземцам, что перед ними мусульманин, которого следует похоронить соответствующим образом. Но если все же несмотря на эти предосторожности смерть настигала человека на чужбине, а савана не было, его позволительно было после обмывания хоронить, завернув лишь в "ҷойнамоз" – молитвенный коврик из мечети, либо даже предварительно трижды опустив в текущую воду реки– "се бор ғелонида". Такие действия тоже почитались возможной заменой савану– "иҷ ҳам равост" (Чиргинак).

В ряде селений Гиссарской долины (Қалъа–Варзоб, Кипчак, Ромит, Каратаг) для умершего бедняка или какого–ли–

бо заезжего чужеземца делали саван из плетеного камыша или травы "ришқа" /қамиш", а мелкие отверстия в нем замазывали глиной с саманом /ср. Рахимов, 1953; Писарчик, 1976, с. 134/. В к. Кипчак (Ромит) считали, что раньше, во времена пророка Мухаммеда, материю для савана вообще не употребляли, а заворачивали покойников только в циновки "бўрьё". После смерти тело пророка тоже якобы было завернуто в тростниковый саван, а сверху обмазано глиной, смешанной с мелкой соломой ("бо каҳ ё ришқа андова мекарданд"). К тому же, по преданию каратагских таджиков, вся семья Мухаммада-Пайғамбара в свое время занималась плетением циновок (поэтому его называли "Бўйробоф" – "плетельщик циновок" (к. Турсунзаде с/с Каратаг). С тех пор циновки считались обладающими благодатью и положительными качествами. Например, она могла "оттягивать" боль и жажду в случае сильней – шей, но безответной любви, если неудачливый влюбленный ляжет на циновку, побрызгав на нее водой. Поэтому же таджики Регара говорили: "Сутуми хонат аз зарам бошад, бўйроро канда накун" – "Даже если у тебя дома столб из золота, не выбрасывай из дома циновку".

Каждый человек в преклонном возрасте готовил все для своих похорон, кроме савана: его шили в день смерти. Бедным людям в к. Элок (Н.Каратегин) разрешалось делать саван всего из двух "слоев" (т.е. из двух элементов рубашки– "кърта" и полотнища "чодар"), хотя "полный" саван для мужчины, как уже упоминалось, должен был состоять из трех частей – "се қабат" (рубаха и два "чодара") /Ср. Писарчик, 1976, с. 134; Троицкая, 1971 , с. 238 и др./. По поводу савана в народе бытует поговорка: "Аз дуньё се ғилоф либос мебарӣ" – "Не требуй много, в случае смерти возьмешь с собой только три веши из одежды".

Умершим старикам очень преклонного возраста и всеми уважаемыми, а также недавно женившимся молодым мужчинам в дополнение к полному савану повязывали еще и чалму "салла", свободный конец которой ("фаш") оставляли свисающим справа, а не слева, как у живых. Эта чалма считалась "четвертым саваном". Чалму пожилых людей после похорон раздавали всем присутствующим, как священную – "табаррук", или "тўморча" – по кусочкам; чалму молодых покойников отдавали могильщикам (к. Сурхадара, Дубеда). Умерших несовершеннолетних мальчиков заворачивали только в два полотнища.

Для женского савана нередко использовали до 20м белой материи (Файзабад). Он состоял из пяти частей – "панҷ қабат": "рубахи", двух полотнищ, покрывающих нижнюю часть тела, повязки на грудь, куска материи, накидывающегося на голову, и большого полотнища, в который заворачивали в конце все тело целиком.

"Рубаху" для савана делали обычно длинной, до пяток; она была без рукавов– "курте беостин" и не сшитая по бокам. Эта рубаха была похожа на рубаху новорожденного – "ранги куртаи сагак": у нее делали вертикальный разрез ворота– "пешчокак" (который обязательно разрывали только руками), но у покойницы он приходился на спину– "чокро дар тахтапушт мепўшанд", якобы для того, чтобы грудь ее была закрыта. Такая рубаха в Файзабаде, Ромите (к. Кипчак), г. Каратаге называлась "куртаи охират", в Чиртаке– "такпўш". /Ср. Писарчик, 1976, с. 135; Андреев, 1970 , с. 133/. Под рубаху умершей женщине надевали неширокую повязку на грудь– "синабанд".

Нижнюю часть тела покрывали двумя чодарами, а между ног прокладывали небольшую тряпицу белого цвета, которая называлась в кк. Чиргинак, Тошбулак, "аспак", "сирпуш", в Варзобе – "латтаи бенамозӣ", в Файзабаде – "аспак", в Чиртаке – "таҳоратлатта".

В женский саван обязательно входил и головной убор . На голову умершей накидывали кусок белой материи, называвшийся по-разному: в Варзобе – "лачак", в к. Элок – "кулута", в Ромите – "лачак" или "кулоҳи манчардор", в Тошбулаке – "сарбандаки суф" или "калпушаки думчадор" (с ватой, подоткнутой под повязку), в Каратаге – "кулоҳи манчар" (который якобы раньше ткали из шерсти), в Чиртаке – "калапуши думчадор" или "токипўшак". По материалам Н.Бабаевой, в Файзабаде покойнице надевали сшитую шапочку "кулута" /Баба –

ева, 1979, с. 129/. Но чаще головной убор умершей все же состоял просто из куска белой материи, свернутого треугольником. Распущенные волосы умершей нужно было тщательно обернуть концами этого платка. В с/с Каратаг, например, волосы покойной заворачивали в такой платок и клали спереди на грудь, а сверху лицо и волосы накрывали другим куском ткани; все вместе это называлось "кулоҳи манҷар". В Чиртаке "калапуши думчадор" делали из двух прямоугольных кусков ткани для савана, сшивая их посреди головы, но не до конца, а так, чтобы в эти несоединенные концы завернуть предварительно разделенные надвое волосы покойной и положить их на груди.

Лицо умершего покрывали куском материи, который в к. Элок (Н. Каратегин) и в Гиссарском районе назывался "маъҷар" (Ср. на Верхнем Зеравшане /Троицкая, 1971, с. 238/). В Ромите брали полметра ткани от савана и покрывали им лицо умершей до груди; в середине этой лицевой занавески делали разрез, чтобы был виден нос и рот. Все это называлось "чашмбанд", или "лачак". Волосы умершей предварительно делили на две ровные половины и каждую из них обматывали концом "лачака", а затем клали на груди. Весь этот головной убор назывался "кулоҳи манчардор".

Поверх основного большого полотнища чодара тело покойной обвязывали неширокими кусками той же белой материи – на груди "синабанд", на уровне бедер – "миёнбанд" (иногда только был "синабанд"). При укладывании в могилу эти куски материи развязывали, но оставляли там же.

Шили саван обычно три или пять женщин. Раньше желательно было, чтобы ткань для савана была выткана самой покойной или кем-то из ее родственников. Как и в остальных местах Таджикистана, при шитье савана ткань разрывали руками, а не разрезали ножницами. Шили обычно тремя новыми иглами; в к. Чиртак использовали для шитья савана сапожные иглы "тевана". Раньше многие заказывали людям, совершавшим хадж в Мекку, привезти золотые иглы для шитья савана, они считались самыми богоугодными. Впрочем, любые иглы, употреблявшиеся для шитья савана, потом оказывались, по мнению таджичек, очень действенным средством избавления от головной боли (для лечения такую иголку следовало приколоть к головному убору на темени).

Нитки для шитья брали только из самого савана и никогда не делали на них узлов; нитку без узелка использовали и в обряде бракосочетания, чтобы недоброжелатели жениха или невесты не "завязали" (т.е. лишили) их силы в предстоящей супружеской жизни и при деторождении. Вдевая нитку в иголку для шитья савана, нельзя было мочить нитку слюной, так как от этого саван якобы становился нечистым – "кафан макруҳ мешавад". Иногда в кишлаках Ҳафтахта, Чиргинак, Тошбулак в саване намеренно делали несколько дыр складным ножичком "чавқу", а потом иголкой зашивали их. Оставшиеся после шитья нитки клали покойному в саван.

Вопреки представлению о полной "безынвентарности" мусульманских могил, среднеазиатский этнографический материал свидетельствует о многочисленных исключениях из этого правила. Так, в складки савана часто клали много дополнительных предметов: камешки, кусочки глины "кулух", иногда – длинную тростниковую палку, еще чаще – семена кориандра, чабреца, базилика, веточки райхона, а также цветы лепестки роз /Вирский, 1879, с. 147; Катанов, 1894, с. 28; Андреев, Половцев, 1911, с. 17-18; Лыкошин, 1915, с. 106; Есбергенов, 1963, с. 81; Писарчик, 1976, с. 134-135; Кармышева, 1986, с. 145 и др./.

В Файзабаде для приятного запаха в саван подсыпали немного сушеного кориандра, а также листья зеленого чая – "ду ғуре чой". В к. Элоке с этой же целью кладут базилик – "райҳон хушбӯй шавад". В Гиссаре (кк. Алмасы и Шамбары) в саван заворачивали чечевицу и цветы сафлора – "гули маҳсар". В к. Чиртак – "сиёҳидона" и "гули райҳон" – базилик; если человек, особенно молодой, умирал весной при появлении первых цветов, то ему за уши подтыкали ирис – "гули сияҳгуш" или подснежник – "тъғорашиканак" и в таком виде облачали в саван; общее название всех этих цветов было "гули охират"; их клали покойнику, как нам объяснили, для создания приятного аромата, и это считалось "богоугодным" делом "савобият дорад" /Ср. Кармышева, 1986, с. 145/.

Нередко в саван покойного вкладывали также мешочек с выпавшими зубами этого человека, и с его остриженными ногтями. Как известно, у многих народов мира / Фрезер, 1928, с. 75/, в том числе и у среднеазиатских мусульман,

строго запрещалось как при жизни, так и после смерти разбрасывать или бросать в огонь остриженные ногти и волосы, так как это якобы могло вызвать болезнь человека. Для таджиков Гиссарской долины тоже был характерен этот запрет, нарушение его считалось большим грехом – "уболи уболай". Выпадавшие волосы собирали в специальный мешочек и закапывали под плодовым деревом. Оторванные от живого организма волосы, обрезки ногтей, выпавшие зубы считались мертвыми, поэтому их необходимо было обмыть, завернуть в чистую вату, имитирующую саван– "кафан", приложить к этому пучок палочек из циновки, что считается подобием погребальных носилок – "ранги тобут" и закопать под порогом двери– "погадарӣ". В прежние времена к этому добавляли еще зерна чечевицы– "наск". Это символическое "захоронение" было желательно потому, что мусульмане верили: в день страшного суда– "қиёмат" из глубин земли появится обвешанный разноцветными колокольчиками "осел антихриста" – " хари даҷҷол", который, играя на музыкальном инструменте "карнае" или "сурнае", своими фокусами увлечет за собой мусульман и превратит их в неверных – "кофур". В этот день у того, кто закапывал ногти и семена под порогом двери, чечевица прорастает очень красивыми цветами, и хозяин, увлеченный этой красотой, будет занят, не выйдет на улицу, не подпадет под чары "хари даҷҷол" и таким образом избежит ада (кк. Тошбулак, Чиргинак, Файзабад). В других местах (Каратаг, к. Янгиарык) в такой же мешочек принято было собирать свои зубы, постепенно выпадавшие у человека в течение его жизни до 63 лет (до "возраста пророка"). После смерти эти зубы родственники трижды обмывали и зашивали ему в саван.

С саваном и покойником у гиссарских таджиков было связано множество суеверий, вот одно из них: считалось, что нередко покойник (до захоронения или после него) "тянул" за собой других родственников или соседей, то есть в кишлаке одна смерть следовала за другой. В таких случаях таджики утверждали, что либо покойник "требует себе друга" – "ҳамроҳ мехоҳад" (например, при оставлении умершего на ночь в доме), либо он „потянул в рот саван".

В первом случае достаточно было для предотвращения опасности в доме у соседей зарезать барана или козла, приговаривая: "Вот тебе друг, бери и успокойся" (считалось, что теперь душа умершего будет иметь себе пару и успокоится). В случае "жевания савана" – "кафан мехоид" действия односельчан были более жесткими. Приходили на могилу "подозреваемого" покойника, разрывали ее и кетменем или топориком разбивали ему челюсть, зубы или череп; если у покойного одна нога лежала поверх другой, их распрямляли, а между ними вбивали кол и поливали его водой. Если все это не помогало, в следующий раз опять разрывали могилу "вредоносного" покойника и повторяли манипуляции. Известен случай, когда труп недавно умершей молодой женщины, "тянувшей" за собой людей, перевернули вниз лицом и забили ей кол в спину (к. Искич). Если и во второй раз предпринятые магические действия не имели положительных последствий, тогда меры еще более ужесточались: на третий раз вырытый труп или бросали в воду (таджики-маляндӣ, Сариасия), или отделяли кости от тела и останки хоронили, а кости сжигали (к. Янгиарык), либо отрезали у "провинившегося" кусочек уха или большой палец на ноге, уносили домой, там жарили, а потом приносили обратно и бросали в могилу, после этого считалось, что "корень смерти" уничтожен (кк. Чиргинак, Калъа-Гиссар). Хотя по шариату вскрытие могил в отдельных случаях в принципе разрешалось, но, разумеется, не для "наказания" умершего /Керимов, 1978, с. 53; Лыкошин, 1900, с. 56/. Подобные представления о "поедании савана" и традиционные "расправы" с вредоносными покойниками типичны не только для гиссарских таджиков, они отмечены и в Каратегине, Дарвазе, в Вахане, среди бухарских ирани и в других местах Таджикистана, где также было принято разбивать им череп лопатой, класть в рот камни или выбрасывать в воду /Андреев, Половцев, 1911, с. 18; Писарчик, 1976, с. 136; полевые материалы автора/. Впрочем, в некоторых наиболее "набожных" кишлаках Гиссарской долины – в Ромите (кк. Хушон, Сорво, Яфрак, Вускеф, Симиганч) – вскрытие могил и жестокая расправа с "вредящими" покойниками осуждалась.

Оплакивание. Ритуальное оплакивание умершего – один из самых распространенных элементов похоронно-поминального цикла обрядов у всех народов мира с глубокой древности до наших дней. Причина столь долгого сохранения его прежде всего лежит в соответствии самой церемонии естественному чувству горя и скорби, охватывающему родных и близких покойного. Но уже в глубокой древности оплакивание умершего и другие традиционные проявления горя – разрывание одежды, расплетание женщинами кос, чернение зубов порошком "тишқоли" и лица сажей, имели еще и глубокий магический смысл, обеспечивавший вместе с другими обрядами цикла правильное "переустройство" жизни семьи и всей родовой группы, авлода: удачный "переход" умершего в мир мертвых и обеспечение оставшихся в живых родственников благорасположением предков. По существу, подобные ритуальные действия являются "общемусульманским" отступлением от шариата. Историки ислама утверждают, будто сам Мухаммед считал ритуальный плач по умершим языческим обычаем /Гольдциэр, 1938, с. 151/. Но с течением времени, несмотря на противодействие ислама, оплакивание покойников не только не исчезло, но даже прочно вошло в состав похоронно-поминальной обрядности многих мусульманских народов, в том числе и всех среднеазиатских /Мец, 1966, с. 308-309; Лыкошин, 1916, с. 55; Писарчик, 1976, с. 123, 179-181 и др./. Конкретные формы ритуала оплакивания у предков таджиков, по-видимому, сложились в глубокой древности, позднее они, видимо, развивались, видоизменялись, включали "чужие" заимствования и пр. Подробности этого процесса у таджиков, к сожалению, пока неизвестны доподлинно, но к концу XIX – началу XX вв. у них повсеместно сохранилось обыкновение оплакивать своих умерших и на похоронах, и в дни поминовения.

Обрядовым действиям рассматриваемого этапа похорон соответствовал целый фольклорный жанр – траурные рубаи, марсия, байты, қитъа (см. образцы в "Приложении"). Сопоставление ритуально-магических действий и обыкновений во время традиционного оплакивания с соответствующими фольклорными материалами может помочь выяснению магического

значения этого фрагмента похорон: но цель настоящего раздела работы иная: выявление своеобразия обряда оплакивания у таджиков Гиссарской долины.

Специальный сравнительный анализ форм оплакивания у разных локальных групп таджиков пока не проводился, но из публикаций ясно, что на юге Таджикистана (у таджиков Каратегина, Дарваза, в Припамирье) оплакивали покойного преимущественно женщины, ближайшие родственницы: в знак траура они расплетали косы, мазали лицо сажей, царапали его, разрывали свою одежду, иногда отрезали пряди волос и пр. /Писарчик, 1976, с. 123/. Все эти действия сопровождались довольно громкими стенаниями и причитаниями. Мужчины тоже иногда принимали участие в оплакивании, но делали это обычно тише и сдержаннее /Писарчик, 1976, с. 124, 180; Қодиров, 1963, с. 81/.

На севере Таджикистана, в Самарканде и Бухаре, а также среди таджиков и некоторых групп оседлых узбеков Ферганы и Ташкента, похоронные и поминальные оплакивания часто имели форму коллективного суфийского женского радения –"джахра" или "зикра" /подробнее см.: Троицкая, 1928,с.233-234;Наливкины,1886,с.233-234;Кармышева, 1886с.146/. В таких случаях женщины вставали в круг и, читая траурные стихи (иногда под аккомпанемент музыкальных инструментов),делали простейшие ритмические движения корпусом или руками /Таджикова,1973/,одновременно причитая и выкрикивая слова сожаления и горя.В таких случаях подобные женские радения на похоронах или поминках были обязательны, а когда обходились без них – пока не вполне ясно: эта часть похоронного обряда северных таджиков до сих пор удовлетворительно не изучена. Но для нашей темы важно, что коллективные женские оплакивания – радения ("джаҳр", "самаъ", "зикр", "садр") были довольно широко распространены среди равнинных и горных таджиков северных районов Таджикистана. Участвовали в оплакивании и мужчины, правда, чаще отдельно от женщин (и дома, и по дороге на кладбище) /Писарчик, 1976, с. 124, 180; Хамиджанова, 1985, с. 54-57/.

Изучение с музыковедческой точки зрения этого явления показало, что трем наиболее распространенным терминам – "джаҳр", "самаъ" и "садр" соответствуют разные варианты по существу единого музыкального жанра /Таджикова, 1973, с. 100/, включающего обычно и словесные (прозаические или поэтические) тексты. Анализ терминов, текстов и музыкальных особенностей "садра" привел автора к выводу о возможности соотнесения этого музыкального фольклорного жанра с особым некогда существовавшим обрядом, в котором ведущую роль играл некий персонаж, возможно, именовавшийся "садром" /Таджикова, 1973, с.97-98/. Ближайшей аналогией подобным радениям – с музыкой, пением и элементами танца – являются суфийские "зикры", но З.Таджикова справедливо предполагает более древнее их происхождение. В подтверждение ею приводится мнение Е.М.Пещеревой, которая видела в Ташкенте подобный "садр", переходивший непосредственно в детскую игру "оголок" (то есть между ними сохранилась какая-то внутренняя связь). Упомянутая игра связывается исследователями с древним, доисламским ритуалом жертвоприношений /Таджикова, 1973, с. 97; Пещерева, 1957, с. 92-93; Антонова, Чвырь, 1983, с. 25-26/. Не случайно и в мусульманстве "джаҳр", "зикр" часто был связан именно с праздником жертвоприношения – "Иди қурбон".

Обычно плачи и причитания в доме умершего у гиссарских таджиков исполняли с момента смерти человека: громкие вопли и рыдания почти безостановочно сопровождали подготовку тела покойного к выносу из дома. В целом период оплакивания продолжался до окончания "чилла" ("сорокадневия") – обряд возобновляли рано утром, на восходе солнца, и вечером, на закате. В этой связи и по сей день среди гиссарцев бытует проклятие: "Нолата кунум, дар нолат бишинум!" – "Да поплакать бы мне по тебе, посидеть бы во время причитаний по тебе!"

Пока женщины плакали и причитали, умершего (обычно уже раздетого и накрытого одеялом) клали посреди комнаты на снятую дверь (к. Яфрак) или на два сдвинутых "сандали", крытые курпачами, с подушкой, вывернутой наи-

знанку (кк. Туда, Тошбулак, Симиганч); иногда для этой же цели ставили посреди комнаты два сундука (кк. Чуянгарон, Эркин); в некоторых местах предпочитали класть труп прямо на земляной пол, на тонкую подстилку (Шоразм, Симиганч, Гулистан – таджики- "хупарӣ"-"хуфарӣ"). При этом лицо покойного почти везде закрывали белой лицевой занавеской "руқилак, которую каждый приходивший прощаться приподнимал, в последний раз смотрел на покойного и произносил: "До встречи на Страшном суде, передайте наши наказы родным" – "Дидоро ба Қиёмат арзи моро ба хешон расонед!". Так прощались с покойным по всей Гиссарской долине.

Для выяснения характерных черт обряда оплакивания у таджиков Гиссарской долины необходимо рассмотреть два вопроса – кто традиционно оплакивал умершего и чем различаются "обычные" и "своеобразные" варианты оплакивания. Рассмотрим сначала так называемое "обычное" оплакивание.

Рыдания близких родственниц только что умершего человека обычно служили для остальных родных и соседей (мужчин и женщин) знаком, по которому народ начинал собираться в доме покойного – "сиёҳихона" ("черный дом"), "мурдахона" ("дом умершего"), "аламхона" ("дом траурный"), "ғамхона" ("дом печали") и т.п. В организации похорон особенно велика была роль семейно-родственной группы – "авлода", "қавма", "кукда", "уруға", "зота" и т.п. У ворот дома покойного обычно стояли и принимали приходивших гостей самые близкие родственники-мужчины. Приходящие говорили слова утешения, обнимали друг друга, плакали и начинали причитать. Гости обычно приносили с собою подарки – "хайдаи мурда" (или "ачноси мурда" в Шахринау)- небольшие отрезы ткани (то есть "подарок умершему). Иногда вместо материи приносили деньги, а близкие родственники даже дарили скот (Файзабад, Элок, Калъаи Нав, Шахринау, Туда, Чиртак, Белайдуз, Бобосурхан, Наврузбулак и др.). Мужчины оставались с мужчинами, пришедшие женщины присоединялись к родственницам, которые еще до обмывания тела, сразу же после наступления смерти выходили

на двор, и, встав вокруг пустых похоронных носилок – "тобут", начинали оплакивание. В разных частях Гиссарской долины бытовали разные термины для обозначения оплакивания: "овозандоэй" (в Чиртаке и Регаре), "гӯяндагй" (в Каратаге, Гиссаре), "ҳофизй" (в Оби Гарме, Қалаи-наве), "навҳагар" (у таджиков-горцев Сариасия), "нола" (в Варзобе, Файзабаде, Ромите и пр.); "гардангирй" (в Регаре , Гиссаре, Каратаге).

В кругах, близких официальному исламу, все бурные проявления горя резко осуждали, так как считалось, что плачущие будто бы не соглашались с богом, как бы воевали с ним ("бо худо ҷанг мекунад"), кроме того, слезы их на "том свете" якобы превращались в грязь, в которой умерший поскользнется и не сможет перейти в рай через мост, и будет из-за этого вечно мучиться – "мурда маҷ – рӯҳ мешавад". По шариату, считали старики Омита и Файзабада, при смерти человека нельзя кричать, плакать, бить себя, рвать платье, даже просто слишком сильно печалиться – все это считалось грехом (уболи уболай"). Эти строгие мусульманские предписания в действительности соблюдались очень редко, лишь в отдельных кишлаках, в семьях сейидов или шейхов (например, в Элоке, Шоразме, Нильконе, Зогхане). Простой народ обычно оплакивал своих покойников, исключение составляли лишь глубокие старики (85-90 лет и более). Сходное отношение зафиксировано и у остальных локальных групп таджиков, и у других народов Средней Азии /Писарчик, 1976, с. 180, 182; Кармышева, 1986, с. 166 и др./.

Сила оплакивания обычно зависела прежде всего от возраста покойного: если это был молодой человек, то в народе считалось, что выражать горе должно бурно и громко. Если же умирал пожилой человек (60-70 лет), то оплакивание обычно протекало довольно тихо – собравшиеся родственницы не распускали волос, не царапали и не мазали сажей лицо, не рвали на себе одежды, старались даже особенно не повышать голос (кк. Чуянгарон, Яфрак , Ромит, Элок, Калаи Нав, Нилькон, Кипчак и др.). Иногда запрещалось оплакивать покойного лишь в определенные

часы суток: например, на рассвете ("саҳари рӯз") и к вечеру ("намози шом"), объясняя это тем, что якобы духи предков именно в эти часы посещают "свои" дома и, услышав в нем плач, не смогут войти в него, от слез там будет слишком грязно – "арвоҳ дар азоб мемонад" (кк. Бобосурхон, Зогхана).

Но в одном районе Гиссарской долины почти всегда преобладало громкое оплакивание – в долине реки Каратаг и среди горцев- "хупарй" /"хуфарй"/. Другой особенностью местного обряда было участие в нем специальных профессиональных плакальщиц, исполнявших траурные рубаи и песни, которым после каждого куплета все присутствовавшие женщины подпевали протяжным: "ҳу ... уу ... у " . Во время этого громкого оплакивания женщин (которое происходило иногда во дворе, иногда в доме, вокруг умершего), в комнату заходили мужчины (по пять-шесть человек, через каждые десять-пятнадцать минут), они тоже громко причитали, обходя вокруг тела, затем прощались с покойным и выходили. Громкий плач и причитания мужчин на похоронах отмечены также и в других кишлаках Гиссарской долины – в Бобосурхане, в Симиганче, в п. Гиссар, в г. Шахринау, в к. Зогхана (Сариасия). Причем громкое мужское оплакивание сопровождало покойника не только до выноса его из дома, но и на кладбище, а в некоторых случаях даже и по дороге на кладбище, когда мужчины шли , опираясь на специальные посохи и причитая / Писарчик , 1976, с. 124, 180-181; Кармышева, 1986. с. 146 / . Таким образом, громкое оплакивание покойника и женщинами, и мужчинами в Гиссарской долине более всего характерно было для таджиков Каратага и некоторых других населенных пунктов (Бобосурхан, Шахринау). Ближайшие соответствия этому обычаю можно найти у северных, равнинных групп таджиков – в Шахристане и Ура-Тюбе, в Фергане, Самарканде, Бухаре, в Ягнобе, а также у таджиков Кашка-Дарьи /Писарчик, 1976, с. 180, 181; Наливкины, 1886, с. 233-234; Қодиров, 1963, с. 91; Андреев, 1970, с. 130-141/.

Еще одно обыкновение тоже сближает каратагцев (и горожан, и сельчан-горцев) с их северными соседями: наличие института профессиональных плакальщиц и их обязательное участие в похоронах; во всех других частях Гиссарской долины покойников у таджиков оплакивали, как правило, родственницы. Впрочем, в некоторых местах (у таджиков-горцев Шотруда, у населения квартала Белайдуз в п. Гиссар, в к. Хушон в Ромите, а также в Оби Гарме (Нижний Каратегин) в старину как будто тоже были свои профессиональные плакальщицы ("гӯянда", "қушовоза, "ҳофиз"), которые на похоронах и поминках богатых, знатных мулл или шейхов исполняли причитания, плачи, траурные песни, в то время, как роль родственников умершего ограничивалась лишь стоянием (или сидением) вокруг тела. Иногда плакальщица начинала петь рубаи, а все присутствовавшие подпевали ей в конце каждого куплета; такое "парное" исполнение (солистки и хора) называлось "қуша-қуша". Основной исполнительницей могла быть не только приглашенная профессиональная плакальщица, но и просто знакомая, подруга, соседка (как, например, в к. Қалъаи Нав была знаменита одна женщина, к сожалению, похоронившая подряд несколько своих детей; при их оплакивании выяснилось, что у нее хороший, звонкий и в то же время приятный голос, и она так "складно и красиво причитала, что сердце камня и дерева могли от него растаять" – "Ҳамика хушру ҳофизӣ мекард, ки дили сангу чув ов мешуд"; после этого соседи часто приглашали ее на оплакивание). Таких полупрофессиональных плакальщиц здесь называли "зани хушовоз", "саровоз", "сарнақшхон".

Аналогичные известия об исполнении обряда оплакивания преимущественно родственниками, но иногда все же с приглашением профессиональных или полупрофессиональных плакальщиц сообщает М.Раҳимов о таджиках соседнего Куляба и А.К.Писарчик о населении Каратегина и Дарваза /Раҳимов, 1953, с. 112; Писарчик, 1976, с. 125/. На севере Таджикистана в похоронном обряде, напротив, преобладало обыкновение приглашать специальных плакальщиц (хотя часто оплакивали и родственники) / Ершов, и др., 1954, с. 191; Раҳимов, 1953, с. 114; Писарчик, 1976,

с. 180 и др./. Поэтому приглашение на похороны некоторыми состоятельными семьями в городах и кишлаках Гиссарской долины известных профессиональных плакальщиц-"бибиотун" (обычно из того же Каратага, Гиссара или даже из Бухары, Самарканда) следует считать скорее престижным знаком, нежели частью местной народной традиции. Но как бы то ни было, в целом для похоронно-поминального обряда гиссарских таджиков конца XIX – начала XXвв. характерным было сочетание абсолютно преобладавшего оплакивания родственниками умершего, сочетавшегося в ряде случаев с привлечением профессиональных плакальщиц.

Еще одной яркой чертой обряда оплакивания у гиссарских таджиков были так называемые "траурные танцы", бытовавшие, правда, не везде и исполнявшиеся не на всяких похоронах. Эти танцы – "садр", "самаъ", "судур" были зафиксированы в Оби Гарме и Қалъаи Нав (Нижний Каратегин), в к. Яфрак (Ромит), в к. Каракамар (Кукташ), в кишлаках долины р. Ханака (в Тошбулаке, Бобосурхане, Ҳафтахта, Кипчаке, Ханака), в п. Гиссар (к. Қалъа, в Шахринау, в к. Туда, к. Чиртак, в Каратаге и в Сариасия (у таджиков-горцев Шотрутӣ, маляндӣ, хупарӣ (хуфарӣ) – то есть почти по всей Гиссарской долине. "Танцы" эти, как правило, были коллективными, когда все собравшиеся женщины вставали в круг и затем, под причитания и траурные песни одновременно ритмично раскачивались, наклонялись, то делая несколько шагов, то вновь останавливаясь. Иногда одна или две женщины-родственницы умершего выходили причитать в центр круга, двое вставали друг перед другом ("рӯ ба рӯ"), начинали наклоняться то вправо, то влево, поочередно взмахивая руками (Яфрак), а остальные в это время, держась за руки, продолжали делать несложные ритмичные движения. Этот "танец" обычно сопровождал общие или сольные причитания и исполнение нараспев траурных рубаи ("ҳофизи", "қушовози").

Лишь в некоторых местах Гиссарской долины "танцев" при оплакивании не было, здесь каждый пришедший отдельно оплакивал покойного, причитал, взяв в руки какую-нибудь часть его одежды (Ромитские и Варзобские кишл –

лаки, Нилькон, Моинкач, некоторые кишлаки Файзабада, к. Ширинбулак, Чептура, Ҳофизкишлак, Лойов). В таких слу - чаях оплакивали просто стоя вокруг "табута" во дворе или сидя вокруг мертвого тела в комнате, причем иногда близкие родственники плакали стоя, а соседи и дальние родственники - сидя (Яфрак, Минкач, Нилькон).

Четкое выявление разновидностей упомянутых "танцев", исполнявшихся на похоронах и поминках, никем до сих пор не проводилось, а между тем очевидно, что до детального анализа "танцев" (и прежде всего - хореографического) делать какие-либо заключения об их происхождении, сходстве, заимствовании, этапах развития и пр. невозможно. Но все же данные о существовании у тех или иных локальных или этнических групп среднеазиатского населения "траурных танцев" постепенно накапливаются; дополняют их и приведенные выше материалы по гиссарским таджикам. Но следует сразу отметить, что в Гиссарской долине "танцы" типа "садру самаъ" были характерны не только для таджиков, но и для их соседей, полукочевых узбеков. Если у узбеков-кальтатай (группы "тюрк") оплакивание, как правило, было довольно тихим и без "танцев" (к. Новабад в Сариасия) /Полевые материалы автора, 1982/, то у узбеков "дешти-кипчакского" происхождения оплакивание обычно длилось дольше (до трех суток) и происходило часто громче и днем, и ночью, и почти всегда с исполнением "танца" вдовой (с подпрыгиваниями, выбрасыванием рук то в одну, то в другую сторону и т.п.); были у них также и коллективные "танцы" женщин - "садр" /Кармышева, 1954, с.102-103/. Особенностью этих "танцев" нередко было участие в них не только женщин, но и мужчин. То же примерно наблюдалось и у регарских арабов /Полевые материалы автора, 1981/, и у таджиков-ферганцев, проживающих ныне в г. Душанбе (1979 г.). У арабов "танец" под звуки бубна обычно начинали женщины, затем их окружали мужчины и (в случае смерти парня-жениха или девушки) исполняли специальный танец с вилами- "панҷшоха", которыми они ритмично размахивали в разные стороны, поднимали на них кверху одежду умершего- "бозй доронда ".

Кстати, сходные обычаи зафиксированы мною и у бухарских арабов (к. Арабхона под г. Каганом), и у ирани Зирабада (Бухарская область). Участие мужчин в оплакивании и похоронных "танцах" отмечено и у таджиков Кашка-Дарьи и таджиков-ҳардурй (Южный Узбекистан) /Қодиров, 1963, с. 84-85; Эшниёзов, 1956, с. 110/, единичное аналогичное упоминание есть и относительно таджиков Гарма /Нурча - нов, 1954, с. 52/.

Небольшой обзор сведений о распространении траурных "танцев" в Таджикистане и соседних с ним областях в свое время предприняла А.К.Писарчик. /Писарчик, 1976, с. 125-126/. Оказалось, что в Каратегине, Кулябе никаких данных о "танцах" у таджиков нет, по-видимому, для Южного Таджикистана в целом этот элемент похоронного обряда не характерен (за исключением Гиссарской долины). В то же время восточнее Каратегина (в некоторых кишлаках Дарваза) и далее в Припамирье траурные "танцы" были распространены довольно широко, хотя тоже не везде /подробнее см.: Моногарова, 1983/. Здесь "танцы" исполняли и под аккомпанемент музыкальных инструментов (Язгулем, Рушан, Бартанг, Ванч). Обычно они представляли собой кружение с плачем и причитаниями матери, вдовы, сестры покойного, в прежние времена, видимо, это происходило непосредственно на его могиле, позднее - уже в доме или на дворе умершего, сразу после обмывания /Андреев, 1949, с. 4-8; Моногарова, 1983, с. 156-159/. У других групп памирских таджиков-ваханцев, шугнанцев, ишкашимцев долины Гунта и Шахдары этого танца оплакивания, как будто, не было. Аналогичное обыкновение зафиксировано и у ягнобцев /Хамиджанова, 1978, с. 179/, а также у кафиров Гиндукуша (Робертсон, 1906, с. 180-181; Моногарова, 1983, с. 163) и даже у дардов-народов индо-иранской языковой группы /Йеттмар, 1986, с. 137, 397/.

Другое направление поиска аналогий гиссарским "танцам" - север Таджикистана и Центральный Узбекистан. Этнографическая литература содержит многочисленные, но, к сожалению, недостаточно подробные данные о "погребаль-

ных танцах" у оседлого населения Ферганы, Ура-Тюбе, Самарканда, Ташкента, Южного Хорезма /Наливкины, 1886, с. 234; Лыкошин, 1915, с. 107-108; Снесарев, 1969, с. 155; Сухарева, 1966, с. 151; Раҳимов, 1953; с. 114; Писарчик, 1976, с. 180-181; Кармышева, 1986, с. 146, 173-174/. Кроме того, "танцы" под аккомпанемент бубна весьма характерны для похоронно-поминальных обрядов разных этнических групп Бухары - среднеазиатских евреев /Калонтаров, 1963, с. 627/, бухарских арабов /Сухарева, 1966, с. 151/, и ирани Зирабада полевые материалы автора, 1970-78 гг./. Таким образом, вероятнее всего, бытование у таджиков в Гиссарской долине "танцев", исполнявшихся иногда на похоронах и поминках (при отсутствии этого элемента у соседних южных таджиков) следует связывать с фактом существования сходного компонента похорон у их "северных" соседей (таджиков, узбеков, арабов, евреев, ирани). И в заключение последнее замечение: у всех перечисленных этнических групп Гиссарской долины (в том числе у таджиков) "танцы" обычно исполняли на похоронах людей, умерших очень рано, например, незамужней девушки или нежениатого юноши. У таджиков Гиссара особенности таких погребальных обрядов еще не описаны, а они представляют интерес из-за того, что именно в них сохранилось наибольшее число старинных, архаичных обрядовых элементов, скорее всего неисламских по происхождению.

Похороны молодых. Особым, неординарным случаем в жизни всегда является безвременная смерть юноши или девушки - "сияпиччамарг" ("смерть черноволосого"), которая обычно переживается близкими особенно сильно. Это обстоятельство у многих народов отмечено интересными отклонениями от "обычного", "рядового" похоронного обряда (то есть когда умерший - пожилой человек). Суть этих обрядовых отклонений часто сходна - это имитация свадебного обряда (точнее - отдельных характерных его элементов) /см., например, Кагаров, 1936; Кавтеськин, 1974; Соколов, 1977; Попов, 1981 и многие другие/.

При смерти молодого человека его мать и близкие родственницы выражали свое горе особенно бурно. В Файзабаде пожилые женщины прежде всего надевали белые платья, сверху подпоясывались платком "нумолак", часто - распускали волосы и начинали громко причитать, обращаясь к матери: "Вставай, покрепче подпоясывайся и рыдай на свадьбе своего сына, пой грустные песни". Иногда женщины начинали рвать на себе одежду, царапать лицо руками. В других местах женщины надевали на себя при оплакивании вещи покойного, но непременно наизнанку (Симиганч, Рохати, Файзабад, Чиртак).

Сразу после наступления смерти (еще до обмывания) умершую девушку наряжали в свадебный костюм ("арус кардан") - это делалось якобы для "выполнения ее желания" - "пурормон наравад". Кроме обуви (которая считалась "нечистой" - "бенамоз мекунад") на нее надевали все то же, что и на живую невесту в момент ее увоза в дом жениха: на голову тюбетейку с накинутым поверх платком, за уши вставляли цветы (подснежник) - "гули сияҳгуш", или "гули тъғорашиканак", или розы - гули садбарг" (то есть "цветы потустороннего мира" - "гули охират"). Лицо умершей обычно закрывали вышитой лицевой занавеской "руқилак". Наряжала умершую ее мать с двумя помощницами. Сверху тело покрывали свадебной занавеской "чодар", а поверх нее раскладывали все принадлежавшие невесте украшения (кк. Бағарон, Кипчах, Симиганч, Ромит и др.). В квартале Белайдуз (г. Гиссар) на умершую невесту во время оплакивания надевали чалму- "салла" (поверх головного убора "шавкулю" или "тоқипушак", которые носили обычно пожилые женщины). Под "салла" подтыкали кусочки ваты, имитировавшей седые волосы, что, по местным представлениям, весьма желательно, так как "на том свете" якобы не одобряли "черноволосых" (то есть молодых) умерших. У каратагцев (к. Аскари Сурх) на умершую невесту надевали поверх тюбетейки "салла" из цветной афганской кисеи; затем ее снимали с головы покойной и все присутствовавшие родственники поочередно надевали ее на себя (сестры, братья, жених, родственницы). Затем чалму клали на "сандали" вместе с остальным приданным девушки.

Обычно невесту (или жениха) наряжали в полный свадебный костюм, покрывали свадебной занавеской и в таком виде оплакивали, а затем вновь раздевали, обмывали, обряжали уже в саван и далее обряд похорон протекал уже как и в "обычных" случаях. Когда молодого умершего несли на кладбище, поверх его табута накидывали ту же свадебную занавеску "чодар". Всю демонстрировавшуюся одежду из приданого, все приготовленное к свадьбе – раздавали после похорон: частично родственникам на память ("ёдгорӣ"), частично отдавали обмывальщикам и могильщикам.

В Файзабаде, Тошбулаке, Сорво, Ромите и других кишлаках умершего жениха ("не достигшего своей цели"– "ҳасратӣ", "ғонамарг") обычно и хоронили в свадебном костюме – "шаҳ сохтан", "либоси шаҳона". Поверх его накрывали бекасабовым халатом, а на голову повязывали чалму с концом "фаш", свисающим спереди или справа (к. Хушон) (у живых мужчин полагается, чтобы "фащ" свисал слева) и с приколотым в знак печали желтым цветком "гули зард" (так же делали и в Каратегине "Писарчик, 1976, с. 124/). Весь наряд называли "шаҳ кардани ҷавон". Лицо, как и невесте, закрывали занавеской "ранги руқилаки арус" (Файзабад, Ромит, Сариасия и Рохити).

После облачения покойницы (или покойника) в свадебный наряд начиналось основное плакивание: мать девушки или юноши, родственницы, друзья поочередно брали в руки ее вещи (платки, тюбетейки, платья), нюхали их, прикладывали к лицу, плакали, время от времени громко вскрикивая и медленно обходя несколько раз вокруг тела. Тогда же исполняли траурные рубаи, "танцы", иногда умолкали, слушая плач матери, затем опять все хором горестно причитали.

В похоронный обряд гиссарских таджиков включали самые разнообразные причитания: например, плач сестры по умершему на чужбине брату, или – матери по погибшему сыну, матери или свекрови по молодой женщине, умершей во время родов, плач молодой вдовы и т.д. (см. "Приложения", №2 б,в,г).

Имитация свадьбы не ограничивалась лишь облачением умершей в нарядный костюм, кроме этого соответствующим образом украшали и комнату невесты – "хона рос мекардан". Важным элементом настоящей свадьбы здесь всегда была демонстрация собранного приданого. Для этого в комнате (реже – во дворе) натягивали веревку ("тори сиёҳӣ") и на ней, а также на стенках развешивали все многочисленные наряды невесты, отрезы материи, вышивки, полотенца, необходимые в хозяйстве вещи, но только при этом одежду выворачивали наизнанку, вышивки развешивали левой стороной, свадебное зеркало молодых поворачивали к стене, а все приготовленные постельные принадлежности – одеяла, простыни, подушки, лоскутные "қуроқ" – складывали на сундуке лицевой стороной вниз или к стене. В связи с этим обыкновением существует даже проклятие: "Да сложу я одеяла и подушки по тебе наоборот!" – "Ҳа илойина тахтуга чаппа бъзанум". Именно в этой обстановке и происходило оплакивание покойной. Затем ее вновь раздевали, обмывали, облачали теперь уже в саван и далее хоронили как и всех остальных умерших.

Исключительность, необычность смерти молодых людей сходным образом подчеркивалась в похоронных обрядах и у других локальных групп таджиков, а также и у них соседей-полукочевых и оседлых узбеков, арабов, ирани, евреев. Имитация свадьбы, точнее ее элементов при похоронах молодых покойников отмечена исследователями на Памире /Юсуфбекова, 1979, с. 11; Моногарова, 1959, с. 78-90/, в Дарвазе /Писарчик, 1976, с. 124/, в Ягнобе /Хамиджанова 1978, с. 178-179/, а также в Ташкенте /Рузиева, 1976, с.213-214/, и в Фергане, причем и у таджиков, и у оседлых узбеков, и у узбеков-кипчаков /Ершов, Пещерева, и др., 1954, с. 191; Кармышева, 1986, с. 167/. Сходные формы похоронного обряда молодых прослежены и у арабов Гиссарской долины (Полевые материалы автора, 1981 г.) и Бухары, а также у ирани Зирабада (Полевые материалы автора 1970-1978 гг.). Облачение покойников в свадебные одежды и демонстрация его приданого, имущества в сочетании с бурным оплакиванием и "танцами" – это можно считать общими, типологически сходными чертами обряда оплакивания у разных локальных и этнических групп Гиссарской долины, видимые расхождения обычно незначительны.

Итак, рассмотренный элемент похоронных обрядов – оплакивание – очевидно, следует считать чрезвычайно типичным для гиссарских таджиков вообще, хотя в отдельных районах Гиссарской долины удалось также зафиксировать и своеобразные его черты. Все приведенные варианты обряда оплакивания (и отдельные, наиболее яркие его детали), имеют самые разные аналогии. Много сходств удалось констатировать в обрядах соседних "южных" таджиков Куляба, Каратегина, Дарваза. Другие фрагменты традиционного гиссарского оплакивания напоминают соответствующие ритуалы и обыкновения "северных" равнинных таджиков (и культурно близких им оседлых узбеков, ирани, среднеазиатских евреев, арабов). Особое внимание привлекают и отдельные, но яркие параллели с материалами из Ягноба и Припамирья. Наконец, некоторые компоненты обряда оплакивания у гиссарских таджиков чрезвычайно похожи на обычаи и ритуалы издавна живущих с ними по соседству полукочевых и кочевых в прошлом узбеков и ("тюрков", и "дештикипчаков") Гиссарской долины. Последнее обстоятельство особенно отчетливо проявляется еще в одном варианте оплакивания покойника, весьма характерном для местных таджиков – в оплакивании молодого умершего мужчины и его коня.

x x

x

Участие коня в похоронном обряде таджиков Гиссарской долины. До недавнего времени в ряде таджикских кишлаков Гиссарской долины еще бытовал, а в некоторых только сохранился в памяти населения обычай оплакивания и похорон молодого мужчины вместе с его конем. Для проведения обряда коня покойного сначала украшали: седлали, накидывали на него одежду умершего, раскладывали по спине коня чалму хозяина. Иногда покрывали траурной накидкой. В случае смерти молодого парня-жениха на коня складывали и все приготовленные к свадьбе вещи. К ушам животного привязывали красные и белые платочки – "нумолакои сурху сёфед" (как и во время свадебного обряда при переезде невесты к жениху). Оседланного и таким образом украшенного коня привязывали затем к деревянному колу – "якка-мех" посреди двора, а родственницы покойного устраивали вокруг него коллективное оплакивание. Каждая брала в руки какую-либо вещь умершего (вышитый носовой платок тюбетейку, поясной платок) и плакала, причитая над ней. При этом женщины ходили по кругу вокруг коня умершего и в специальных траурных причитаниях оплакивали и покойного, и его коня (см. "Приложение" №1).

Этот обряд называли по-разному: "Аспа зора мондан", "Зор мондан", "Зори бастан" (в кишлаках Файзабада, Рохати, Варзоба, в к. Чартак, Хафтахта, Туда и др.) (от слова "зор" – "плач", "рыдание", "мольба"; "зор мондан" – также означает "оказываться всеми заброшенным"). Другое название – "аспа завли бандум", "завли бастан" название этого обряда "завли бастан" связано в первую очередь со значением "путы ло – шади" (талж.перс. "завлона", "золуна", "зурна") (Ромит, Чиргинак), видимо, от "завлона" – "железные обручи, оковы, надевавшиеся на преступников", "завлона бастан" – "заовывать" /Таджикско-русский словарь. М., 1954, с. 148/. В к. Бобосурхан (Ханака) и Симиганч этот же обряд называли "аспа кантар кардан" – "привязывать лошадь так, чтобы голова ее не доставала до корма", "ставить лошадь на выстойку" /Таджикско-русский словарь, М., 1954, с. 485/.

Обряд оплакивания коня вместе с покойным в разных местах Гиссарской долины, где он был зафиксирован, в деталях различался. Например, в Файзабаде, Тошбулаке, Зимчуруде (Варзоб), в Каратаге и в некоторых других местах конь или лошадь (безразлично) должны были непременно принадлежать умершему; тогда как в Ромите или в к. Эркин (Сариасия) разрешалось как бы "временно купить" коня при свидетелях у соседей или родственников, а после совершения обряда – возвратить хозяевам. Но в то же время, если умерший владел несколькими лошадьми, то в день его смерти могли нарядить и сразу двух любимых им коней (к. Ромит).

Непосредственно в оплакивании коня чаще всего участвовали женщины – родственницы покойного, но иногда (у таджиков кишлаков Арху, Симиганч, Ромит, Рохати или Сина у Денау) им помогали еще и ровесники умершего парня: иногда мать, сестра или жена умершего исполняли ритуальный "танец" – садр, как бы солируя перед хором плакальщиц.

В ряде кишлаков вместе с конем оплакивали и вдову. В к. Севистан (Рохати), когда одна семья лишилась 46-летнего мужчины, его коня нарядили, покрыли черной накидкой "ёлпуши сиёх", привязали к колу на дворе. Одновременно на

его жену надели свадебный наряд и заставили ее особым образом подпрыгивать, наклоняясь то вправо, то влево, упирая руки в бока, то протягивая их вперед и приговаривая: "вой, хонам" ("о, мой дом"). Этот "танец" называли "самаъ", вдова исполняла его между гробутом и конем. Аналогичный обряд проводили и в к. Аскари Сурх (Каратаг), Нилькон (Рохати), а в к. Чиртак вместе с конем тоже наряжали молодую вдову, но только здесь уже в траурные одежды, нередко вывернутые наизнанку, на голову ей надевали чалму мужа, на шею – футу, а окружающие оплакивали сразу троих: покойного, его коня и его вдову. В к. Сорво (Ромит) погибшего юношу – "чаван – доз" оплакивали вместе с конем и с помолвленной с ним девушкой, наряженной по этому случаю в свадебный костюм и сидевшей у его изголовья. В к. Туда, где однажды во время свадебных торжеств (в период сорокадневия) умер жених, его оплакивали вместе с наряженным, покрытым свадебной занавеской "чодари арусй" конем и невестой, одетой в костюм самого жениха и исполнявшей танец "садир". Оплакивали коня, вдову и покойника в поселке Гиссар и в Шуробн точик. В то же время в некоторых кишлаках Ромита (к. Хушон, Гускеф, Лифигар, Каракамар) наряженного коня не оплакивали, считая это тюркским обыкновением ("ин одати туркия"); здесь ограничивались лишь присутствием наряженного коня, а оплакивали только самого покойного – такое обыкновение почиталось давнишним таджикским обрядом, отличным от узбекских обычаев.

Следующий элемент похоронного обряда гиссарских таджиков, в котором нередко принимали участие оседланный и наряженный конь (или лошадь) покойного, посвященный ему, – это обряд искупления, выкупа грехов – "давра" ("таҳлил", "искотбарорй", "солпурсй", "солбарорй"), который устраивали перед выносом тела из дома на кладбище. Этот обряд по шариату назывался "фидия" ("оидия"), но несмотря на его обязательность у многих среднеазиатских народов его исполняли чисто механически, просто читая соответствующие молитвы. На юге Таджикистана обряд выкупа грехов "давра" был широко распространен, обставлен символическими

действиями и разнообразными атрибутами (см. подробное описание /Писарчик, 1976, с. 133; Раҳимова, 1953, с. 117–118; Бабаева, 1985/. Но помимо этого "обычного" варианта "давры" в Гиссарской долине в ряде кишлаков зафиксирована и другая его разновидность – с участием коня умершего. При исполнении этого варианта "давры" коня считали частью "хайрота", то есть имущества, которое семья умершего раздавала в день похорон, во-первых, всем присутствовавшим и, во-вторых, передавала мулле – "даврагару" или лицу, согласившемуся принять на себя грехи покойного ("мустаҳиқ", "нарзбардор"). При исполнении обряда, как обычно, мужчины вставали в круг, а посреди ставили деревянное блюдо с пшеницей или ячменем, поверх зерна могли еще положить отрезы ткани ("тоқивор", "йиртиш", "кола"), а рядом ставили коня. Мулла держал в одной руке уздечку коня, а в другой – чётки. Перебирая четки – "тасбеҳ", он читал молитву и передавал "мустаҳиқу" лошадь и зерно столько раз, сколько грешных лет прожил умерший.

Важной частью этого действа было определение точного возраста покойного – "солбурорй" (особенно если он был сирота или приезжий и никто не знал, сколько ему лет). Для определения возраста существовало несколько способов, сложных и не вполне понятных; например, с помощью зерен пшеницы или чистых камешков из реки, называемых "таҳлил" (Каратаг, Лифигар и Канаск в Ромите, Каракамар в Кукташе, Сариасия, Арху, то же – в Пенджикенте). Для "точного" определения возраста покойного использовали и лошадь (Каратаг, Сариасия, Махмадшои Поён в Кукташе). Таджики верили, что конь способен на это в силу своей сверхъестественной природы ("асп тухми дев" – "лошадь зародыш дэва"). Коня подводили к "мустаҳику" (человеку, берущему по договору на себя грехи умершего) и давали ему подержать уздечку, читали молитву и при этом внимательно следили за лошадью. Если при перечислении муллой названий годов 12-летнего цикла лошадь приподнимала ногу, следовательно, произнесенный в этот момент год и был годом рождения умершего.

По окончании обряда "давра" блюдо с зерном выставляли на крышу дома для птиц, либо отдавали сиротам или "мустаҳиқу". Считалось что с этим зерном из дома уходит вся "чернота", "тяжесть", "печаль" – "сиёҳию вазбини ғам мебуроя". Остальную часть хайрота - лошадь и куски материи – отдавали мулле –"даврагару". Мулла обычно все опять возвращал хозяевам и они его за это одаривали – "розй кардан": отдавали "чойнамоз", чётки, Коран покойного; "мустаҳиқу" вручали обычно деньги, немного зерна, иногда – отрез ткани.

Обряд "давра" с конем, как уже упоминалось, чаще всего исполняли на востоке Гиссарской долины – в г.Файзабаде и его окрестных кишлаках (Джанварсуз, Дубеда, Сурхдара и др.), в больших равнинных селениях (Кукташ, пос. Гагарина, в к. Туда), в Қалъа (пос. Гиссар), в некоторых кишлаках Варзоба (Зимчуруд, Камчин), в долине Ханака (к. Чиргинак) и в Ромите (в последнем этот обряд иногда называли "ҳиллаи шаръи" – "хитрость, обман, шариата"). Активное участие коня в "давре" отмечено также и у таджиков-каратагцев (к. Янгиарык, г. Каратаг, Аскари сурх) и у некоторых групп таджиков-горцев Сариасия (к. Эркин, к. Зогхана, где в обряде принимали участие даже не одна, а три-пять лошадей). Но параллельно с этим в ряде кишлаков того же Ромита (к. Вистон, Пчеф, Вускеф), в некоторых равнинных кишлаках (Ширинбулак близ Орджоникидзеабада), в большинстве селений долины р. Ханака (Ҳофизкишлок, Тошбулак, Бобосурхан, Ҳафтахта), а также в квартале Белайдуз пос. Гиссар, Шахринау, в к. Чиртак – конь в "давре" не участвовал, здесь бытовал "обычный" вариант искупительного обряда.

Во многих таджикских кишлаках Гиссарской долины участие коня в похоронно-поминальных обрядах не ограничивалось его оплакиванием и участием в "давре", довольно часто нагруженный конь входил и в состав похоронной процессии. В прошлом, особенно если человек (мужчина или женщина) умерли далеко от дома, тело покойного везли на родину на лошади, поместив на ней переметные сумки-

"хурҷин" с сеном и привязав тремя метрами белой материи от савана поверх них, поперек, носилки – "тарвоза" (ромитские кишлаки Лифигар, Ромит, Кипчок, Симиганч ; Рохати, к. Белайдуз в пос. Гиссар). Иногда похоронные носилки везли на двух лошадях, шедших друг за другом ("думибадум") (кк. Яфрак, Чуянгарон) или рядом (к. Бакарон, Элок).

Но еще чаще лошадь просто вели перед носилками с покойником (к. Мавлоно Ленинского р-на, Такоб, Янгиарык в Каратаге, кк. Джанварсуз, Дубеда в долине Ханака, Кипчок, Бобосурхон), иногда коня вел отец молодого умершего парня. В к. Чиртак, Каратаг, Зимчуруд, Усто Шамс, Чиргинак, Тошбулак лошадь вели за тобутом, доводили до клад-бища и даже обводили трижды вокруг могилы хозяина. В других местах действовали иные предписания: иногда коня доводили только до ворот кладбища (к. Ромит, к. Туда, к. Зимчуруд и др.), а иногда конь шел в процессии вообще только до места чтения молитвы "ҷаноза" (часто это происходило на пол-пути к кладбищу) (к. Чуянгарон в Ромите, к. Кипчак в Ханака, к. Моинкач в Рохати). Наконец, в Шоразме коня водили на кладбище специально, вне процессии, в день похорон вечером, чтобы трижды обвести его вокруг могилы хозяина. В к. Пчеф (Ромит) коня вели к могиле и тоже обводили вокруг нее лишь на третий день после похорон.

Таким образом, по предварительным данным, так или иначе коня водили до кладбища и на кладбище почти по всей Гиссарской долине – и на востоке (в Ромите, Варзобе, Файзабаде, Рохати, Ханака, в поселке Гиссар), и на западе долины (в Каратаге, к. Туда, в к. Чиртак).

Наконец, последний рассматриваемый элемент – различное "участие" коня в трауре и в поминках. Чаще всего по местным представлениям "посвященный" конь, ходивший на кладбище, возивший труп, в дальнейшем уже в других обрядах (например, свадебных) и спортивно-ритуальных играх ("бузкаши") участвовать не мог; не должен был он и оставаться в семье умершего, так как считался сам умершим : "моли мурда аз паси мурда" – "имущество умершего следует за умершим". Поэтому после похорон его, как правило, про-

давали куда-нибудь подальше от родного кишлака, а на вырученные деньги устраивали поминки (сороковины или годовщину). Однако сразу после похорон, приведя коня с кладбища, его обычно покрывали траурной попоной или вышитым покрывалом "даврии гулдӯзӣ", завязывали ему бельми или черными повязками глаза или покрывали морду специальной красной накидкой "рукӣлаки сурх" (Симиганч) или "чишмпӯшак" (Сангмела) и в таком виде опять привязывали к колу "яккамех" посреди двора или просто держали около дома в течение трех-семи дней. Считалось, что, как и люди в доме, он находился в трауре - "азов мегирад" (кишлаки Ромит, Шоразм, Вистан, Қамчин, Варзоб-Қалъа, Такоб, Севистан, Рохати, Симиганч, Туда, Сина, Бобосурхан, по всей долине Ханакадарьи). Иногда коню на ухо читали "ҷанозу" (у таджиков-сангмелачи близ Шахринау). После такого траурного обряда коня либо все же оставляли дома (Шахринау, Рохати), либо продавали - сразу, через сорок дней или через год (Зимчуруд, Каратаг, Чиртак, Бобосурхан и др.). На вырученные деньги либо устраивали очередные поминки - "хайру худой", либо помимо угощения всем пришедшим на поминки раздавали еще и вырученные от продажи коня деньги - "хайротпулӣ" (к. Ромит, к. Туда, к. Такоб Варзоб).

Другой вариант использования "посвященного коня" можно было наблюдать в состоятельных и богобоязненных семьях - коня дарили бедному родственнику, даже нищему, совершая тем самым богоугодный поступок - "садақа" (Файзабад, Гиссар, к. Шуроби тоҷик, пос. Гагарина в Ленинском районе); иногда коня отдавали мулле или шейху (к. Моинкач в Рохати). Закалывание "посвященного коня" и раздача его мяса в сыром виде - "хомталош" на поминках нами зафиксированы в ряде кишлаков в Харангоне (Варзоб), Теппе Самаркандӣ, Роҳатӣ [8]. Следует отметить, что вообще таджики конину ели, хотя и нечасто. Но в то же время отношение к мясу "посвященного коня" было разным: в Ромите оно считалось "нечистым" ("ҳаром"), но в то же время, если во время козлодрания лошадь калечилась или же погибал ее хозяин, то считали необходимым сразу же заколоть ее и во имя бога куски сырого мяса -"хомталош" раздать всем присутствующим на козлодранье, либо разнести по домам всем жителям гузара или кишлака (к. Яфрак, к. Гумбулак, к. Джойни Куйди близ Файзабада, Рохати, Харангон, Чорбог и др.).

Следует подчеркнуть, что рассмотренный обряд отнюдь не был в конце XIX - начале XX в. обязательной, непременной частью всяких похорон: "посвящение коня" проводилось только в случае смерти необычной - состоятельного и молодого, еще полного сил мужчины, юноши или при гибели охотника или "чавандоза". Именно поэтому подобные обряды с участием коня ординарными похоронами не были. Но в то же время, после подробного рассмотрения разных форм участия коня в похоронах было обнаружено, что у всех групп таджиков Гиссарской долины обряд бытовал в более или менее полном виде. Наилучшая "сохранность" рассмотренных выше элементов похоронно-поминального обряда с участием коня прежде всего характерна для "гиссарских кулябцев" ("кӯлобиҳои ҳисорӣ") - то есть давнишних переселенцев из Куляба, по праву считающих себя уже "местными", "гиссарцами". В то же время все известные элементы обряда посвящения коня умершему устойчиво и явственно прослеживаются и у таджиков Кара-тага (особенно у горцев-сельчан) и в Сариасия, то есть на западе долины, где "кӯлобиҳои-ҳисорӣ" было уже совсем немного. Местные старики почитают обряд "зора бандӣ" стародавним обыкновением, якобы с незапамятных времен присущим таджикам.

Литературные сведения и полевые данные автора об участии коня в похоронных обрядах у соседних локальных групп таджиков, к сожалению, пока скудны и довольно отрывочны. Но даже на их основании уже можно утверждать немаловажную роль коня (лошади) в похоронно-поминальной обрядности у таджиков в целом. На юге Таджикистана наряжали и оплакивали коня умершего в Каратегине /Писарчик, 1976, с. 133/, в Нуреке /Хамиджанова, 1980, с. 292/,

[8] Информаторы: Муминова Рачабгул, родом из кишлака Харангони Боло (Варзоб), 1924, г.рождения, проживает в г.Душанбе и Рахматов Рачабалӣ, родом из Куляба, 1927 г.рождения, проживает в Рохати.

в Яване и Дангаре (к. Ғичовак), в к. Элок (Нижний Каратегин). "Наряженная" лошадь с накинутыми на нее одеждами покойного участвовала в похоронной процессии в Кулябе /Абдулвоҳидов, 1987, с. 127/, Нуреке и Шугнане /Писарчик, 1980, с. 263/. В обряде "даврa" использовали лошадь юго-западные кулябцы /Бабаева, 1985, с. 59 / ; наконец, известия о "трауре" для лошади есть из Куляба и Нурека, где, по-видимому, аналогичный обряд "посвящение коня" был распространен довольно широко.

Известий об участии коня в похоронах на севере Таджикистана пока что немного, но все же они есть. В Ходженте коня тоже иногда наряжали и оплакивали около дома, а затем вели на кладбище перед носилками с умершим молодым мужчиной (сообщение Шамсиевой, 1983). В окрестностях Пенджикента (кк. Газна, Вору, Зимтут) бытовал аналогичный обряд; здесь в "давре" конь не участвовал, но оплакивание покойника происходило параллельно с оплакиванием наряженного коня: на последнего сажали малолетнюю дочь умершего, а его сестра или специальная плакальщица с плеткой в руке стояла рядом и исполняла траурные "марсия". При этом коню иногда посыпали глаза солью, чтобы "у него лились обильные слезы, он как бы тоже оплакивал хозяина и тем остужал свою душу" (сообщение уроженцев этих мест Х.Усмановой и К.Собировой, 1986г.). В Ура-Тюбе (по сообщению д.и.н. А.М.Мухтарова) тоже был известен сходный обряд: много лет назад, на похоронах отца, еще молодого мужчины, который был большим любителем лошадей - "аспдӯст", нарядили сразу двух его коней и посадили на них двух сыновей умершего (младшему тогда было семь лет), а спереди каждого коня за узду держал родственник о Коней с мальчиками сначала водили по кругу среди мужчин на внешнем дворе дома ("ҳавлии берун "), а затем приводил во внутренний двор ("ҳавлии дарун "), где женщины, окружив их, горько оплакивали. Оба коня шли в составе похоронной процессии до кладбища. Следующие семь дней траура кони стояли наряженными у дома покойного; дальнейшая их судьба информатору неизвестна. Из других мест Северного Таджикистана известия еще

более фрагментарны. Например, о Самарканде известно лишь одно, умерших там нередко возили на кладбище на лошади , положив тело без носилок, поперек, на специальные сумки-"хӯрҷин", набитые сеном /Вирский, 1879, с. 4/. В Ягнобе и на Верхнем Зеравшане конь участвовал в обряде "давра" /Андреев, 1970, с. 136-137; Троицкая, 1971, с. 239/ . Наконец, среди оседлого населения Ферганы (то есть части узбеков и таджиков) также отмечены случаи оплакивания наряженного коня умершего во время "джаҳра", то есть коллективного траурного "танца" - радения, когда женщины ритмично двигались по кругу, причитая, а конь стоял в центре /Кармышева, 1986, с. 146/.

Помимо непосредственного участия коня в похоронном обряде, у северных таджиков удалось зафиксировать целый ряд устойчивых представлений и убеждений о тесной связи коня с миром мертвых и с водной стихией; именно эти сверхъестественные "свойства" коня часто использовали здесь для розыска утопленников (к. Кистакузи в Ходженте) или для усмирения "недовольных" мертвецов", "тянувших за собой" живых людей, то есть якобы вызывавших несколько смертей подряд в селении или авлоде (к. Шайдон Аштского р-на)[9].

Конь, как известно, издревле почитался ираноязычными народами и, в частности, таджиками и их предками /Литвинский, 1972; Кузьмина, 1977; Беленицкий, 1978, с. 31-39 и др./, причем, особенно к югу от Гиссарского хребта /Беленицкий, 1948, с. 162-167; Литвинский, 1968, с. 86 и др.; Неменова, 1985, с. 98-106 и др./.

В конце XIX - начале XX вв. остатки верований и представлений, связанных с конем, явственно прослеживались у таджиков не только в похоронно-поминальной сфере, но и в других семейных и календарных обрядовых циклах, в народной лечебно-магической практике, в традиционном фольклоре. Поскольку в нашу задачу не входит изучение культа коня у таджиков, ограничимся лишь несколькими примерами, демонстрирующими, столь широкими, глубокими и разнообразными

9 Любезное сообщение Ш.Т.Юсупова, ст. научного сотрудника сектора средних веков Института истории, археологии и этнографии, а также археолога, к.и.н. А.Пулатова и Хувайдуллаевой Г., уроженки кишлака Шайдон Аштского района.

были традиционные таджикские народные представления о сверхъестественных свойствах коня.

Таджики – древнейший земледельческий народ Средней Азии, а разного рода верования, связанные с культами животных и, в частности коня, обычно в первую очередь ассоциируют у читателей кочевыми, скотоводческими народами. Это заблуждение, так как у оседлых таджиков издревле было развито животноводство, занимавшее небольшое, но важное место в структуре их традиционного хозяйства / Кармышева, 1973; Джахонов, 1981 и др./. Особое развитие животноводство получило у таджиков горных и предгорных местностей – в Дарвазе и Каратегине, в верховьях р. Зеравшан, в Кулябе, Нуреке, Яване, в Вахшской долине, в Кобадиане, а также на южных склонах Гиссарского хребта. Исследователи неоднократно отмечали традиционность этой отрасли таджикского хозяйства, выражающуюся в выработанных веками своеобразных приемах и навыках ухода за скотом, в бережном и любовном отношении к нему, наконец, в целом комплексе обычаев и поверий, связанных у таджиков с лошадьми, коровами, быками, баранами и пр. / Андреев, Хуф; Пещерева, 1927; Кисляков, 1949; Раҳимов ; 1960; Абдулвахидов, 1987 и др./.

Многие, особенно зажиточные крестьяне-таджики держали лошадей, используя их обычно для перевозки грузов и для верховой езды. Нередко коней держали и специально для участия в конных играх-козлодраниях ("бузкашӣ"). Например, в долине р. Ханака, в к. Бобосурхон, где было много любителей этой конной игры, весной специально праздновали день первого вывода лошадей – "маҳали аспбарорӣ". Хозяева лошадей привязывали их во дворе к колу, а сами угощали друзей, посвящая при этом пищу духам предков и пирам – покровителям козлодрания, читая молитвы и прося умерших предков послать им удачу в будущих играх. В каждой местности были свои "бузкашӣ", или "чавандози" (любители козлодрания) – молодые мужчины, мужественные и ловкие всадники, умелые игроки. Самых знаменитых из них знала вся округа, иногда о них даже складывали легенды. С одним из них – "Бовишо Зиёи човандоз" предание связывает даже благоустройство и расцвет города Шахринау (ранее якобы называвшегося Ҷамбул). В кишлаке Лойов и сейчас

живет целая династия его потомков-чавандозов (по легенде, их предки переселились сюда несколько столетий назад из Ховалинга). Они очень любят и разводят коней, мастерски ухаживают и тренируют их.

Во многих местах Гиссарской долины в таджикских семьях принято было дарить новорожденному мальчику жеребенка, а позднее первый проезд ребенка верхом на коне специально отмечать угощением друзей отца (Файзабад, Тусамбоғ, Шахринау, Туда, Бобосурхан, Лойов).

У таджиков Гиссарской долины козлодрание ("бузкашӣ", "чавандозӣ", "шаҳтоз", "пойга") обычно устраивали по случаю свадьбы, обрезания мальчика или даже рождения первого сына, по случаю Нового года, при сооружении или чистке водоемов /См. подробнее: Кармышева, 1987, с. 234-236/. Важной чертой этих игр было, с одной стороны, широкое их распространение именно среди таджиков (иногда они устраивали игры не на лошадях, а на ишаках – "бузи харакӣ") ; с другой стороны, важно отметить совместное участие и таджикских, и узбекских чавандозов, живших по-соседству по всей Гиссарской долине. Самые известные места проведения совместных общегиссарских игр были близ Регара и у кишлака Саричуй. Организацией таких больших конно-спортивных празднеств в начале XX в. нередко занимались представители местной администрации – чиновники бухарского эмира, местные миры и беки /полевые материалы автора, 1985 г./ . Сакральные конные игрища типа козлодрания уходят своими корнями в древнейшую эпоху и связаны, как неоднократно отмечали исследователи, с архаичными культами, с культом природы, а у таджиков – особенно часто – со свадебным ритуалом /Кармышева, 1987, с. 236/. Например, в Гиссарской долине конь, наряду с другими домашними животными , был обязательной частью калыма – "кола", который сторона жениха платила за невесту. Во время свадебных церемоний оседланный конь ("аспи ба авзол") часто бывал непременным или желаемым подарком: в одних случаях сторона жениха таким образом одаривала сторону невесты, точнее – ее отца или дядю по матери, в других – жених при первом посещении дома невесты не соглашался садиться вместе со всеми до тех пор, пока будущие родственники не пообещают ему подарить оседланного коня (Каратаг) /Пещерева,1978, с. 179, 184/.

При перевозе невесты в дом жениха ее обычно везли на лошади, которую торжественно встречали: ее полагалось трижды "угостить"; после этого невеста сходила на землю, а жених же должен был трижды перепрыгнуть через эту лошадь (Чуянгарон, Ромит, Файзабад, Элок, Тошбулак, Бобосурхан, Туда, Ҳофизкишлоқ).

При сооружении брачного ложа женщины со стороны невесты старались незаметно подложить под постель жениха конскую узду ("лачоми асп"), что якобы поможет молодой жене в будущей семейной жизни взять верх (Файзабад).

В состав свадебной обрядности таджиков Каратага (Аскари сурх, Янгиарык) и других районов Гиссарской долины входил и театрализованный шуточный эпизод "аспакбозӣ" – "борьба лошадок", или "кампири аспсувор" – "старуха" всадница".

Примеры "участия" коня или его атрибутов в семейных обрядах у таджиков можно было бы приводить и дальше, но и без того очевидно, что присутствие этого персонажа в похоронных обрядах отнюдь не случайно. В этом же убеждают и многочисленные традиционные представления о коне, впрочем, нередко довольно противоречивые. Образ коня как бы раздваивался: с одной стороны – это доброе, благое существо, друг человека, его помощник и защитник (от злых духов и дэвов, в том числе); а, с другой стороны, поэтому отношение таджика к коню часто было настороженным /Андреев, 1953, с. 48–73; Сухарева, 1960, с. 197–205; Муродов, 1979, с. 28–55; Абдулвахидов, 1987, с. 126 и др./. В то же время представление о лошади (коне) как существе, связанном со сверхъестественным миром, лежит и в основе многих народных способов лечения детей и женщин у таджиков, в том числе и в Гиссарской долине.

Выше приведенные примеры, свидетельствуют о хорошей и довольно полной сохранности похоронно-поминального обряда с участием коня умершего почти у всех локальных групп таджиков-гиссарцев, что и позволяет нам считать его важнейшей чертой всей местной похоронно-поминальной обрядности. Участие коня в сходных обрядах в большей или меньшей степени в прошлом, видимо, было распространено и у всех остальных локальных групп таджиков (и северных,

и южных). Но с течением времени в наиболее полном, развернутом виде этот обычай сохранился преимущественно в Гиссаре (и, видимо, в Кулябе).

Обычай посвящения коня умершему в Средней Азии, как известно, бытовал в конце XIX – начале XX в. не только у таджиков, но и у многих тюркоязычных народов: казахов, узбеков, каракалпаков и других. По смыслу обряд этот у всех народов сходен, суть его заключается в стремлении родственников покойного помочь его душе достичь "того света" магическим, сверхъестественным образом, обеспечив ее и транспортным средством, и верным другом – конем. В древности коня с этой целью убивали /Беленицкий, 1948, 1978; Кузьмина, 1977, с. 28–52; Литвинский, 1972, с. 142 и др./. Позднее захоронения с конем становились все более редкими, пока совсем не были заменены символическими действиями (у каждого народа – своими). В то же время в похоронно-поминальных обрядах с участием коня у всех среднеазиатских и центральноазиатских народов есть и общие черты: коня умершего в день похорон и поминок седлали, "наряжали", водили на могилу хозяина (или до кладбища), иногда конь был участником обряда "давра"; после поминок (третьего, седьмого, сорокового дня или в годовщину) коня чаще всего продавали и устраивали на эти деньги поминальное угощение /Кармышева, 1954; Есбергенов, 1963, с. 84–87/. Следует отметить, что, к сожалению, подробно этот обряд посвящения описан пока лишь у казахов /Алтынсарин, 1976, с. 30–31; Диваева, 1896, с 1–7; Толеубаев, 1978; Коновалов, 1978; Аджигалиев, 1986, с. 69–79/, и он значительно отличается от описанного выше таджикского обряда (хотя указанные общие черты у них есть). То же можно, видимо, предварительно сказать и о соотношении таджикского и узбекского обрядов (в первую очередь узбеков в прошлом кочевых и полукочевых, издавна живущих в Гиссарской долине, по соседству с таджиками). Их похоронно-поминальная обрядность (и узбеков-"тюрков", и "даштикипчакских" по происхождению групп) до сих пор еще не описана в литературе достаточно подробно /ср. Кармышева, 1954, с. 102–103/10. На основании

10 Автор приносит искреннюю благодарность Б.Х.Кармышевой, любезно познакомившей ее со своими материалами.

полевых записей Б.Х.Кармышевой и моих материалов, касающихся похорон у гиссарских узбеков, обряд посвящения коня умершему, оплакивание коня и часто сопутствующие им траурные ритуальные "танцы" садру самаъ" чаще всего встречались у локайцев, марка, дурмен, кунгратов из Южного Таджикистана и Узбекистана. Но подробное сравнение таджикского обряда "аспа зора мондан" с аналогичными узбекскими данными пока что не представляется возможным из-за малочисленности опубликованных сведений.

Окончательное решение проблемы происхождения обряда посвещения коня умершему у таджиков – дело будущего (необходимы изыскания в письменных источниках, сбор средневекового археологического материала и пр.). При всем этом уже сейчас можно говорить о давности описанной таджикской традиции, о ее самостоятельности по отношению к аналогичным обрядам тюркоязычных соседних народов. Основанием для такого утверждения –предположения являются, на наш взгляд, приведенные выше данные о широком распространении этого обряда у разных групп таджиков (но особенно – в Гиссарской долине и, по-видимому, в Кулябе) и учет большого разнообразия конкретных ритуально-магических претворений в народной культуре таджиков представлений о коне как сверхъестественном существе, связанном с миром мертвых.

Косвенным подтверждением выдвигаемого тезиса могут служить также опубликованные сведения об аналогичном обряде у осетин и курдов – двух ираноязычных народов. У осетин (Калоев, 1964, 1984; Миллер, 1893; Шегрен,1843; Такоева, 1957; Гаглоева, 1974 и др.) часть ритуальных действий сходна с таджикскими материалами: коня тоже наряжали, то есть седлали, накидывали сверху одежду умершего, его оружие и пр., покрывали темной накидкой, далее водили его в похоронной процессии на кладбище. Главное отличие заключалось лишь в иной форме "замены" захороне – ния коня – символическими действиями (здесь у коня отрезали ухо или волосы с гривы, хвоста и клали их в могилу вместе с покойным. Затем в особой речи-молитве специальный человек "посвящал" коня умершему, после чего вдова

отрезала свою косу и также клала ее на грудь мужу). Таджики тоже иногда обводили коня вокруг могилы, но в самом процессе захоронения он все не участвовал. В то же время у таджиков посвященный конь участвовал в "давре", чего , как будто, не было отмечено у осетин. Реальная судьба "посвященного коня" у обоих народов сходна – его чаще всего продавали и использовали выручку для устройства поминок.

Курдский обряд "котэль" /Руденко, 1982; Никитин , 1964, с. 188/ по составу и смыслу представляется еще более близким к таджикскому "аспа зорй мондан". Основные действия – вождение "наряженного" коня сначала возле дома покойного, а затем впереди похоронной процессии, а также то, что на кладбище конь непосредственного "участия" в обряде не принимал /Руденко, 1982, с. 6; Никитин, 1964, с. 188-189/, полностью соответствуют таджикским обыкновениям. Еще одна черта – оплакивание и покойного, и его коня, и вдовы – особенно выделялись среди других элементов похоронного цикла обрядов и у курдов, и у гиссарских таджиков. Впрочем, в остальных своих проявлениях курдский обряд самостоятелен и этнически своеобразен.

Таким образом, три современных ираноязычных народа-осетины, курды и таджики (кстати, значительно удаленные друг от друга, что, очевидно, исключает возможность непосредственного взаимовлияния) сохранили в своей традиционной культуре типологически сходный обряд посвящения коня умершему. Сравнение этих материалов позволяет толковать их как три локально-этнических варианта одного (по происхождению) обряда, восходящего к единому корню – культуре древних ираноязычных народов Евразии.

x x

x

Вынос покойника из дома . В последний раз проститься с умершим разрешалось уже только самым близким родственникам. В одних местах принято было целовать и нюхать щеки умершего – "зиёрат мекунан, бу мекашан" (к. Мазар, Дубеда,

Джанварсуз и др.). В Файзабаде при этом руками прикасались сначала к бровям покойного, потом проводили по своим бровям и целовали свою руку, приговаривая: "Дидоро ба Қиёмат" – "До встречи в день Страшного суда". В других кишлаках (к. Элок) целовать умершего считалось греховным, и даже смотреть на его лицо в последний раз могли только отец и мать (сходное обыкновение отмечено в Кулябе /Раҳимов, 1953, с 119/). Последнее прощание считалось опасным и у таджиков долины Зеравшана, например, в Пенджикенте (к. Зимтут) близкие тоже обычно гладили, целовали покойного, прикасались своим лицом к его, но при этом для них не было неожиданностью, если человек после этого заболевал из-за того, что ему "повредил" покойник – "зиёни мурда медарояд". Этот вред мог войти в человеческое тело подобно змее – "зиён ранги мор шуда меояд", и избавиться от него было очень трудно. Для этого приходилось призывать очень сильного знахаря, который изгонял злого духа – "зиёнбурорӣ".

У таджиков Гиссарской долины при последнем прощании с покойным его жена, если она была беременна и об этом еще никто не знал, должна была подойти к похоронным носилкам мужа и взяться за них рукой, таким образом извещая, что у нее будет ребенок (ср. то же в Каратегине, Самарканде, Нурате /Писарчик, 1976, с. 139, 187/).

После последнего прощания – "хушпиҳилӣ" – уже никому не разрешалось видеть лицо покойного. Его облачали в саван и клали тело на деревянные носилки "тобут" // "товут". Чаще всего они представляли собой подобие лестницы с несколькими перекладинами – "сароча" (Ромит, Файзабад, Элок, Обигарм, Чиртак, Каратаг и др.) или "арова" (Файзабад, Мазар, Дубеда) /Ср. Андреев, 1953, с. 130; 1970, с.137-138; Писарчик, 1976, с. 138; Тошматов, 1985/. На носилки обычно стелили сначала тростниковую циновку "бӯрьё", которую позднее оставляли поверх или внутри могилы. На циновку набрасывали новую простыню, а затем уже укладывали завернутого в саван покойника. При выносе носилок из дома в одних местах Гиссарской долины под голову умершего подкладывали немного сухой травы (Файзабадский район), в других – ту же траву, но завернутую в белое полотно "суф",

наконец, в Шахринау – вышитую подушку "болишти гулдӯзӣ", но перевернутую лицевой стороной вниз. Сверху тобут и тело покрывали обычно дорогой тканью, шелками, бархатом – "шоҳию бахмал" или большим красивым платком "шумоли заргаронӣ" (для женщин). Ручки тобута украшали, привязывая к ним по кусочку белой материи – "алам".

Во многих кишлаках Гиссарской долины, особенно на востоке (Файзабад, Ханака, Ромит), после похорон носилки ломали и оставляли на могиле, иногда длинные жерди от них втыкали вертикально в могильный холм – со стороны головы и у ног умершего /Ср. Раҳимов, 1953, с. 122; Писарчик, 1976, с. 138/. Иногда утверждают, что этот обычай связан с тем, что вокруг много леса и поэтому есть возможность каждому умершему делать отдельные похоронные носилки (Джиргинак, Тошбулак, Файзабад). Но в то же время многие пожилые благочестивые люди специально выращивали в своем саду иву, тутовник или арчу, чтобы после смерти именно из этих деревьев им сделали "тобут" (Джиргинак, Тошбулак, Чиртак, Ромит). Кроме того, часто даже в соседних кишлаках принято было носилки оставлять целыми на могиле похороненного и, когда в селении или квартале умирает еще кто-нибудь, то носилки берут прямо с кладбища (к. Новрузбулак, Хофизкишлак, Хушон, Ромит), то есть похоронные носилки здесь были общими "ср. Писарчик, 1976, с. 138/. В Каратаге тоже чаще пользовались общими носилками, но после похорон их возвращали в мечеть, где они и хранились до следующего использования.

Умершего грудного ребенка несли на кладбище на руках вместе с колыбелью "гавора", которую и оставляли поверх его могилы. При этом таджики считали, что на могиле она "молится", "жалуется богу, что не она виновата в смерти ребенка" и этим "очищается" – "гуноҳаша мешуяд"; через какое-то время эта люлька становится не только безопасной для любого живого ребенка, но даже и целебной, поскольку ее стремились взять себе те родители, у которых часто умирали дети (к. Тошбулак, Каратаг, Кукташ, Гиссар) /ср. в Кулябе отмечено прямо противоположное отношение к такой колыбели /Раҳимов, 1953, с.122/.

Помимо обычных носилок "тобут" в виде лестницы,

таджики Гиссарской долины иногда сооружали особые носилки, внешне напоминавшие упомянутую колыбель "гавора ". Это делали в случае смерти невесты или жениха, беременной женщины или очень старых уважаемых людей. Родственники сооружали над обычными носилками нечто вроде навеса: укрепляли три поперечные дуги из ивовых ветвей и скрепляли их тремя ветками. Устройство таких носилок во всех исследуемых нами районах примерно одинаково, отличаются только их названия: в Файзабаде и Нижнем Каратегине – "арова" ("арба"), изредка "гавораи ноз" ("колыбель неги"); в Гиссаре – "амбарӣ" ("благоухающий амброй") и то же "гавораи ноз", в Каратаге "тобути ғарибона" или амбарӣ (для богатых, почитаемых людей и для умерших чужеземцев); то же в к. Чиртак.

По рассказам информаторов из Обигарма и Дангары (к. Гичовак) там аналогичное сооружение над похоронными носилками делали всем женщинам, накидывая сверху ее платок, а если умершая была невестой или молодухой, то тобут покрывали свадебной занавеской "чодар". Описанные носилки с навесом известны во многих местах Таджикистана, но чаще всего их использовали южные группы таджиков Каратегина , Дарваза, Куляба, Ванча /Раҳимов, 1953, с. 120; Писарчик, 1976, с. 139; Розенфельд, 1974, с. 251 и сл./.

Следующим важным моментом описываемого этапа похорон гиссарских таджиков был вынос тобута из дома и со двора. В к. Тошбулак, Элок, в Файзабаде сразу же, как только положили тело на носилки, к нему подходили двое пожилых мужчин и трижды поднимали и опускали носилки, а затем уже передавали их несущим на кладбище. В к. Гумбулак носилки трижды приподнимали обмывальщики, в к. Тусамбог, Кулобод (Файзабад) – отец и близкие родственники умершего. Мулла в этот момент говорил: "Все, что ты увидел и не увидел на этом свете – при тебе; чтобы твой потусторонний мир был светлым; ты создан из праха и превратишься в прах, насыться землей" – "Ай ҷиҳон дидӣ, надидӣ ҳамин, чироғи у дуньёт рушан боша, ай хок шудӣ, ба хок меравӣ, аз хок сер шавӣ " (к. Тошбулак, Джиргинак). Троекратное приподнимание объясняли как средство отстранения от дома "тяжести" покойного- "вазбинӣ буроя" (Файзабад и его окрестности, Ханакадарья ,

Варзоб, к. Чиптура), либо как приветствие и поклон земле- "заминро зиёрат мекунад" (к. Симиганч) /ср. то же в Кулябе /Писарчик, 1976, с. 139, прим. 106/, либо для успокоения умершего /к. Тусумбог/. В к. Чиртак (западная часть Гиссарской долины) троекратное приподнимание носилок с телом умершего объясняли как его прощание с домом ("замини хонаша зиёрат мекунаду аз хонаву дар меравад"). Интересный случай рассказывала Андалибова Сайрам (60л) из Орджоникидзеабадского района, как однажды в молодости она посетила похороны одной своей родственницы, где все шушукались, будто носилки никак не могли оторвать от земли, хотя на помощь пришли сильные крепкие парни. Один из близких покойной обратился за разъяснением к мулле , тот раскрыл священную книгу "фолнома", где якобы было сказано, что эта женщина при жизни чистила тело ножницами ("мӯи танаша бо қайчӣ гирифт) и теперь требует их с собой. После этого новые ножницы положили рядом с покойницей, тобут сразу подняли и захоронили нормально.

Несмотря на разнообразие объяснений обычая трижды приподнимать и опускать носилки с покойным, все же большинство информаторов сходилось на том, что все эти меры направлены в конечном счете на то, чтобы смерть в доме больше не повторялась.

Из боязни вредоносного действия со стороны мертвеца его старались как можно скорее вынести из дома, но в то же время тщательно выполняя все предписания. Например , покойника в Файзабаде, Ханака, Нижнем Каратегине выносили из дома головой вперед, мотивируя это тем, что человек рождается головой вперед и уходить на тот свет должен так же. Характерно, что здесь при отправлении свадебного поезда мать, провожая свою дочь-невесту в дом мужа, тоже говорила: "Идешь ногами, вернись головой "- ба пой меравӣ, ба сар баргардӣ" (что означает пожелание до самой смерти прожить в доме мужа).

Известны отдельные случаи (например, в Каратаге), когда носилки с покойным выносили не через ворота его усадьбы, а через специальный пролом в стене (сообщение этнографа А.Давыдова, см. /Литвинский, 1968, с. 101 /). Как известно, обычай выносить покойника из дома не через

дверь, а через окно или со двора – не через ворота, а через пролом в стене – известен многим народам мира. В Таджикистане он особенно часто встречался в прошлом у северных групп таджиков /Литвинский, 1968, с. 95-102/. Подробно этим вопросом пока еще этнографы не занимались, но некоторые разрозненные сведения на этот счет есть. Так, например, если играющие дети выскакивали в окно, старики их сильно ругали, потому что это действие уподобляло ребят покойнику (сообщение археолога У.Пулатова); аналогичные представления бытовали и в Ура-Тюбе (сообщение Ш.Шарипова). Иногда тело умершего передавали в окно не при выносе из дома на тобуте, а сразу после обмывания (к. Касан сай Чустского района, сообщение фольклориста Г.Рахматовой). То же обыкновение в прошлом существовало и в к. Қизилгуль (близ Бухары) и у бухарских ирани. В Нурате А.К.Писарчик отмечала бытование поговорки: "Аз дар дарой, аз дарича барой" – "Чтоб тебе войти через дверь, а выйти через окно" (т.е. пожелание смерти) /Писарчик, 1976, с. 102/. Такая же поговорка известна и бухарским ирони.

Наряду с упомянутыми отдельными случаями у большинства гиссарских таджиков тобут с покойником выносили из дома все же через дверь и при этом иногда прямо на пороге стелили несколько метров белого шелка – "потахт", или "пояндоз" (Файзабад). Так называется кусок ткани, расстилаемый во время свадьбы под ноги жениху, входящему в дом невесты и входящей в дом жениха невесты. Как только мужчины с носилками прошли по этой ткани, дети и взрослые парни набрасывались на него и разрывали на части(как и на свадьбе), каждый стремится получить хотя бы кусочек (ҳалол кардан), который якобы обеспечит его обладателю почет и такую же долгую жизнь, какую прожил умерший. Такие представления и действия были зафиксированы также в к. Алмаси, и к. Элок. Борьбу за кусочки тканей, которые прежде набрасывали на тело покойного на носилках, называли – "талошак". В связи с этим обыкновением у таджиков строго запрещается класть или набрасывать несшитую материю на спящих и лежащих живых людей (сообщение А.Собирова).

В Файзабаде в прошлом также можно было наблюдать аналогичный обряд в дни похорон пожилого уважаемого ста-

рика: окружающие хватали и буквально разрывали все – его чалму, одежду – "табаррукй ба синну соли ҳами бърасуна"; женщины тут же просили отдать им хотя бы нитку от чалмы умершего (ее они вешали детям на шею, чтобы дети жили долго). Если умирала пожилая женщина – то на кусочки разрывали ее одежду, накинутые на носилки отрезы материи. После похорон, уже на кладбище мужчины брали даже щепки от разломанных носилок такого покойного – хранение подобных вещей дома, по народным представлениям, должно было дать семье, человеку, – удачу и здоровье.

Кроме описанного обычая при выносе тобута с покойным из дома его родственники иногда обсыпали носилки монетами (к. Кулобод близ Файзабада, к. Чуянгарон, Чиртак, Обигарм). Обычно это делали при похоронах очень пожилых и благочестивых людей, смерть которых, как уже упоминалось выше, воспринималась всеми как праздник, "тӯй", возможно поэтому обсыпание тобута монетами тоже как бы повторяет известный свадебный обычай обсыпания молодых деньгами и сладостями. В настоящее время описанный похоронный обычай – "талошак" – в Гиссарской долине широкого распространения уже не имеет, но в прошлом был хорошо известен, как таджикам (южным – в Верхнем Каратегине /Писарчик, 1976, с. 127/ и северным /Ершов, Кисляков, Пещерева, 1954, с. 191-192/), так и узбекам в Хорезме /Снесарев, 1969, с. 126/ и карлукам /Шаниязов, 1965, с. 164/).

Помимо твердо установленных правил и обычаев, которые предписано было соблюдать, существовали еще и многочисленные ритуально-магические действия, выполнявшиеся лишь по мере надобности. Например, если в день похорон выпадал снег или шел дождь, в этом видели гнев бога – "ғазаби худо", и стремились предотвратить надвигавшееся несчастье. В таком случае после выхода похоронной процессии со двора одна из уважаемых старух брала комок глины с улицы и прилепляла его к воротам со стороны улицы, приговаривая: "Бас, басу, басанда шава" – "Хватит-хватит, достаточно". Считали, что когда высохнет глина, "высохнет" и "уйдет" вся "чернота" и "тяжесть" дома. Если же перед похоронами пройдет дождь, а затем появится солнце – это считалось счастливым предзнаменованием – "худо бандаша

гира, ба рузи нек бара"; если при этом дождь намочил саван, таджики верили, что покойный непременно попадет в рай ("кафан тар шуд, ҷош ҷаннатай"), а такой дождь называют " ови раҳмат" – "вода благодати".

В Тошбулаке, Джиргинаке вслед вынесенному покойнику разбрызгивали полную чашу чистой воды – знак чистоты и белизны ("тозагӣ рӯшани") для предохранения обитателей дома от случайных несчастий и "тяжести" в будущем. В Нижнем Каратегине, Файзабаде, Чиртаке, Каратаге вслед покойнику выбрасывали комки глины и золу от временного очага, на котором грели воду для обмывания. Здесь же после выноса тела сразу же одна из женщин подметала весь двор и, собрав мусор, кончиком веника выбрасывала его в ту сторону улицы, куда понесли покойного. Считалось, что это очищает дом от неприятностей и тяжести и препятствует возвращению души покойного в дом.

После выноса тобута с покойником из дома и со двора, нести его на кладбище принято было очень быстро.В специальном траурном рубаи об этом сказано:

"Ғусл печам дар кафан,ки вой тани беҷони ман,
Мардум бигарданд дав давон,баранд ба сӯи қабристон фалак".
"Обмытый,я завернут в саван, о мое тело души,
Люди бегут,спеша уносят меня на кладбище,о судьба!"

В к.Эркин (Сариасия) нам объясняли, что тело мусульманина потому несут на кладбище как можно быстрее, что по дороге его якобы, в 72 местах поджидают ангелы-"допросчики"("пурсандаҳо")и, если нести покойника медленно, то они "разбудят" его и начнут допрашивать прямо по дороге, вместо могилы, а этого допускать нельзя по крайней мере до прочтения "джанозы" ("ҷаноза" – заупокойная молитва).

В похоронной процессии, от дома умершего до кладбища обычно участвовали только мужчины кишлака, приехавшие родственники и друзья покойного (женщины после выноса тела покойного из дома отходили от ворот только на семь шагов и в похоронах не участвовали). Носилки с телом обычно несут по очереди, так как) это считается богоугодным де-

лом. Если нести было легко, то умершего считали безгрешным, а если тобут при быстрой ходьбы кажется тяжелым, то тогда покойного считали несчастливым, способным принести несчастье своим сородичам и "потянуть" за собой кого- либо из живых.

Весь путь от дома до кладбища обычно состоял из двух частей: до места, где читали джанозу, и после нее.Причем первую часть пути носилки с телом покойного несли на руках, держа тобут на уровне бедер, а после чтения джанозы – уже на плечах ("арқа кардан"). По мнению таджиков Файзабада, сразу же после троекратного громкого восклицания муллы "Ассалоти ҷаноза" (то есть призыва к заупокойной молитве) покойник, будто бы сразу становился глухим " қараппи гушош маҳкам мешава", а до этой минуты они верили , что он слышал, и плач, и причитания родственников,но только в этот момент он якобы говорил про себе: "Оббо ман мурда будам-да" – "О, оказывается я умер!"

Чтение джанозы – важнейший момент похоронного обряда, лишение этого права считалось большим несчастьем для покойного и его семьи: в Каратаге, например, считали, что ребенок или пожилой человек, похороненный без чтения джанозы, не будет иметь своего "руха", то есть навсегда лишится заступничества арвоҳов. Строго запрещалось читать заупокойную молитву по тем, кто кончил жизнь самоубийством , по пьяницам, неверным, людям, убитым за нарушение предписаний религии и др. Считалось , что для них потеряны оба мира – и земной и загробный – "ду дуньёш сухтагиҳай". Также не читали заупокойную молитву над участником козлодранья погибшим во время игры "бузкашӣ" и не имевшим при себе комка земли "кулух" или зеркала "ойна" – знаков мусульманства. Считали, что он умер ритуально нечистым ради своей пользы и развлечения. Не полагалось читать заупокойную молитву по людям, съевшим мясо убитого сурка – "суғур", и умершим до истечения сорока дней после этого. Они считались по шариату нечистыми – "ҳаром".

Чаще всего у гиссарских таджиков похоронная процессия из дома сразу не направлялась в мечеть для чтения джанозы. Если же в кишлаке мечети не было, то джанозу читали по дороге на кладбище в открытом чистом месте – "ҷои

нумозӣ": обычно таким местом считали поле с посевами клевера – "замини юнуҷка", где еще не ступали ноги скота, или же ток– "хирманҷой". Запрещалось читать заупокойную молитву на пастбище, оно было нечистым – "макруҳ" из–за обилия помета скота. Также не полагалось читать джанозу около дома, в котором живет женщина, не имеющая детей – "ҷано – за раво нест" (Файзабад, к. Сари Мазар, Дубеда) (ср. в Хуфе, где джанозу читали на кладбище /Андреев, 1953, с. 190/или в Ягнобе, на крыше дома /Андреев,1970, с. 139–140/).

Приступая к чтению молитвы, сначала имам делал три шага вперед лицом к кибле (на запад) и громким голосом обращался к присутствуюшим: "Родственники, если есть среди вас должники – скажите, если обижал он кого–нибудь из вас, простите!! – "Қавмо ҳами одам қарздор боша гав занен, касера ранҷонда ё лат карда боша бубахшен". Если умерший имел близких родственников, то один из них выходил вперед и обешал, что невыплаченные долги он вернет. В случае, если умерший был чужаком и не имел близких родственников, то человек, который давал в долг умершему, выходя, говорил: "Я свои долги прощаю духу умершего" – "ба арвоҳи раҳматӣ бахшидам". Тогда имам приступал к чтению молитвы джаноза. Во время чтения не разрешалось плакать или громко разговаривать, считалось, что из–за этого у покойного прибавится грехов – "гуно боруш мешава". Кроме того, все присутствующие на это время снимали галоши, а мулла про себя читал четыре ракята намаза. В конце молитвы мулла трижды повторял "аллоҳу акбар" – "бог велик", и при)этом все держали руками кончики своих ушей. Первым носилки поднимали муллы, и шагнув 3 или 7 шагов, передавали их другим участникам похорон. После прочтения джанозы тело быстро несли на кладбище.

В горных кишлаках Каратага (к. Абду, Лавиджар), когда после джанозы тело надо было везти на кладбище на лошади, предварительно читали джанозу на ухо лошади, иначе боялись, что она не примет тело и не довезет до кладбища.

Умерших вдали от родины с чужбины перевозили на родовое кладбище. В этих случаях для предотвращения разложения трупа покойника заворачивали в особый сорт кожи – "булгор". Для приятного запаха на голову, в ладони и под пятки

покойника клали траву мяты – пудины и кинзы – гашнич.Этот способ у горных таджиков Файзабада, Нижнего Каратегина,Ромита сохранился до недавнего времени.

В Ромите, вплоть до послевоенного времени, для перевозки покойников из одного кишлака в другой. особенно через реку, носилки с телом – сароҷа привязывали к лошади – "сароҷа бастан", а идущие спереди и сзади поддерживали их. В некоторых других кишлаках Ромита (Лифигар, Симиганч,Хушон Варва) тело клали на носилки в виде лестницы – "сароҷа" привязывали их тремя метрами белой бязи от савана к коню поперек – "тарвоза", придерживая их справа и слева. Такой способ называется "сароҷа бастан". В кишлаке Яфрак тело везли на двух конях, шедших один за другим – "думи ба дум". В этом случае тобут привязывали материалом между конями.Такой способ называется "тобут бастан".

К л а д б и щ а, м о г и л ы. Кладбища в Гиссарской долине называют "қабристон", "хокдон","манзил", "гӯристон ", Обычно они расположены недалеко от кишлака или города, на холмистых местах: их принято считать священным и "легким " местом – "ҷои сабуку табаррукай" (ср. Семенов, 1925,с.143/ Местные старики говорят: "Шавмонда шудй дар қавристон хобкун" – "если ты в пути – ночуй на кладбище" (хотя есть плоды с деревьев, растущих на кладбище или близ него, все же запрещалось: они считались несъедобными – "макруҳ").

Обычно вокруг каждого поселения было расположено несколько больших кладбищ в зависимости от числа жителей.Одно из них, как правило, было предназначено для шахидов (то есть погибших за дело ислама); часто там же хоронили умерших детей (например, кладбища Қабристони Ғозиён и Қабристони Қози Кобулӣ в г.Гиссаре, к.Қалъа). Отдельных детских кладбищ в Гиссаре не выявлено, отделять кладбище детей от кладбища взрослых здесь считалось грехом (а отличие, например, от Верхнего Зеравшана /Писарчик, 1976, с. 188–189, прим. 130; Поляков, 1983, с. 307/.

Чужестранцев, умерших в Гиссарской долине, хоронили на особых кладбищах – "Ғозиен" или "Мусофирхок" или на специальных участках общего кладбища (ср. в Кулябе, Каратегине, Дарвазе /Писарчик, 1976, с. 141; Раҳимов, 1953, с. 123/). Часто чужаков хоронили временно, до появления здесь

их родственников или односельчан, которые должны были вывезти тело на родину. При временном захоронении погребавшие обращались к земле с такими словами: "Мо ҳами амонатира ба ту супурдем амонати мора хиёнат накун, худут сиҳат саломат нигаҳ дор." – "Мы вручаем тебе покойника, сохрани его до такого-то времени" (указывали конкретный срок). Обычай временного захоронения был зафиксирован в некоторых кишлаках Файзабада и Орджоникидзеабада (Сурхдара, Тиён, Хисорак, Джанварсуз, Кипчак). Здесь считали, что при временном захоронении земля не стискивает покойника (как обычно), а только слегка сжимает его тело – "хок мечиқа", а настоящие испытания ждут умершего уже при кончательном погребении. Здесь также верили, что после вручения тела покойника земле она действительно сохраняет его неповрежденным и нетленным до момента перенесения на родовое кладбище – "қабристони бобигӣ" /см. Андреев, 1949, с. 13-14; Писарчик, 1976, с. 142; Раҳимов, 1953, с. 123/.

Однако обычай временного захоронения не был в Гиссарской долине повсеместным: в к. Ромит считалось, что человек должен быть похоронен там, где он умер, иначе душе его выпадет двойное загробное мучение, при каждом погребении. Так же считали таджики из к. Қалъа (Гиссар), из к. Туда, Тошбулак (Ханака), из кишлаков Сариасия.

Отдельные кладбища (или участки на общих кладбищах) в Гиссарской долине предназначались не только шахидам и мусофирам, отдельные кладбища были и у тюркоязычных соседей – узбеков кальтатай, мусабазари, барлас и др. Так, в к. Устошамс (в Файзабаде) было специальные кладбище у тюрков-кальтатай – "Хокдони Тусамбоғ"; в ромитском к. Сорво из четырех кладбищ два по происхождению, видимо, были связаны с местными узбеками (карлуками) и киргизами. В к. Джиргинак на одном старинном кладбище хоронили местных таджиков, а на кладбище "Хами Турк" – соседних тюрков. Кроме того нередко отдельные кладбища устраивали для себя и гиссарские "кулябцы" (например, в к. Баркарон, Кипчак – в Орджоникидзеабаде, в к. Устошамс, в г. Гиссаре, квартал Белайдуз), но все же чаще разные группы гиссарских таджиков, как правило, хоронили покойников на одном, общем кладбище.

Каждое такое большое кладбище, тем не менее, делилось внутри на ряд родовых участков – "қабристони авлодӣ". Так, в к. Тошбулак было два больших кладбища с несколькими "родовыми участками": "тепе Мулло-Карим", "манзили Эшон-тура", "Эшони Усмон", "Мулло-Ата" и "Мулло Ризо". Как видим, их называли по имени наиболее известного человека из того или иного авлода – семейно-родовой группы. Причем, местная "знать" (потомки ишанов, ходжей и пр.), как правило, не только при жизни, но и после смерти стремилась к обособлению от простого народа. В к. Сорво: кладбище "Гардани Марқаб" было "ишанским", а "Гуристони халқия" – предназначено для простых людей ("фақиро").

В Файзабаде было три крупных кладбища: одно около мазара Ходжи Хотама (близ к. Сари Чашма) и два других Пушти-Гулун и Дашти-Намазгох – на территории самого старого города Файзабада. Каждое из них также состояло из "родовых участков" – "қабристони тупқоӣ" (от слова "туб", "қаум", "авлод" – семейно-родовая группа). После смерти женщины ее тело могли забрать родственники, чтобы похоронить на родовом кладбище ее матери или там, где ее мать похоронена – "авлоди модарира ба хокдони модарӣ мебаранд". Но по желанию или по завещанию женщину можно было погребать и на кладбище рода мужа (если она хотела быть рядом со своими детьми).

Структура и принцип расположения кладбищ вокруг крупных городских поселений Гиссарской долины пока неясен. Так, в г. Гиссаре (кварталы Белайдуз и Қалъа) зафиксировано несколько огромных кладбищ: около мавзолея Махдуми Аъзама специальное кладбище для шахидов и чужеземцев – Қабристони Ғозиён, а также Қабристони Хоки Сафед, Қозӣ Кобулӣ и Қабри Халифа Шаҳид. На этих кладбищах население каждого гузара имело свой участок земли, который еще и делился на более мелкие участки для погребения людей из семейно-родовых групп.

Иной принцип расположения тех же небольших родовых кладбищ как будто существовал в Каратаге. Так, сам город состоял из 22 гузаров и, соответственно, имел 27 кладбищ (каждое было расположено вне селения, но сравнительно недалеко от соответствующего гузара). То есть все они были рассредоточены вокруг поселения. Ареал подобного принципа расположения сельских кладбищ в дальнейшем требуется уточнить /ср. Ершов, 1984, с. 23).

В отдельных кишлаках Гиссарской долины (Джиргинак, Тошбулак, Калъа в г. Гиссаре) сохранились воспоминания о некогда бытовавшем здесь обычае коллективных захоронений в специальных сооружениях из камней или жженого кирпича – "сағона", принадлежавших каждому каум'у или авлоду. В связи с этим интересна легенда, зафиксированная в районе Файзабада и в Ромитском ущелье: местные жители считали, что в давние времена трупы умерших не зарывали в землю; для них отводили якобы специальный большой участок, огороженный высокой стеной – "майдони калони девор гирифтаги". Умерших прямо в одежде перебрасывали через этот дувал: но вскоре людей стал мучить неприятный запах – "ҳама чӣ буй гирифт", и тогда им на помощь пришел пророк Иса: он приказал закапывать покойников, то есть хоронить в могилах, которые сверху сравнивали с землей, чтобы они не были видны (к.Бакарон) Если факты этой легенды явно фантастичны, то сведения о существовании у таджиков коллективных захоронений, напротив, вполне реальны – они зафиксированы в Дарвазе /Рахимов, 1956 с. 69-70; Писарчик, с. 146. 190), в окрестностях Ходжента-Ленинабада /Ершов и др., 1954, с. 192/, в Коканде, Аште (сообщение Л.А.Чвырь), в Пангазе /Агзамходжаев, 1965, с. 159-161/, на Верхнем Зеравшане /Поляков, Черемных, 1975 с. 265-267/. Коллективные захоронения "сағонаи авлодӣ" в виде больших подземных комнат из кирпича в прошлом бытовали и у арабов Гиссарской долины. Коллективные захоронения в прошлом по-видимому были и у ирани Зирабада (сейчас в сағоне хоронят лишь желающих по завещанию). Подобный обычай зафиксирован и у оседлых узбеков Хорезма, Ферганы /Снесарев, 1960, с. 60-71/. Археологическая литература свидетельствует о широком распространении у коллективных наземных и полуподземных погребений задолго до введения ислама в Средней Азии /Рапопорт, 1971; Литвинский, 1972; 1972 а и др.,/. Что же касается конкретно Гиссарской долины, то несмотря на довольно частые упоминания таджиков о недавнем существовании подобных коллективных наземных погребальных сооружений, самой мне их увидеть пока не пришлось. И сейчас здесь хоронят обычным способом – зарывая покойников в землю.

Устройство могил. В Гиссарской долине могилу называли по-разному – "гур", "қабр", "хок", "манзил", "лаҳад".

Каждый мусульманин должен был в течение своей жизни обмыть не менее трех покойников в вырыть не менее трех могил (к. Сорво). Обычно могилу копали три человека, двое из них – из рода умершего. Сначала ивовой веткой измеряли длину тела покойника, и затем отправлялись на кладбище. Могилу копали чуть шире и длиннее тела умершего, считая, что после обмывания его рост увеличивается. В народе считали, что если умерший человек в жизни был счастливым, удачливым – "аъмолаш нек бошад", то могилу для него копать было легко и быстро; если же покойный при жизни был скупым, ненавистником – "тангдасту бахил будас", могилу ему приходилось рыть долго, с большим трудом.

Для каждого умершего полагалось рыть отдельную могилу, захоронение двух тел в одной могиле не разрешалось. (Ср. отступление от этих общих правил в Дарвазе /Писарчик, 1976, с. 146/.).

После того как могила вырыта, ее нельзя было оставлять пустой до самого момента погребения, так как туда якобы может заползти змея, которая будет терзать и мучить тело умершего после захоронения. Чтобы этого не случилось, в готовой могильной яме оставляли лопату и кетмень, которыми ее рыли (к.Джиргинак).

В Гиссарской долине использовали могилы двух основных видов: двухкамерную (повсеместно называющуюся "гури шомӣ" ("сирийская могила") и однокамерную "гури чармагӣ" – у горцев Ханака, шотрутӣ, малянди; "ёрма", "ёрмагӣ" – у каратегинцев; "расмӣ" – в Ромите; "гури тахтагӣ белаҳад" или "гури айвончадор" – в Зидди). До сих пор считается, что двухкамерная могила – богоугодна и более приличествует мусульманину, чем однокамерная. Действительно, как показывают исследования этнографов, именно эти две основные разновидности могил (одно- и двухкамерные) были распространены среди мусульман всего среднеазиатского региона /Раҳимов, 1953, с. 120-122; Писарчик, 1976, с. 142-143; Бабаева, 1981, с. 123-128; Ершов, 1985, с. 49; Лыкошин, 1916, с. 104-106; Снесарев, 1969; Есбергенов, 1963, с. 104; Поляков, 1983, с. 305-306; Толеубаев, 1978, с. 119 и др./. Но в то же время традиция использования совершенно аналогичных могильных сооружений археологически прослеже-

на в Средней Азии (и, в частности, на юге Таджикистана) задолго до 8 в н.э. (см., например, /Литвинский, Седов, 1984 с. 96 и др./). Но как бы то ни было, в Гиссарской долине в конце XIX – начале XX вв. таджики, как уже упомина – лось, хоронили покойников и в двухкамерных ("гўри шомй"), и в однокамерных могилах. При этом они утверждали, что пос – ледние преобладали в горной местности, где почва была каме- нистой и копать было трудно, напротив, могилы "гўри шомй" чаще встречались у таджиков на равнинах, где земля мягче и рыть двойную яму было проще. Однако, параллельно с этим объяснением почти во всех обследованных районах нам сооб- щили, что раньше в Гиссарской долине предпочитали хоронить в "як хонагй", а двухкамерные могилы появились позже (точ- ная дата, разумеется, не указывалась). В настоящее время повсеместно распространены двухкамерные могилы, а однока – мерные сохранились преимущественно у горцев – в Ромите, Са- риасия в других местах они предназначены, как правило, толь- ко умершим несовершеннолетним детям.

Однокамерную могилу рыли следующим образом. Выка – пывали прямоугольную яму глубиной 35–40 см (несколько длиннее и шире, чем для двухкамерной могилы). Затем, от- ступив со всех сторон на 30 см, в полу ямы копали могиль – ную щель длиной и шириной соответствующую размерам тела покойного. Эту щель перекрывали либо несколькими длинны- ми палками (вроде потолочных перекладин) – "ранги хонаҳои ровдор" (Белайдуз–Гиссар), или досками – "тахта", а затем стелили циновку, сухую траву и иногда посыпали землей (к. Ромит, Элок); саму яму оставляли пустой, а на поверхности земли ее также перекрывали досками или палками и иногда обкладывали камнями.

Подготовка к рытью могилы "шомй" начиналась обыч – но с того, что проводили на земле черту длиной в рост ле – жащего человека. На середине делали круг наподобие отверс- тия печи для выпекания лепешек – "даҳани дегдон" (диамет – ром примерно в 60 см, чтобы тело через него проходило сво- бодно). Глубина наружной ямы была разной: в Ромите ее ры- ли для мужчин глубиной примерно до бедер, женщинам – до уровня груди; в Файзабаде – для мужчин – по грудь, для жен- щин – до уровня ушей; у каратегинцев в Чиптуре – для мужчин

– роют могилы глубиной до пояса, женщинам – до груди и т.д. Обычно первую, наружную камеру ("долон", "долони шо – мй", "берунаш айвон") рыли кетменем и лопеткой, а внутрен- нюю ("лаҳад", "хонаи қиёмат", "хонаи дурун", "хонаи охи- рат")[11] вырубали уже небольшим топориком "теша". До мо – мента захоронения боковой вход во внутреннюю камеру (ку – да позднее клали покойника) обязательно закрывали дерном и сухими арчевыми ветками: после похорон ее также загоражи- вали дерном и камнями, а внешнюю камеру засыпали землей.

Иногда в стене внутренней камеры, у головы покойно- го делали небольшую "нишу–токча", в которую либо клали Ко- ран (к. Туда), либо несколько "освященных" молитвой кусоч – ков могильной земли (к. Ромит); в Файзабаде такая ниша – – "токчаи болои сар" предназначалась для души умершего. В к. Тошбулак делали даже две ниши: в одной из них якобы дол- жна появиться свеча, которая будет гореть и освещать моги- лу до Дня Страшного Суда. Если покойный был хорошим чело- веком, то ему желали: "Чироги у дунъёт рушан бошад" – "пусть твой загробный мир будет освещен". Во второй нише, по местным поверьям, после захоронения должны были поя – виться различные "фрукты рая" и покойник от их приятного запаха будет всегда сыт. В Файзабадском районе для простых людей в могиле делали одну нишу, а для знатных, для мулл, ишанов, хожей – две: первую для души умершего, а вторую – для "роҳнома", или "чавобнома" – специальной записки с написанной в ней молитвой, символом веры и с ответами на вопросы, которые якобы покойнику будут задавать ангелы- эк- раширатели. В других местах Гиссарской долины (например, в Нилькон) эту записку нередко помещали просто в головах у покойника, сразу после копания могилы, воткнув в землю тростниковую палочку с прибитой к ней дощечкой, на которой

---

[11] Термины "долон", "айвон" – веранда в доме, "хонаи дурун", "хонаи берун" – внутренняя и внешняя части жило- го дома у таджиков показывают, что могила воспринималась ими как жилище для умершего, вечный дом, дом судного дня – "хонаи қиёмат". Подробнее об этом и об устройстве сход – ных по конструкции могил у таджиков других локальных групп см. /Писарчик, 1976, с. 142–143, 189; Андреев, Половцев, 1911, с. 17; Андреев, 1927, с. 52; Рахимов, 1953, с. 120; Баба- ева, 1981; Поляков, Черемных, 1975.

и были написаны все необходимые слова (ср. в Ягнобе – там подобную записку клали на грудь или у лица покойного (Андреев, 1970, с. 141/; а в Каратегине – тоже у головы или даже под мышку /Писарчик, 1976, с. 148/).

Когда могильная яма была готова, людей, копавших ее принято было награждать кусками материи ("йиртиш"), но ни в коем случае не деньгами, это считалось греховным – "харом".

Намогильные памятники "нишонаҳак". По шариату украшение могилы не одобрялось: могила верующего должна была едва возвышаться над землей, а сразу после захоронения полагалось полить ее водой, бросить семь горстей земли и читать над ней молитву. Но уже в средние века мусульмане начинают на могилах сначала только великих людей воздвигать мавзолеи, стелы, памятники /Мец, 1966. с. 308; Керимов, 1978, с. 52-57/. В конце XIX – начале XX в. рядовые мусульманские могилы у разных народов Средней Азии и Казахстана тоже уже оформляли по-разному, иногда очень пышно (см., например, казахские гробницы /Диваев, 1896, с. 2 и др./). Гиссарские таджики украшали могилы скромно, как и их соседи в Каратегине и Кулябе /Писарчик 1976, с. 149-154/. После захоронения невысокий земляной холм иногда обмазывали глиной и втыкали в землю у изголовья и в ногах жерди от носилок, обычно сделанные из ивы ("чуви бедак", "ходачуви қавр" – в Тошбулаке) (подробнее см. /Писарчик, 1976, с. 149-150/). Каждое утро и вечер эти палки приходили поливать, стараясь, чтобы они проросли и зазеленели. Это и называлось здесь "нишонаҳак" – "намогильный знак".

Особым образом выделяли могилы умерших в молодом возрасте: в таком случае к жерди в головах у покойного привязывали красную или красно-белую тряпицу материи (к.Нилькон, Қалъа-Варзоб и др.). В к.Моинкач, Сорво, Варва, помимо этого,кусочки синей и черной материи привязывали к жердям на могиле умерших среднего возраста, а белые – на могилах стариков. Иногда к жердям прикрепляли вышитые мешочки для зеркальца или гребня – "ойнаҳалта", "шонахалта", искусственные женские косы; корзинки, изделия из лоскутов – "курок".

В некоторых кишлаках Файзабада, Ромита, Нижнего Каратегина на могильных жердях устанавливали иногда вырезанное из жести изображение руки – "панҷа" (из дерева, камня, железа). Обычно этот знак указывал на то,что здесь погребены рано умершие люди, с "неисполненными желаниями" – "пурармон мурд" или же молодые женщины, оставившие маленьких детей.

Во многих кишлаках Гиссарской долины население считало, что на могилу достаточно положить со стороны головы лишь камень или каменную плиту – "товаи баланд", который якобы "благословит умершего" – "зикри оллоҳ мегуяд (Сариасия, Лифигар, к.Хушон, Чуянгарон, Нилькон). Поэтому именно в этих местах на кладбищах часто можно видеть намогильные плиты с надписями. То же зафиксировано в к. Субулак (Файзабад), где над могилой искусного мастера-резчика по камню также поставлен гранитный камень – "санги хоро". Вообще в прошлом, по-видимому, могилы известных мастеров особо отмечали тем, что по завещанию поверх нее укладывали все инструменты умершего – "асбоби ҳунарманди" (к. Элок). На могиле народного поэта иногда прикрепляли к жердям бумажку с сочиненными им траурными стихами – "марсия".

Особым образом отмечали также могилы религиозных служителей ("эшону мулло): иногда здесь специально высаживали чинару или тополь, а на саму могилу клали рога быков, оленей, джейранов или горных козлов (кк. Симиганч, Джиргинак, Каратаг). Такие могилы, как и по всей Средней Азии, нередко становились мазарами /Муродов, 1977, с. 13-14; Басилов, 1970, с. 125/. Близ могил простых людей тоже часто высаживали неплодовые деревья – иву, чинару, карагач, тополь, а на саму могилу сыпали солому или высевали семена кориандра, мяты, базилика, сажали лук и цветы (к.Нилькон, Шахринау, в Сариасия у таджиков-малянди). В Ромите, правда, подобные действия считались неправедными (к. Лифигар), но это было скорее исключением – – обычай сажать на могиле зелень, цветы, известен многим локальным группам таджиков (Писарчик, 1976, с. 149-151, 154, 192), а также тюркоязычным народам /Басилов,1970, с. 133; Толеубаев, 1978, с. 132/. В некоторых местах Гиссарской долины сам этот обычай уже исчез, но память

о нем сохранилась в траурных народных четверостишиях.(См. Приложение 2а).

Погребение. После прибытия похоронной процесси на кладбище, с носилок снимали все наброшенные на покойника материи, а его самого в одном саване опускали в могилу при помощи подведенного под поясницу платка или кусков белой материи, которыми тело было привязано к тобуту – "..." –"латтаи тобут" (к. Пугуз в Варзобе и др.). Двое родственников, спустившись в могилу, принимали тело, а затем через отверстие (если могила двухкамерная) вводили его во вторую камеру ногами вперед (с. в к. Егид у исмаилитов и у ира – ни Зирабада – выносили головой вперед /Писарчик, 1976, с. 148; полевые материалы автора/) и укладывали на циновку головой на севере и лицом вправо, к кыбле. Они же развязывали все завязки на саване, что (как объясняла еще А.Л.Троицкая) делалось для того, чтобы покойник мог двигаться во время предстоящего ему вскоре допроса ангелов–опрашивателей Мункира и Накира. Существовало поверье,что голова праведного покойника ("хыдодод") сама принимает в могиле нужное положение, а голова грешника лежит лицом вверх. Первый вскопанный ком земли с могилы, называвшийся "таксарии майита" ("подушка покойного"), клали ему под голову (Файзабад). В Самарканде это называлось "болишти ноз" – – "подушка неги" (сообщение О.Муродова). Все описанные представления и действия были характерны и для других локальных групп таджиков /Писарчик, 1976, с. 148–149 ; Рахимов, 1953, с. 121;Троицкая, 1971, с. 241/.

По исламской традиции тело умершего мужчины в могилу может укладывать любой мужчина–мусульманин, знающий суру из Корана – будь он из близких родственников, из каума покойного или даже чужой. Тело женщины считалось неприкасаемым для чужих – "номаҳрам", его обычно укладывали в могилу дядя по матери – "таго". В случае его отсутствия тело умершей мог укладывать дядя по отцу – "амаки" или брат, но ни в коем случае не муж, который уже считается чужим, что обозначается в Файзабаде и Гиссаре выражением "холибод талоқ мегалта". А если у женщины не было никого из близких родственников–мужчин, то еще при жизни она выбирала кого–нибудь из знакомых муж –

чин и называла нареченным отцом или братом – "падар ва авои қиемати". Этому предшествовал специальный обряд: она приглашала мужчин своего селения или гузара домой, угощала их и при всех оглашала имя избранного ею брата или отца, одаривала его комплектом одежды – "сарупо".Только после этого названный мужчина имел право после ее смерти опустить тело в могилу.

Согласно шариатным нормам, перед закрытием могилы один из старших участников похорон собирал в подол халата немного земли (которую специально оставлял в стороне – из последней лопаты) и обходил всех присутствующих с тем чтобы каждый взял по горсти земли и трижды произнес над ней молитву /ср. Андреев, 1927, с. 53/. После этого тот же человек опять собирает землю у присутствующих в полу или поясной платок и передает муллетот в свою очередь отдает землю человеку, укладывавшему покойника в могилу.Последний рассыпает ее перед лицом покойника (или же, как в Джиргинаке и в Мавлонджар, поверх савана на глаза покойного), приговаривая: "Мана ин хоки лахади ин манзилут ай хоки лаҳад сер шав" – "Вот тебе могильная земля,твое постоянное место, чтобы ты насытился могильной землей.Считается, что в этот обряд, принятый у всех таджиков, способствует облегчению мук умершего при допросе ангелами–опрашивателями /Андреев, 1953, с. 191; 1970, с. 142;Писарчик, 1976 с. 149/.

После исполнения этого обряда боковую нишу могилы закрывали пластами дерна – "чим", комками земли – "кулух" или досками, а затем наружную яму засыпали землей.

Как и во многих других местах, в Гиссаре первым бросал землю в могилу тот, кто ее копал. Но в к.Элок (Гулхайри боло) и в Варзобе первыми бросают землю самые близкие дилсузаш – сыновья и родственники (отсюда и поговорка:"хокум куни бачам" – "чтобы мою могилу зарывало мое дитя") (только отец не может зарывать могилы детей). Все присутствующие старались бросить на могилу по семь лопат земли, но при этом не полагалось саму лопату передавать из рук в руки – каждый раз ее бросали на землю, а следующий человек подбирал и продолжал засыпать могилу (передача лопаты друг другу якобы могла вызвать смерть этих

людей одного за другим). Затем на поверхности земли сооружали небольшой холмик, а мулла в этот момент читал суру Корана. Присутствующие садились и по окончании чтения все проводили руками по лицу. После этого мулла громким голосом спрашивает присутствующих: "Раҳматӣ чи хел одам буд? – "Каким человеком был покойный?" Все в один голос отвечали : "Раҳматӣ одами хуб буд, ҷояш ҷаннат шавад" – "покойный был хорошим человеком, пусть его место будет в раю". Это также уменьшало грехи умершего. Старшие из семьи покойного раздавали всем присутствующим по кусочку материи –"йиртиш". Остатки материи нельзя было с похорон приносить обратно, иначе "тяжесть" покойного могла вернуться домой. В заключение мулла прочитывал молитву "Ҳазрати Таборак", и все уходили с кладбища.

Мусульмане верят, что как только провожающие покидают погребенного, даже как только они сделают первые семь шагов от его могилы, туда сейчас же являются ангелы–опрашиватели "пурсандаҳо" – Мункар и Накир, оживляют умершего и начинают допрашивать его о всех совершенных им грехах. Причем к хорошим, праведным людям они относятся осторожно, бережно, лица у них тогда добрые, а к грешникам они приходят страшными, с четырьмя глазами, с большими длинными железными палками "гурзҳои оҳанин".Грозные ангелы все грехи прощают лишь тому, кто умер в пятницу,такой человек без допроса попадает в рай – "ҷумъа ба хок равад, чор ҷаннатай". Всем остальным ангелы задают вопросы, а сами уже имеют весь перечень поступков умершего,записанный богом еще при его жизни. Эти записки – "номаи аъмоли майита" после смерти человека бог якобы передает Мункару и Накиру. Поэтому, если покойный не отвечает на их вопросы или пытается соврать, то они нещадно бьют его своими железными дубинками и он даже мог превратится в золу: правда, после этого они его опять оживляют и снова допрашивают. Еще гиссарские таджики верили, что если покойник неправильно отвечает на вопросы, то все части тела все равно выдадут его: глаза помимо его желания расскажут о том, что они видели, ноги – куда ходили , уши – что слышали, руки – что и сколько брали и т.д. Поэтому никто из людей не может на этом последнем допросе скрыть ни одного своего греха. Выдержать такое суровое испытание покойнику

помогали лишь записка "джавобнома", о которой упоминалось выше, и два его ангела–хранителя, которые обычно находились за плечами человека и сопутствовали ему при жизни – "фариштаҳои дасти чапу рост".

Нами записано несколько вариантов вопросов и ответов якобы составляющих беседу–допрос между Мункаром, Накиром и умершим. /Ср. Писарчик, 1976, с. 154–155; Раҳимов, 1953, с. 123/. После допроса и выяснения грехов в могиле будто бы открываются две железные дверцы – в ад и в рай. Если у покойника грехов меньше, чем благодеяний, то его отправляют в райскую дверцу, а если грехов больше, то его бросали в адскую дверцу. После этого допрашивавшие заново умертвляют покойника и уходят сами, а душа умершего – "ҷон" якобы заходит в маленькую нишу, в "гнездо" – "нору–ҳеча", расположенное в могиле над головой покойника, где и находится до Дня Страшного Суда.

После похорон три дня, утром и вечером, родственники мужчины умершего ходили к его могиле читать молитву "оят" а ночью жечь костер, чтобы защищить труп от волков – "Коҳу пахолдуд мекарданд". Такое обыкновение отмечено почти во всех горных районах на юге и в центре Таджикистана, а также в верховьях Зеравшана; сейчас костры уже не разводят /Раҳимов, 1953, с. 132; Троицкая, 1971, с. 241; Писарчик, 1976, с. 155/,

Мусульманскому сюжету о посмертном допросе функционально соответствует, по всей видимости, более архаичное верование о могильной земле, которое наподобие ангелов–опрашивателей, тоже "оценивает" жизнь умершего человека и соответственно количеству грехов сжимает его тело так, что "кости трещат, он превращается в лепешку и кричит от ужасной боли" (но при этом его слышат будто бы только звери!). Затем земля отпускает умершего тело и он как бы оживает вновь, садится в могиле, видит закрытое отверстие боковой ниши, и только тогда "осознает", что умер. Характерно, что умерших чужеземцев (при временном погребении) земля не трогает, сжимая чуть–чуть (к.Кипчак) до окончательного захоронения на родном кладбище.

Гиссарские таджики верили, что земля могилы священа, ибо она может очистить тело умершего от грехов или,наоборот, может не принять большого грешника – "гур раҳуш на –

дод". Считалось, что после захоронения могила грешника может даже сгореть – "гӯраш месӯзад" (поэтому, обижаясь, в сердцах говорили: "Пусть сгорит твоя могила!) Вот несколько примеров. Рассказывают, что в к.Хисори (Файзабад) однажды умерла жена одного ишана, которая при жизни жестоко оклеветала многих людей. После смерти ее хоронили трижды: все три раза земля "выбрасывала" тело из могилы наружу, и в конце концов сама могила будто бы сгорела – "гӯраш сӯхт". Другой подобный случай помнят в к.Сурх – дара, тело одной завистливой и злоязыкой женщины земля тоже не приняла – "хок фърид": трижды ее пытались похоронить, но к утру тело оказывалось на поверхности могилы,наконец, его якобы съели волки – ! саги дулта ҷондори гурков". В к. Сайдонбулак земля не принимала тело женщины, покончившей с собой, так что ее пришлось положить на могилу , прикрыв сверху камнями и жердями. Тело мужчины-самоубийцы в к.Ҳафттахта вынуждены были и вовсе похоронить вне кладбища (по шариату тело самоубийц считалось нечистым – – "ҳаром мурд"). Если земля никак не принимала покойника, родственники вынуждены были идти на крайние меры. В к.Подахана (Сариасия) после семикратных попыток захоронить женщину, ее тело положили в мешок, привязали к камню и бросили в реку. Но и этот способ не всегда удавался. Так, в к. Ҷалчит (Файзабад) сын одного богатого духовного лица по имени Хочи стал басмачом и убил за свою жизнь множество невинных детей и женщин. После его смерти трижды земля выбрасывала его тело, трижды зарывали его заново, но все было напрасно – могила не принимала его – "гур фърид". Тогда грушника бросили в реку, но и река не приняла его: утром тело нашли на берегу. Затем его похоронили под песком, положив сверху большие камни, но на рассвете тело опять лежало поверх земли, родственники от стыда не знали куда деться. Его тела не принимало ни одно мусульманское кладбище. Родственники и односельчане умершего были уверены, что покойника так мучают ангелы-опрашиватели, а земля выбрасывает наружу. Тогда, по совету духовенства, тело Хочи похоронили на кладбище неверных –"кафиров" и его имя стало "Кафир-Хоча".

Поверье о том, что земля иногда выбрасывает наружу "нечистого" покойника, отмечено и в других местах Таджикистана и Средней Азии /Писарчик, 1976, с. 137; Раҳимов, 1953, с. 124/, причем особенно часто такие рассказы связывались с ходжами, нарушившими эндогамные запреты своей социально-религиозной группы /Сухарева, 1966, с. 184; Ишанкулов, 1972, с. 30; Снесарев, 1960, с. 9; Есбергенов, 1963, с. 100-101/.

По представлениям гиссарских таджиков, судьба тела покойника в могиле могла быть разной в зависимости от благочестивости умершего. Так, по сведениям пожилых информаторов в к.Қалъа (Гиссар) и к.Загхана (Сариасия), тела умерших делятся на четыре категории: /хокӣ", "бодӣ","ота – шӣ"; название четвертой категории ныне забыто. Тела лучших людей были "хокӣ" ("от "хок" – "земля", "прах"): земля долго сохраняет их нетронутыми. Тела "бодӣ" (от "бод " – "ветер", "газ"), напротив, истлевают очень скоро (ср. в Каратегине /Писарчик, 1976, с. 161/). Значение термина "оташӣ" (от "оташ" – "огонь", "огненный") пока что выяснить не удалось. В других местах Гиссарской долины эти термины вообще как будто не сохранились, но само представление существовало. Так, в к.Элак вспоминали о восьми, а в к.Кипчак перечисляли шесть категорий людей, тела которых после смерти якобы земля долго сохраняет, ибо их поведение при жизни было высокоблагочестивым: это – пророки, чтецы Корана, мудрые наставники на путь истины, справедливые правители, целомудренные люди и "шаҳиди аъло".

О посещение кладбища женщинами. По мусульманскому обычаю женщины не ходят на кладбище в день смерти и не участвуют в похоронной процессии. Проводив покойного до ворот, они возвращаются в дом для совершения множества ритуально-магических действий и обрядов, главным образом очистительных (см. ниже). Нежелательным считалось даже посещение матерью могилы умершего ребенка,потому что,будто бы он из почтения поднимается в могиле приветствовать ее,но сможет встать только на четвереньки ("бо нарчилликош чорғов мехеза") и в таком виде вынужден будет остаться до Дня Страшного Суда, то есть мучиться /ср. Раҳимов, 1953, с. 122/. В некоторых местах (Файзабад, Сариасия) матери покойного не полагалось даже плакать, поскольку ее слезы на том свете превращаются в грязь и затрудняют путь умершего – он становится скользким и трудным. Но несмотря на все

эти запреты многие женщины, все же не преодолев своего горя, тайком от людей, ночью ходили на могилу умершего ребенка, чтобы "успокоить свое сердце" – "сӯзиши дила пас кардан". Для уменьшения горя женщине нужно было взять камешек с могилы и приложить его к сердцу или лизнуть комок земли с нее.

В большинстве случаев у гиссарских таджиков ни мать покойного ни женщины-родственницы (которые согласно мусульманским представлениям вообще все были грешными-"баробари қадуш гуноҳ дора" и ритуально нечистыми – "бена – моз") ни во время похорон, ни после них не должны были ходить на кладбище (к. Тошбулак, Яфрак, Сорво, Белайдуз и др.). Этот обычай был широко распространен и среди других локальных групп таджиков, и вообще в Средней Азии /Лыкошин, 1915, с. 110-111; Андреев, 1949, с. 6; Рахимов, 1953, с. 122; Писарчик, 1976, с. 147; Троицкая, 1971, с. 242; Есбергенов, 1963, с. 116-118 и др./). Однако, любое правило имеет исключения, так и в Гиссарской долине запрет женщинам посещать кладбища, во-первых, допускал отдельные исключения и, во-вторых, не был всеобщим.

В долине Ханакадарьи, в к. Тошбулак одна женщина в своем доме нечаянно наступила на то место, где обмывали ее недавнего почившего мужа, и после этого она заболела. Стало ясно, что она должна попросить прощения у духа мужа и для этого пойти на кладбище. Предварительно дважды совершив ритуальное омовение, дважды совершив намаз и надев на себя сразу семь платьев, она вместе с местным муллой отправилась на кладбище. Там она трижды обошла могилу мужа и приложила щепотку могильной земли к своим больным местам. Необходимая деталь подобного обряда – надетые одно поверх другого семь платьев, по местным представлениям иначе одетая и пришедшая на кладбище женщина в глазах покойников (!) выглядела бы обнаженной – "бараҳна" (даже трех платьев было недостаточно, так как в таком случае она была как бы одета в саван). Впрочем, семь одеяний вполне можно было заменить семью комочками глины – "кулухча", зажатыми в ладонях, которые следовало бросить на могилу мужа. В Обигарме считали, что и семь платьев не помогут, если женщина в поясе своих шаровар не завер-

нет предварительно еще три комочка земли. В глазах умерших будто бы только комок земли мог заменить одежду, поэтому только в таком виде женщина могла являться на кладбище.

Параллельно с этим у других гиссарских таджиков женщинам, напротив, разрешалось посещать кладбище, но, правда уже после похорон. Например, в к. Нилькон (Роҳати) семь дней после похорон человека его родственники, мужчины и женщины, каждое утро на рассвете ходили на его могилу. Там они громко окликали его по имени, оплакивали, читали молитвы-обряд назывался "хабаргирӣ". Надо отметить, что в этом кишлаке женщины вообще могли в любое время ходить на кладбище, особенно по мусульманским праздникам – "иду айем. Там они готовили пищу, съедали ее, благославляя умерших (только в первые три дня после похорон близ могилы нельзя было разводить огонь).

Аналогичное обыкновение зафиксировано у таджиков-горцев Сариасия (у маляндӣ и хупарӣ в к. Подахона): на седьмой, двадцатый, сороковой дни и в годовщину смерти – "сол" все собравшиеся близкие родственники умершего посещают кладбище, несут туда лепешки "чалпак", читают там Коран. Кроме того, в каждый мусульманский праздник нарядно одетые мужчины и женщины, молодые и пожилые ходят на кладбище, готовят там или несут с собой разные кушанья, хлеб. На кладбище, на специальном айване сначала располагаются молодые люди и начинают готовить пищу, в то время как пожилые идут навестить могилы своих предков, молятся там. После этого все собираются на айване, едят, разговаривают, поминая, умерших, читают Коран (при этом шейху кладбища приносят немного денег и пищи, а на могиле недавно умершего ставят и зажигают три свечи).

О посещении женщинами кладбищ в этнографической литературе по Средней Азии вообще сведений немало, но они пока довольно отрывочны. Например, известно, что у памирцев в Шугнане и Рушане женщины иногда участвовали даже в похоронах /Писарчик, 1976, с. 190/, что у оседлых узбеков и таджиков Ферганы, Самарканда, Нураты на кладбищах устраивали особые праздничные трапезы /Андреев, 1928: с. 116; Писарчик, 1976, с. 193; Кармышева, 1986: с. 158, 178/, раньше ходили на кладбище каракалпачки /Есберге –

нов, 1963, с. 113/, обязательным был визит невесты на кладбище накануне свадьбы у хорезмских узбеков /Снесарев, 1969, с. 120/, можно, вероятно, привести и другие примеры. По-видимому, строгое исполнение запрета женщинам посещать кладбища у одних групп гиссарских таджиков и в силу традиции постоянное нарушение его у других групп весьма напоминает отношение к этому мусульманскому предписанию и у всех других среднеазиатских народов.

* * *

Заканчивая раздел о похоронах гиссарских таджиков, можно уже подвести первые итоги. Их сравнение с соответствующими обрядами соседних народов выявило целый комплекс очень похожих правил и обычаев, которых неуклонно придерживались при подготовке и проведении похорон, а также сопутствующих им суеверных представлений. Они оказались почти одинаковыми не только у всех локальных групп таджиков, но и по всей Средней Азии: это так называемые "мусульманские" предписания. Часть их действительно зафиксирована шариатом, но многие такие обряды, обычаи и верования, хотя и считаются "мусульманскими", по существу исламизированы лишь внешне: в ряде случаев учеными уже доказано их бытование у предков среднеазиатских народов задолго до проникновения к ним ислама (например, обычай "давра", раздача "йиртыша", вера в "благодать руки умершего" и связанные с ней магические действия, двойственное отношение к телу покойного, конструкция так называемых "мусульманских" могил и др./).

Как видно из вышеизложенного, не все составные части традиционного похоронного цикла гиссарцев удалось проанализировать одинаково подробно, поскольку он сохранился у современного населения далеко не полностью, объем полевых материалов из разных уголков Гиссарской долины тоже оказался разным, да и основное внимание в этом исследовании было уделено наиболее архаичным обрядам, которые и самими таджиками нередко осмыслялись как "свои", "старинные", "местные", даже иногда как "домусульманские". Их тщательный анализ показал, что последнее утверждение не вполне точно, так как отчасти они были присущи не только

ко гиссарцам, но и некоторым другим группам таджиков, а нередко известны (правда, в несколько видоизмененном виде) и другим среднеазиатским народам. Показательно место этих архаичных старинных обрядов в структуре всего цикла: обычно все мусульманские предписания соблюдаются гиссарскими таджиками очень тщательно, но наряду с ними в реальной жизни люди часто сталкивались с ситуациями, не учтенными правилами шариата, именно с такими многочисленными "исключениями" или необычными случаями из народной практики, как оказалось, и были связаны пережитки старинных, возможно, домусульманских обрядов и верований (например, ср. "обычные" похороны – и похороны молодых покойников; обычай уважительного отношения к умершему или жестокой "расправы" с покойником, который якобы "тянет" за собой живых людей; сложный обряд оплакивания умершего с громкими рыданиями, траурными "танцами", иногда вокруг наряженного коня и т.п. – явно противоречащий шариатным установкам, но самим населением все эти действия воспринимались как "свои", "традиционные", а значит – необходимые и естественно-дозволенные).

Мы не ставили перед собой цели изучения происхождения того или иного похоронного обряда, но вопрос этот настолько интересен и важен, что в будущем он безусловно будет рассмотрен детально, а приведенные выше материалы, как кажется, могут послужить для этого основанием (в части Гиссарской долины). Например, одним из важных результатов проведенного описания и отчасти сравнения похоронных обрядов с участием коня является вывод о принципиальном сходстве этого архаичного фрагмента у а таджиков и живущих рядом с ними в прошлом полукочевых узбеков Гиссарской долины, причем при сохранении каждой стороной своей этнической специфики.

Материалы обряда оплакивания умершего у разных локальных групп гиссарских таджиков, подробно разработанные в этой главе, свидетельствуют также о существовании нескольких его локальных и социально-возрастных вариантов. После их сравнения с аналогичными обрядами соседних групп таджиков стало очевидным множество общих элементов, характерных для всех "южных" таджиков (то есть каратегинцев, дарвазцев, кулябцев и гиссарцев). В других случаях

можно прямо говорить и о близких обрядовых соответствиях и сходствах гиссарцев с "северными", равнинными таджиками и с оседлыми узбеками (особенно явственно это прослеживается у каратагцев, части таджиков Сариасия, иногда и в долине Ханакадарьи и в предгорном Ромите). По-видимому, сочетание "северных" и "южных" обрядовых черт (с разной степенью смешанности у разных микролокальных групп гиссарских таджиков) уже сейчас (правда, пока еще предположительно) можно считать характерной, неотъемлемой особенностью гиссарского похоронного цикла. Насколько справедливы и устойчивы эти выводы решить окончательно станет возможным лишь после рассмотрения в этом же аспекте заключительной части изучаемого цикла – поминальных обрядов и обычаев.

Глава третья

ПОМИНАЛЬНО-ТРАУРНЫЕ ОБРЯДЫ И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ ВЕРОВАНИЯ

Представления о посмертном существовании души умершего. В Гиссарской долине, как и в других районах Таджикистана и Средней Азии, было распространено представление о существовании у человека двух "душ" /см., например, Андреев, 1924, с. 135; 1953, с. 207-208; Писарчик, 1976 с. 121-122; Сухарева. 1960, с. 181; Снесарев, 1969, с. 108-109; Басилов, 1970, с. 63; Есбергенов, 1963, с.75; Баялиева, 1972, с. 60-62; Толеубаев, 1978, с. 109 и др./. "Судьбы" каждой из них после смерти человека были разными и не вполне ясными, как оказалось, для самих таджиков. Очевиден чрезвычайно тесный сплав общемусульманских и местных народных верований на этот счет, а в некоторых случаях и параллельно бытование представлений, нередко противоречащих друг другу. Единая цельная картина посмертных "судеб" двух человеческих душ не зафиксирована и у других групп таджиков, так что выявление различных по происхождению историко-культурных компонентов в этих представлениях возможно лишь в будущем – на широком общемусульманском фоне. А сейчас мы остановимся

лишь на наиболее типичных вариантах "поведения" душ умерших таджиков-гиссарцев.

Душу – "чрн" ("джон") иначе иногда называли "руҳи қолаб" – "телесная душа" ("қолаб" – "форма", в данном случае – человеческого тела) (к.Қалъа, г.Гиссар). "Джон" покидает человеческое тело в момент его физической смерти. Самым распространенным было представление о том, что "джон" находилась и выходила из большого пальца ноге человека, поэтому, если после агонии хотели удостоверится в том, жив ли еще человек или уже умер, его кололи специальный иглой "теванаи ҷуволдӯз" именно в большой палец ноги (кк.Загхона, Шоразм, Чуянгарон). В других местах считали, что душа – "джон" из большого пальца ноги поднималась к голове и "выходила" из тела через рот или глаза в виде ветра – "бод" (к.Тутака). По мусульманским представлениям, ее якобы забирает архангел Азраил, причем у хороших, праведных людей – тихо и незаметно, а у грешников – со страшными муками. Взятые у умерших души – "джон" Азраил по одним представлениям собирал в кувшин (Файзабад), либо они сами поднимались на четвертый слой неба и влетали в карнай (медную трубу) Ҳазрати Исрафила (к.Загхана – Сариасия). Иногда люди считали, что поначалу "джон" умершего человека, отделившись от тела, превращалась в муху или в белого голубя – "кафтари сафед" и дом в этот момент якобы наполнялся кровью, вывалявшись в которой птица улетала на небо (Файзабад). Аналогичные представления зафиксированы также в Ягнобе, Припамирье, у таджиков Афганистана, Каратегина и Куляба /Андреев, 1970, с. 128-129; 1953, с. 203; 1927, с. 52; Писарчик, 1976, с.121-122; Раҳимов, 1953, с.129/. По мнению других – "джон" после отделения от тела находится где-то недалеко от него, так как все, что происходит после смерти (обмывание, оплакивание, "джаноза" и другие обряды) сам умерший (то есть его душа) будто бы "слышит". Поэтому в некоторых кишлаках уже в могиле в головах у покойного делали специальную нишу для души – "джон". Когда после окончания захоронения все участники похоронной процессии, собираясь возвращаться домой, делали первые семь шагов от могилы – по местным представлениям – наступал самый ответственный

момент для умершего: к нему в могилу спускались два ангела-опрашивателя Мункару Накир с железными дубинка - ми. На всех их вопросы должна была отвечать именно душа -"джон", опять вошедшая в тело. В зависимости от ее ответов (то есть в конечном счете от степени праведности умершего) ангелы забирали с собой душу - "джон" на небо,пред - варительно решив ее участь. Попав на небо, душа праведника якобы благоденствовала на четвертом слое неба, а душа грешника сидела в клетке (Ханака, к Тутака) или в карнае-трубе архангела до дня Страшного Суда (к.Заҳхана в Сариасия).Известен и другой вариант посмертной "судьбы" души "джон" умершего человека - в к.Элок душа, покинув тело, также превращается сначала в голубя, которого ангел смерти в стальной клетке - "қафаси пӯлодин" относит на тот свет и кладет там на грядки - "ҷуяк" в раю "биҳишт", там очень красиво, в изобилии растут всякие овощи, фрукты, цветы, поют птицы, никто в раю не ест: все сыты приятными ароматами - "дидан ҳасту хӯрдан нест" - "достаточно видеть, но нельзя есть".

В Ромите судьба попавшей на небо души - "джон" трактовалась по-иному: душа доброго хорошего человека до времени располагалась в отдельной клетке - "қафаси пӯлодин",но через некоторое время, когда в его семье рождается очередной ребенок, душа вселяется в новорожденного, который по - этому часто бывал и характером, и лицом, и жизнью, и, нередко именем, похож на этого своего предка. Душа - "джон" злого, нехорошего человека, напротив, воплощается в какое-нибудь животное (поэтому якобы животные часто предчувствуют приближение смерти в семье или в кишлаке). Иногда души - "джон" особо гредных людей сгорают в огне и превращаются в пепел - "хокистар мешавад". В таких случаях человек при смерти мучается якобы поднимается в горы и при этом у него выступает - пот смерти" - "арақи ачал".

В к.Элок в народе бытовало также несколько вариантов представлений о посмертном расположении душ - "джон" в зависимости от степени благочестия умерших. Все эти души с момента смерти и до дня Страшного Суда находились в разноцветных сосудах, подвешенных в саду небесного рая : души умерших ученых - "арвоҳи уламо" - помещались в белом

шарообразном сосуде, души святых - "арвоҳи анбио" (пайғамбарон") - в зеленом, "арвоҳи шаҳидон" - души мучеников - в красном, души простых, честных правоверных людей - - "мӯъминони пок" - в синем. Души грешников - " арвоҳи мӯъминони осӣ" и "арвоҳи мунофиқон" - помещались в чер - ной дыре сосуда, расположенного на огне в последнем слое земли - и там в мучениях также ждали дня Страшного Суда. Души умерших иноверцев - "арвоҳи қофарон", выйдя - из тела, сразу сгорали - "дар оташ месӯзад".

Другую душу (точнее - дух) называли - "рӯҳ", "рӯҳи сайёра" - "дух летающий" (Ханака) и "рӯҳи равон" - "воз - душный дух" (пос. Гиссар-Қалъа). Подобные названия не случайны - он постоянно летает между земным и потусторонним миром, сообщая тут и там плохие и хорошие новости (п.Гиссар-Қалъа, к. Шоразм). По другим версиям "рӯҳ" летает между двумя мирами до сорокового дня - по два раза в неделю, а позднее - только по пятницам, а также по мусульманским праздникам - "бегоҳи арафа". Но в любом случае его основное качество - летать между двумя мирами (при - чем не по одному, а вместе с другими арвоҳами).

По местным (гиссарским) представлениям, "рӯҳ"по - кидал тело человека в первую очередь иногда еще до момента его физической смерти (за сорок дней!) и отправлялся туда, где обитали другие духи умерших предков (арвоҳ - мн. число от рӯҳ) (к. Шоразм). Когда "рӯҳ" впервые покидает тело, на седьмом слое неба на дереве "туб" сначала желтеет, а затем и опадает один листь, связанный с жизнью умирающего человека. После или накануне смерти человека его "рӯҳ" возвращается вместе с другими арвоҳами (то есть духами предков) в дом и витает вокруг него, наблюдая за соблюдением всех необходимых обрядов. Таджики в Шоразме считали, что умирающий в агонии часто вспоминает и называет имена своих умерших предков именно потому,что они прилетают к его постели и он их "видит". Находясь близ человеческого жилья или кладбища, арвоҳи либо невидимы, либо принимают вид бабочек, птиц и некоторых животных: обретались они при этом на крыше дома, по углам комнат, у порога, у очага, в амбаре; любят они находиться также в бане, около скота. Поэтому на месте обмывания покойника и на пороге дома ставят по одной зажженной лучинке, оку -

ривают помещение, бросая в огонь "испанд" и траву ферулы – "алафи камол", а также кусочки сдобного теста, жаренные в масле – "озуқ". "орзуқ", "чағалдак" и "ҳавло": от света и приятного запаха души умерших радуются и посылают семье благополучие и счастье.

С арвоҳами связывали и появление в доме белой змеи – " мори сафед". Повсюду в Гиссарской долине это явление толковали как знак грядущего благополучия. Такая змея будто бы появлялась лишь в домах верующих, целомудренных и почтенных людей – "пок", поэтому ее не только запрещали убивать, но, наоборот, считали почетным гостем, приносящим благодать, достаток в семью и облегчающим работу женщин. Например, в к.Тошбулак и в Варзобе (к. Такоб) белая змея якобы помогала самым благонравным и чистоплотным женщинам сбивать масло. Особенно хорошим знаком считали появление белой змеи в закромах – "кулии орд" или в момент печения лепешек. Часто белую змею здесь считали духом свя – того Хызра.

Следы былого почитания змеи, особенно белой, хорошо известны и другим группам таджиков /Андреев, 1928, с. 113; 1958, с. 227; Хамиджанова, 1960, с. 215-223 и др./. В то же время у самаркандских таджиков сохранилось представление о том, что появление змеи в доме – предвестник смерти в семье (сообщение д.ф.н. Б.Шермухамедова). В Бухаре у таджиков и ирани появление белой змеи в доме приветствовали, так как тоже считали ее духом предков – "арвоҳи гузаштагон", поэтому их тоже не убивали. Представление о белой змее – духе предков зафиксировано и у других народов Средней Азии /Кастанье, 1913/, особенно у оседлых узбеков. Г.П.Снесарев приводит поверье о неприкосновенности белой змеи, хотя по отношению ко всем другим пресмыкающимся в Хорезме существовали строгие показания о необходимости их уничтожения. Рекомендуется посыпать голову белой змеи мукой или кормить ее молоком; здесь тоже считали,что в образе белой змеи мог воплотиться популярный персонаж средневековых легенд – святой Хызр /Снесарев, 1969, с. 115/.

Все приведенные рассказы о посмертных "судьбах" души "джон" и духа "рӯҳ" умершего человека у гиссарских таджиков показывают, что единообразного представления на этот счет здесь, как и в других частях Таджикистана, не было. Но тем не менее одно представление безусловно сходно у всех таджиков – до сорока дней после смерти человека его дух вместе с другими духами его умерших предков находится не на "том свете", а на "этом", верили , что они витают рядом с семьей умершего, вокруг его дома, селения, у могилы и наблюдают, как живые родственники справляют необходимые обряды – траур, поминки и т.д. Именно поэтому в период сорокадневия – "чилла" к духам умерших , "арвоҳам" относятся особенно внимательно: читают Коран для их успокоения, каждый четверг посылают какую-нибудь пищу в мечеть, готовят поминальные блюда, запах которых "вдыхают" арвоҳи и прочее. Таджики верили, что духи предков обладают в достаточной степени человеческими свойствами, ибо они могут досаждать, преследовать , наказывать своих живых родственников или, наоборот, помогать им. Поэтому часто при воспоминании об умершем говорят: "Его нет но дух его здесь" – "Худаш набошад арвоҳаш ҳозир". В народе считали, что духи предков всегда нуждаются в благословении и поддержке своих живых родственников, поэтому они часто "посещают" дом, где продолжает жить семья. Но в то же время сами они сильны и могущественны, в их власти-счастье и благополучие живых людей. В Гиссаре, как и в Кулябе, бытовала пословица: "Лучше тебе быть наказанным богом, чем духами умерших" – "Худозада бошу, арвоҳзада мабош" /Раҳимов, 1953, с. 125/. Очень сходные представления о душах умерших предков отмечены этнографами у ягнобцев и таджиков Верхнего Зеравшана /Андреев , 1970, с. 123-129; Троицкая, 1971, с. 242/.

Традиционные представления гиссарских таджиков об участии арвоҳов в повседневной жизни людей, очевидно,определяли многие обрядовые формы, которых придерживались родственники и односельчане усопшего. В этих представлениях (кратко описанных выше) нередко тесно смыкаются, а часто сливаются местные народные мифологические и сказочные персонажи и многочисленные исламские образы (ангелов, демонов, архангелов и т.п.). Разграничить их довольно трудно, нередко один персонаж наделен и исламскими, и

доисламскими чертами. Кроме этого, казалось бы, очень похожие у всех среднеазиатских мусульман представления о душах умерших проявляются в траурных обрядах по-разному. Состав приглашенных на разные поминальные трапезы, характер ритуальной пищи, внешний вид ближайших родственников, множество бытовых запретов в доме покойного и т.д. – все эти и некоторые другие признаки отличались не только у разных народов Средней Азии, но даже среди таджиков, даже среди гиссарских таджиков. Причем это разнообразие не было случайным, хаотическим; в нашу задачу как раз и входит выяснение основных закономерностей перечисленных обрядовых особенностей траурно-поминального цикла гиссарских таджиков.

Траур. Обычно близкие родственники умершего: жена, муж мать, дети, сестры и братья, тетки и дядья в течение первых сорока дней (или года) после смерти соблюдали траур –"азо", "азав", "алам", "мотам", "ғам". Состояние траура проявлялось в разнообразных бытовых запретах и в их особом костюме. По шариату траур жены по умершему мужу предусматривался в течение четырех месяцев и десяти дней ("иддат") (подробнее см. /Хидоя, 1893, с. 504-506; Писарчик, 1976, с.161-162; Керимов, 1978, с. 101-105/). Но тем не менее среди таджиков (и многих других народов Средней Азии) фактически траур соблюдали до сорока дней, и лишь пожилые женщины предпочитали "держать траур" до года.

Внешние проявления траура у таджиков Гиссарской долины были довольно разнообразными, но можно выделить два основных варианта. На востоке долины, в Файзабаде и окружающих его кишлаках, в Ромите (кишлаки Сорво, Яфрак, Лифигар, Шоразм, Чуянгарон) во всех селениях Варзобской долины и в долине Ханакадарьи (Тошбулак, Джиргинак, Бобосурхан, Хофизкишлок, Чагатай и др.) в знак траура женщины из дома умершего снимали с себя все украшения (серьги, кольца, браслеты, особенно накосные подвески, бусы и проч.) и надевали поверх повседневного платья или халата пояс. Специальной траурной одежды в этих районах не было, существовал лишь запрет в период "чилла" надевать какую-либо новую одежду, а траурным считалось просто старое, уже ношеное платье. Но и его надевали лишь на второй-третий день, а на собственно похоронах женщины чаще были в обычной, повседневной одежде, но с поясом – "миёнбанд", "фута". Мужчины,

узнав о смерти родственника, надевали обычный темный халат, темную тюбетейку, подпоясывались длинным матерчатым поясом и брали в руки посох –"асо","тиёқ". Те, кто обычно носили чалму, в день похорон ее снимали и оставались в одной тюбетейке (к.Яфрак).

По воспоминаниям пожилых информаторов раньше на востоке Гиссарской долины повседневные платья были сшиты из кустарной светлой хлопчатобумажной ткани – карбос. Во время траура надевали ту же светлую, но не новую, а обязательно ношеную, стиранную одежду; особого обрядового костюма не было. Надевание специальных траурных одежд считалось здесь даже греховным, потому что будто бы означало борьбу с богом – "бо парвардигор дас ба гиребон мешавӣ" и якобы покойник на том свете будет из-за этого мучиться (кишлаки Шоразм, Рохати, Харангон). В настоящее время в кишлаке Туда таджики во время траура носят белое платье с мелким темным (синим или голубым) узором, возможно, под влиянием соседей-каратагцев и узбеков.

Таким образом, на востоке Гиссарской долины траур в одежде проявлялся незначительно, главным образом в снятии женщинами украшений и подпоясывании платья или халата футой. Аналогичные обычаи так называемого "слабого траура" отмечены исследователями в Ягнобе /Андреев, 1970 с. 143/, частично на Верхнем Зеравшане /Хамиджанова, 1973 с. 269, 272/, в Каратегине, Дарвазе и в Кулябе /Широкова, 1976, с. 139-141; Писарчик, 1976, с. 161-162/.

Второй вариант траура таджиков зафиксирован в центральных районах и на западе Гиссарской долины (в поселке Гиссар, в к.Белайдуз, в г.Шахринау, в долине Каратагдарьи). Здесь принято было соблюдать траур гораздо строже – "азодори сахт". Прежде всего местные женщины сразу же после смерти родственника изменяли прическу распускали в знак траура волосы, а в самом Каратаге прежде (по случаю похорон молодого человека) иногда даже отрезали косы. На голову обычно повязывали небольшой синий или темный платок – „пешонибанди сабзу кабуд", поверх которого накидывали большой белый платок "сарпечак" (к.. Аскари Сурх). Надевали также синее платье и подпоясывали его поясом "миён-банд", или "фута". Поверх платья часто надевали специаль-

ный халат "мунисак" или "калтача" ("калтачаи мушки заъ - фар"). Мужчины в Каратаге на похороны надевали темный халат, темно-зеленую, синюю или черную тюбетейку, либо зеленую чалму и подпоясывались темной футой; в руках обязательно держали посохи - "тиёқ" с привязанными к его верху платочком (к. Аскари Сурх). Траурный костюм таджиков из Каратага воспроизведен в "Альбоме одежды таджиков" (составители Н.Н.Ершов и З.А.Широкова /1969, табл. 5 и 24). Траурную темную одежду каратагцы-таджики обычно надевали не сразу, а на третий или даже на седьмой день, предварительно специально окрашивая белую одежду и платки в синий, зеленый, черный цвета в больших глиняных сосудах - "хумби рангрезӣ" (Ершов, 1984, с. 46-47).

Каратагские обыкновения, отличающиеся от траурных обычаев остальных гиссарцев-таджиков, по-видимому, частично оказали влияние на окружающих таджиков-горцев Сариасия, на таджиков-сангмелачӣ, на жителей к.Чиртак. Местные старожилы еще помнят, что традиционным для этих групп населения был так называемый "слабый" траур: выражавшийся, как обычно на юге Таджикистана, в подпоясывании женщинами обычных, повседневных платьев, в снятии всех украшений, иногда - в надевании одежды наизнанку (во время оплакивания и пр.). Теперь у мужчин внешние проявления траура по-прежнему незначительны (подпоясывание футой и держание в руках посоха), а у женщин уже появилось кое-где обыкновение на третий или седьмой день надевать синие платья (таджички "хупарӣ" из к.Подахана, к. Гулистан, таджики "шотрутӣ", "маляндӣ"). Но наряду с этим во многих местах Сариасия сохранились и фрагменты старых обычаев, например, в к.Сариджу в знак траура (еще во время первого оплакивания только что умершего человека) женщины надевали на голову белый кусок марли, навертывая его наподобие чалмы - "қарси сафед мепечонанд". В к.Эркин ("маляндӣ") и Загхана в случае смерти молодого человека мужчины и женщины из его семьи надевали на себя вывернутую наизнанку одежду умершего и подвязывали ее поясом в два-три метра длиной. В к.Чиртак родственники шли на похороны еще в обычной одежде (лишь женщины - подпоясавшись, а мужчины - с посохами); на третий день всем женщинам, "державшим траур", раздавали отрезы материи на траурное платье "либоси сабзу кавут" - "сине-зеленую

одежду", на головной платок-повязку "сарбандак" (пожилым женщинам - черный, молодым - сине-зеленый) и на головную марлевую зеленую накидку - "алоқадри ҳол". Кстати, материал этот выделяли из тех "подарков", которые в день похорон приносили для покойника члены его қавма - "ҳайдаи мурда" (к. Чиртак). Этот траурный костюм молодежь и дальние родственники умершего носили до сорокового дня, остальные - до года. Очевидно, что на западе Гиссарской долины среди таджиков-горцев Сариасия старая традиция внешнего оформления траурного костюма (без специальной одежды темных оттенков) и относительно недавно воспринятая (скорее всего от соседей-каратагцев или от узбеков) манера изготавливать (даже специально окрашивать в сине-зеленые тоны)одежду и головные платки - бытовали здесь параллельно, причем ни одна тенденция не преобладала.

Но были такие "смешанные" варианты траура и в отдельных селениях на востоке Гиссарской долины, например, в кишлаках Симиганч, Нилькон, Моинкач. Старики там еще помнят, что прежде траур соблюдали недолго (до сорокового дня) и внешне это выражалось в запрете женщинам носить украшения, в обязательности подпоясывать обычные повседневные платья и иногда (во время оплакиваний) надевать на себя одежду покойного наизнанку (то есть все те же обыкновения, что в большей степени сохранились у соседних горцев Ромита). Но в последние десятилетия здесь все чаще и чаще в траур женщины стали надевать специальную сине-зеленую одежду - "либоси сабзу кавуд". Сами таджики-гиссарцы нередко считают, что подобные обыкновения (облачение в специальные темные одежды) характерно в первую очередь для их тюркоязычных соседей - узбеков (иногда киргизов),от которых они, якобы, и переняли их. Возможно, так оно и было, то отнюдь не всегда. Интересны в этом плане траурные обычаи таджиков Симиганча. Здесь на третий день после смерти родственника женщины надевали синее платье с поясом и распускали волосы, этому предшествовал ритуал окрашивания белой хлопчатобумажной материи в сине-зеленые цвета (как в Каратаге). На мой взгляд, не менее вероятно предположение о заимствовании этими группами гиссарских таджиков обычая надевать в траур сине-зеленые одежды (вместо повседневных светлых) от своих соседей, таджиков-каратагцев (а не только от узбеков).

Кстати, мужская траурная одежда в Симиганче тоже была своеобразна: если обычно мужчины лишь надевали в период "чилла" темные тюбетейки, иногда – обычный темный чапан, а главным знаком траура был посох в их руках, то здесь сорок дней носили чалму "салла" и специальный легкий белый халат "челаки сафед" (подобно тому, как в Каратаге тоже были специальные траурные халаты "мунисак").

Для окончательного определения источника какого-либо культурного влияния одного народа на другой (например,в области траурных обычаев) необходим широкий и тщательно проанализированный сравнительный материал, которым мы пока не обладаем (подробные и многочисленные свидетельства о формах траура у соседних с таджиками узбеков Гиссарской долины пока не известны). Но отдельные данные на этот счет действительно подтверждают распространение у кочевых и полукочевых в прошлом узбеков (и на юге Таджикистана и Узбекистана, и в низовьях Амударьи) женских сине-черных платьев и белых головных уборов (Кармышева, 1954,с.102 Задыхина, 1952, с. 388; Шаниязов, 1964, с. 153 и др. /. Сходные обыкновения зафиксированы и у оседлых узбеков и таджиков Ферганы /Наливкины, 1886, с. 231; Андреев , 1929, с. 115; Пещерева, 1954, с. 192; Ершов, 1985, с. 52; Кармышева, 1986, с. 148 и др./, Ташкента /Лыкошин, 1915, с. 104; Бикжанова, 1960; Рузиева, 1979, с. 172 – 173/, Самарканда /Сухарева, 1971, с. 85; 1982, с. 34-37 65-66/, Бухары /Люшкевич, 1978, с. 131/, Хорезма /Снесарев, 1969, с. 144/. О давности этой традиции в Средней Азии свидетельствуют и письменные источники ХУ-ХУ1 вв. /Бартольд, 1964, с. 437; Мукминова, 1979, с. 76/.О сине-черной траурной одежде у мусульман-арабов 1Х-Х вв.упоминает А.Мец /1966, с. 233/. В то же время следует отметить, что в горных и предгорных районах Северного Таджикистана траурная одежда была разнообразной, видимо,тоже носила "смешанный" характер. Иногда специальной траурной одежды вовсе не было, обычный костюм лишь надевали наизнанку, но чаще уже шили хлопчатобумажные сине-зеленые, реже черные платья, а пояса надевали синие,белые и даже красные /Семенов, 1902, с. 96; Хамиджанова, 1973, с. 269, 272/. Например, у таджиков Соха (траур которых

длился очень долго – от трех до пяти лет у женщин, полтора года у мужчин) женщины обычно носили синие платья и шаровары, сине-зеленый или темный халат, подпоясывая его длинной (до 4 м) футой того же цвета. На голову надевали темно-синие повязки и платки. Но пожилые таджички в Сохе надевали уже белые большие платки-накидки и белые траурные платья из карбоса; молодые тоже могли надеть такое платье, но только при очень глубоком трауре /Широкова, 1987, с. 24/. По всей видимости, и здесь белый цвет для траурных женских одеяний являлся более древним, нежели синий и черный. Это косвенно подтверждают и данные из Ягноба: там тоже не делали темных платьев, просто подпоясывали обычную женскую одежду /Андреев, 1970, с. 143;Хамиджанова, 1980, с. 290/. В то же время, по мнению Ф.Д. Люшкевич, не только в верховьях Зеравшана, но и в Бухаре траурным прежде был белый цвет /Люшкевич, рукопись диссертации, 1977, с. 7/. Черный и синий цвета траурной одежды отмечены у арабов Кашкадарьи, у регарских арабов, но надеванию сине-зеленой, темной траурной одежды на третий день тоже предшествуют специальные, но яркие, нарядные одежды у женщин – "ранги тӯй" (Полевые материалы автора, 1981; ср. /Исмаилов, 1979, с. 233/,подробнее об этом см. /Сухарева, 1982, с. 37; 1971, с. 257/).

Помимо траурного костюма у родных и близких покойного в традиционном быту таджиков существовала еще и целая система запретов и табуаций, связанная с послепохоронным периодом и распространяющаяся обычно на определенное пространство (дом умершего) и определенную группу людей (его семью, авлод). В этом отношении интересно сохранившееся представление о "траурном пространстве": прежде всего оно огорожено стенами дома, но одновременно и забором всей усадьбы. Иногда представление о границах этого пространства непременно предполагает препятствие не только в виде стен и забора, но и водной преграды.Например, в к. Джиргинак считали, что если усадьбу умершего и его соседей не разделяет проточная вода, то траур и "чернота" ("сиёҳӣ"), а значит и все обычные бытовые запреты распространяются и на дом соседей.

Внешнее проявление траура касалось у гиссарских

таджиков не только костюма близких родственников, но и упомянутого пространства. Так, "дом горя", "дом траура" часто отмечали особым знаком "алам" в виде своего рода знамени. В действительности в таджикском языке в русской графике совпали два совершенно различных по происхождению арабские слова ألم "горе" и علم "знамя". Это яркий пример того, каким образом язык может формировать мировоззрение народа: знамя становится символом горя. Это был один метр белого карбоса, обычно взятый из остатков материи для савана или предназначавшейся для раздачи "йиртиша"; его привязывали на центральный столб дома или на среднюю колонну айвана. Повязанный лоскут ткани называли "қуввати сутун" ("сила, подкрепление столба") (к.Туесамбог), "йиқи мурда" (Тошбулак, Симиганч) или "қути мурда" (Белайдуз, Чиртак) – что означает "благодать умершего". Вешали этот "алам" обычно на сорок дней, а затем отдавали в подарок соседке, которая участвовала в уборке дома (например, в подметании дома и двора) в день выноса покойного на кладбище (к. Файзабад, Симиганч, Яфрак, Бобосурхан). Иногда белую повязку на центральном столбе дома или айвана снимали только через год (после поминок "сол"), если в этом доме умер очень пожилой, богатый, добрый, благочестивый человек, в таком случае объясняли его обыкновение тем, что стремились сохранить в доме его "силу и благодать" ("қуввати хонадор", "баракати хонадор") и нередко затем шили из этого куска белой материи мешочки для зерна или муки, которые вешали в амбаре, или рубашечки внукам (к. Чиртак, Гумбулак, Симиганч).

Почитание центрального столба дома, как известно, отмечено у многих групп таджиков /Писарчик, 1958, с. 445, : Мухиддинов, 1982, с. 76-83 Розенфельд, 1970, с. 117 и др./, но конкретно описанное проявление траура, помимо Гиссарской долины, встречалось еще лишь в отдельных кишлаках Дарваза и Куляба /Писарчик, 1976, с. 136,186/.

Своеобразной и очень яркой чертой комплекса траурных обычаев и верований таджиков Гиссарской долины является еще и так называемый "траур деревьев" , или "траур сада". Таджики в Гиссаре верили, что все деревья в саду, особенно плодовые, тоже /"держали траур" – "азов дора" после смерти хозяина или хозяйки (чаще всего сорок дней – "чилла"

иногда – до года). Именно этим обычно объясняли они усыхание деревьев и кустарников, опадение листьев или цветов и особенно отсутствие плодов в саду умершего в год его смерти. Для предотвращения этого несчастья женщины устраивали специальный обряд "снятия траура" – "азобуроронн" с сада. В к.Чуянгарон (Ромит) и к.Устошамс (Файзабад) весной, во время цветения садов хозяйка угощала нескольких (обязательное нечетное число) приглашенных пожилых женщин пловом , шӯрбо и "ширбиринҷ" – молочной рисовой кашей. После еды одна из присутствовавших читала молитву, посвященную духу умершего, а затем вдова ("соҳиби мурдадор") привязывала в саду небольшие кусочки красного ситца или белой марли на ветки сохнущих деревьев ("авлони сурх"). Считалось, что после этого они начнут плодоносить. Иногда аналогичные действия устраивали на винограднике или на каком-то определенном например, ореховом дереве, если после смерти человека они начинали сохнуть. При этом пожилые женщины готовили специальное блюдо "умоч" и остатки его выливали на корни этих деревьев – "для исцеления, во имя снятия траура" ("эму демъш хами, ба нияти азобуроён") (к. Кукташ, Лифигар, Варзоб , Курпаи , Қамчин и др.). В Шоразме ритуальное блюдо "умоч" (клецки из теста) обычно выливали под деревьями и в разных частях сада – делалось это обычно на сороковой день. Так же "снимали траур" с деревьев и каратагцев: взрыхлив землю у корней дерева, они выливали под него специально приготовленное жидкое блюдо из мелких кусочков теста "туппе банди чӯрма" (к.Аскари Сурх). В к.Моинкаҷ и в Ромите готовили по этому поводу другое ритуальное блюдо – "наск" или "далда" (гороховый или фасолевый суп с зеленью и кислым молоком). В некоторых кишлаках с той же целью на деревья во время поминок вешали выстиранную одежду умершего (к.Туда); в других местах – напротив – считалось, что развешивание одежды покойного на деревьях и кустах может плохо повлиять на них – и они перестанут плодоносить, чтобы этого не случилось остатки поминальной пищи – "юндуқи дег" сливали под корни этих деревьев, а если в ближайшее время наступал месяц Рамазан, то готовили специально лапшу – "угро" – и первую чашку из котла выливали под деревья (квартал Белайдуз, г. Гиссар). Все упомянутые обыкновения довольно похожи на аналогичные обычаи у таджиков в Нуреке /Хамиджанова, 1980

с. 292-293/ и у горцев Верхнего Зеравшана – в Пенджикенте, к.Зимтуте, Вору и др. (Полевые материалы автора,1983). Оригинальный способ противодействия трауру зафиксирован в к.Чиртак. Осенью, после того как яблоня в саду умершего не плодоносила, хозяева дома делали посреди ее ствола надрез и прививали к ней веточку арчи. Считалось, что именно это действие способствует возобновлению плодоношения яблони на следующий год –"эримаш ҳавай" ("это ее исцеление").

Приведенные сведения о трауре сада, деревьев и способах его ритуального "снятия" зафиксированы, как видим, у таджиков по всей Гиссарской долине, включая и горцев Сариасия: здесь вообще считали, что бурное и явное проявление траура у людей – большой грех, в трауре должны быть не люди, а деревья и животные (таджики-шотрутӣ и малянди). Подробных сведений о трауре домашних животных пока что не обнаружено,за исключением сведений о коне, который участвовал и в похоронном обряде, и содержался в особом "траурном" облачении (темных лентах, повязках на глазах, темной попоне) и не использовался в хозяйстве в течение трех, семи,сорока дней или года (подробнее см. выше).

Среди многочисленных временных траурных ограничений – помимо определенной одежды или прически – почти повсеместно женщинам из семьи умершего запрещалось купаться, мыть голову, краситься хной и усьмой, стирать и даже смотреться в зеркало (Ханака, Белайдуз, Файзабад). Мужчины не должны были стричь бороду (особенно, если покойник был молодым). Кроме этого мужчинам нельзя было заниматься строительством, а женщинам – кроить, шить, вязать, прясть; воспрещалось также в период "чилла" посещать общественные торжества, особенно- свадьбы (Симиганч, Хофизкишлак и др) Если же родственница умершего в период траура ("мурдадор") по какому-либо делу заходила в дом соседей или знакомых,то голову ее обязательно старались посыпать мукой ("сафедӣ моланд"), чтобы устранить "черноту", обелить душу" ("дилаш сафед шавад") к.Чикали, Орджоникидзеабад).

Особая группа запретов касалась домашней утвари и приготовления пищи. Если предыдущие ограничения в деятельности обычно объясняли как нежелательные, могущие вызвать повторную смерть в семье, то призывы осторожно относиться к посуде (особенно в первые двадцать дней ни в коем слу-

чае нельзя было бить ее), запреты рубить и жарить мясо в доме умершего, колоть дрова, ударять по котлу половником – – все эти ограничения объясняли по-другому: "иначе опухшему телу покойника будет причинена боль" (к.Джиргинак, Тошбулак, Белайдуз). Особые опасения вызывал котел, в котором грели воду для обмывания покойника. После многочисленных ритуальных очищений в нем все-таки до определенного времени предпочитали не жарить муку, зерно, мясо, не калили масло и не бросали туда соль – так как считалось, что от этого "прижжется тело умершего" (к. Чиртак, г.Файзабад). Из пищевых запретов периода "чилла" самыми распространенными был временный отказ от острых приправ в пище и табу на изготовление лапши – "угро", поскольку из-за ее длины, якобы, смерть может "увязаться" и за первым покойником в семье появится второй – "думи мурда – дароз мешавад".

В этнографической литературе о траурных запретах у других локальных групп таджиков сообщается немного. Самые подробные сведения об этом изложены в статье Б.Х.Кармышевой об оседлых узбеках и таджиках Ферганы (Кармышева,1986 с. 153 и сл./). Приведенные выше факты о траурных запретах у таджиков Гиссарской долины, в большинстве случаев совпадают с ферганским материалом.

В заключение следует отметить еще раз: проявление траура у таджиков Гиссарской долины не было во всем однородно. Прослеживаются два основных варианта траурной одежды (и третий, по-видимому, "смешанный", ареал которого невелик) . Сине-зеленые, специально сшитые траурные платья, иногда дополнявшиеся своеобразным халатом ("мунисак", "калтача ") характерны на западе Гиссара, главным образом для таджиков--каратегинцев и некоторых их соседей. Аналогичный костюм бытовал и в Северном Таджикистане и Центральном Узбекистане, он отмечен и у разных локальных групп равнинных таджиков, оседлых узбеков и их соседей – арабов, ирани. Те же обыкновения были присущи и полукочевым и кочевым узбекам, расселенным в разных частях Средней Азии, но прежде всего в Гиссарской долине и по соседству с ней /Кармышева, 1954, с. 102; Шаниязов, 1964, с. 153; Задыхина, 1952, с. 388 и др./. Для остальной части гиссарских таджиков особенно на востоке долины характерен в недалеком прошлом) другой обычай: отсутствие особой траурной одежды, люди лишь подпоясы-

вались длинными матерчатыми кушаками и женщины снимали с себя все украшения.

Глубокий анализ траурного костюма (прежде всего оседлых узбеков и равнинных "северных" таджиков) сделан был в свое время О.А.Сухаревой, которая предложила различать траурную одежду первых дней после смерти и "обычный" траурный костюм (сине-зеленый, надевавшийся, как правило, на третий или седьмой день). До того принято было надевать нарядные одежды, но нередко наизнанку и без украшений /Сухарева,1971, с. 84-85/. Прямых соответствий этим фактам в наших материалах пока не обнаружено, но основной принцип (в каратагском варианте траура) сходен: везде сине-зеленые платья женщины надевали не сразу, а лишь на третий день или седьмой день (после получения /"йиртиша"). В районах распространения "слабого траура" (то есть без специальной одежды) два основных составляющих его элемента - снятие украшений и подпоясывание женских платьев происходило сразу после смерти родственника.

Что касается других проявлений траура, то бытовавшие в Гиссарской долине запреты были примерно одинаковы в разных ее районах и весьма напоминают обыкновения таджиков и узбеков Ферганы /Кармышева, 1986, с. 153/.

Наконец, еще одной яркой чертой траура в Гиссаре является также повсеместно распространенное здесь представление о трауре деревьев, сада и некоторых домашних животных по поводу смерти их хозяина. Аналогичные представления пока что отмечены только у горных таджиков Верхнего Зеравшана и в Бухаре у этнической группы ирани.

Итак, в процессе описания траурных обычаев гиссарских таджиков выяснилось, что здесь они бытовали в двух основных вариантах (так, называемые "слабый" и "сильный" траур), но был и третий, дополнительный, "смешанный" вариант. На востоке Гиссарской долины преобладал "слабый траур". Соблюдение "сильного" траура чаще связывают с "северными" группами таджиков, а в Гиссарской долине ярче всего он прослеживается на западе ее, главным образом у таджиков долины р.Каратаг(Каратаг, Шахринау, Сангмела) и в поселке Гиссар.

Впрочем, разделение Гиссарской долины на восточную и западную части по признаку бытования у таджиков двух вариантов траура было довольно приблизительным. Первое исключение составляют таджики-горцы Сариасия, которые отчасти примыкают к восточному варианту. Кроме того, в ряде равнинных и предгорных селений Рохати и Ромита был отмечен "смешанный" тип траура.

Как видно, "восточно-гиссарский" траур сходен более всего с аналогичным обычаем таджиков Куляба, Каратегина и долины Верхнего Зеравшана. А траур второй разновидности - "западно-гиссарский" - кроме Каратага и его окрестностей, оказался характерным преимущественно северным группам таджиков (Бухары, Самарканда, Кашкадарьи, Ура-Тюбе, Ходжента, Ферганы) и оседлым узбекам их соседям. В целом такая ситуация могла сложиться, очевидно, в процессе длительных и интенсивных культурных взаимовлияний и между различными группами таджиков (внутри и вне Гиссарской долины), и контактов таджиков с соседними узбеками.

* * *

Поминовение усопших. В день похорон. Дом умершего в Таджикистане везде считали "нечистым" -"ҳаром", "макрӯҳ" из-за того, что по народным представлениям после смерти хозяина он якобы наполнялся его кровью, которую видели только джины и животные - "ҷину ҷинавару хайвонот мебинад". Считалось, что от этой крови дом могут очистить только ангелы - "фариштаҳо", которые постепенно слизывали ее в течение трех дней (кк. Лифигар, Ромит). Тем не менее родственники умершего тоже предпринимали ряд магических мер для очищения дома. Способы были самые разнообразные.Например, в г.Гиссаре и его окрестностях или в к.Алмаси, Тошбулак в к.Джиргинак водой, оставшейся после обмывания покойника ("оби сиёҳ" - "черная вода") и налитой в специальный глиняный кувшин "афтобаи лойи" все присутствовавшие мыли руки, лица и стирали свои носовые платки. Это было необходимо для очищения от "черноты", "тяжести" покойника, чтобы случайно не унести ее домой. Если же недалеко от дома покойника была река, то женщины после выноса тела шли туда и сначала умывались в проточной воде и стирали платки,чтобы смыть "пыль от покойного" - "чанги мурда равад", а затем вставали спиной к той стороне, куда понесли умершего, и, не оглядываясь, брызгали себе за спину три горсти воды.

Собравшись после этого в доме, женщины получали от несовершеннолетней девушки небольшую зеленую веточку плодового дерева – "савзак", которую прикрепляли за ухо или к головному убору с пожеланиями – чтобы больше в доме не повторилась смерть, чтобы все кругом зазеленело, зацвело – "Савзу хуррам шавен, дигар гамро набинен". Зимой, когда зелени не было, ребенок или самая уважаемая пожилая женщина посыпала мукой головы всем присутствующим в доме. Такого рода представления о "тяжести покойника" и "очистительные" обряды широко известны у среднеазиатских народов. Например, у бухарских ирани женщина, посетившая дом покойника, еще не заходя к себе во двор, снимала у входа обувь и меняла правую галошу на левую, как бы запутывала следы, чтобы "тяжесть мертвеца" не вошла в ее дом – "сиёҳии мурда ба хона надарояд". В Гиссаре тоже следили, чтобы злые, вредные люди сразу после похорон специально не зашли к соседям /ба нияти бад " – "с дурными намерениями" (то есть чтобы оставить "тяжесть умершего " у них).

После процедуры "омовения" женщин-участниц похорон , на дворе дома расстилали постельные принадлежности из дома покойного, затем их сбрызгивали водой, "подметали", вытряхивали, причем следили, чтобы дети случайно до них не дотронулись. Все вещи из дома надо было вынести для проветривания и просушивания (вешать их старались на что-нибудь жесткое – "дар ҷои қоқ" , но не на деревья, ибо последние могли из-за этого засохнуть).

До полного /"очищения" дома умершего по шариату запрещалось в его стенах не менее трех дней готовить пищу(по местному счету в Файзабаде, например, день и ночь считали в таких случаях отдельно, как "два дня", поэтому фактически пищу здесь не готовили лишь в день смерти и в первую ночь,а на следующий, "третий" день запрет уже снимали; если же по местному обычаю готовить было нельзя семь дней, то фактически готовили опять-таки на третий день). Семью умершего и всех живших в эти дни в доме обычно обеспечивали едой соседи и родственники (члены кавма, или авлода) – поэтому обычная еда в эти дни называлась "нону ови қавм" (Шоразм) или "оши марг" (к. Чикали). Такое обыкновение было характерно всем группам таджиков /Писарчик, 1976, с. 156; Раҳимов, 1953, с. 124; Троицкая, 1971, с. 242 и др./. Но и

после этого, вплоть до сорокового дня в доме нельзя было готовить мучные блюда, особенно лапшу – "оши суюқ", " оши бурида". Фактически до года запрещалось есть лапшу всем членам семьи умершего, поскольку она якобы может вызвать смерть в этом же доме (лапша длинная – может "потянуть смерть"). Только в к.Чептура (таджики-қаратегинӣ) на поминки принято было носить именно лапшу – "оши суюқ".

Несмотря на все эти запреты в некоторых местах Гиссарской долины сохранились воспоминания об обряде (а кое-где и его фрагменты) "сартахтагӣ" – приготовление и поедание поминальной пищи еще до похорон умершего. Представляется, что это один из архаичных обрядов всего поминального цикла – еда при покойнике. Настоящий смысл этого обряда будет выяснен лишь с привлечением широкого сравнительного материала, прежде всего из таджикской и узбекской этнографии , но сведения такого рода пока очень лаконичны. В Каратегине и Дарвазе первое поминальное блюдо "("оши сари тахта" –"еда у могильной доски") раздают присутствующим на похоронах до или сразу после прочтения джанозы /Писарчик, 1976, с. 156/. В Ура-Тюбе среди таджиков поминальная еда в день похорон тоже существовала и называлась "оши кавар" /Писарчик, 1976, с. 192, прим. 167/. Интересны сведения о подобных обыкновениях у таджиков и оседлых узбеков Ферганы: там сохранился запрет не готовить в доме умершего горячую пищу,а есть лишь то, что приносят соседи (то есть обычную пищу) /Кармышева, 1986, с. 174, прим. 31/, но главное заключалось в другом – по наблюдениям Б.Х.Кармышевой, там не готовили обычную пищу, а ритуальную как раз иногда делали: либо "ҳалвои тар" (жирный мучной кисель – специально для пожилых женщин), либо "траурный плов" – "оши сиёҳ" с мясом только что зарезанного барана – для стариков и имама мечети /Кармышева , 1986, с. 147/. Аналогично этому у полукочевых узбеков варение мяса жертвенного барана тоже не считалось "приготовлением пищи", поэтому они резали и варили барана еще в тот момент, когда покойник был в доме, но ели это блюдо уже после выноса тела: сначала женщины, а после возвращения с кладбища и мужчины /Кармышева, 1986, с. 147, прим. 32/.

В Гиссарской долине обряд "сартахтагӣ" (или "оши сари

тахта") сохранился не везде. Наиболее полным его вариантом представляется обычай забивания скота – "искот" ("скот при – надлежавшего умершему") приготовления и поедания мясного су па шурбо непосредственно в доме умершего в момент его обмы- вания (Қалъа в г.Гиссаре) или просто до выноса тела из дома (пос. Гагарина Ленинского района).

Сходные обычаи отмечены у таджиков--маляндӣ (Сариасия), где резали скот, готовили шурбо и затем молились за умерше- го только мужчины (позднее муллы запретили этот обряд). В несколько измененном варианте (с уступкой шариату)обряд"оши сари тахта" сохранился в Шахринау, в к.Туда, в к.Кипчак,(Ха – нака), к. Ширинбулак (Орджоникидзеабад), в к.Қалъаи Нав (Нижний Каратегин), в Ромите, в Чиртаке, у каратагцев (близ Регара). Там также принято было резать скот в день смер – ти, но готовили пищу и угощали пожилых мужчин шурбо и лепеш ками либо в доме соседей, либо в помещении при мечети. Но главное – эту ритуальную еду готовили и поедали чаще всего до похорон покойника: мужчины или во время обмывания умер шего (в пос. Шахринау) или перед чтением джанозы, то есть по пути траурной процессии на кладбище (кишлаки Яфрак, Сорво, Шоразм в Ромите, Кипчак, Тутака в Ханака). Женщины – сра – зу после выноса тела со двора, делали семь шагов в сторону кладбища и затем возвращались в дом, и только тогда садились за угощение. Остатки этого же обычая сохранились и в к.Джир- гинак (Ханака), где "сартахтагӣ" совершали уже только по завещанию умиравшего старика (это происходило в доме сосе – дей или при мечети).

Иногда причиной устройства "сартахтагӣ" было какое- то неблагоприятное обстоятельство. Например, в Сариасия (у горц ев–шотрутӣ и маляндӣ) бытовал следующий обычай:если смерть настигла человека во вторник вечером (в ночь на среду),то по местным понятиям это считалось несчастьем, ибо свидетельст- вовало о требовании умершим себе "друга", "спутника"(то есть предвещало еще одну смерть в семье). Для устранения предсто- ящей беды принимали меры – закалывали барана или козу(назы- вая ее "спутником", "другом в дорогу" – "ҳамроҳ шавад")и из мяса заколотого животного у соседей в доме варили шурбо,раз- давая его затем (до джанозы) всем присутствовавшим на похо- ронах; только после этого шли на кладбище. Почти общим пра – вилом было угощение этой пищей только пожилых людей (счи –

талось, что молодежи она может "повредить"). Ныне этот об – ряд многие не одобряют, и тем не менее до сих пор некото – рые старики придают ему большое значение и просят непремен- но совершить его после их смерти.

Параллельно с приготовлением шурбо и плова (мясных блюд) у некоторых групп гиссарских таджиков на похоронах существовал обычай раздачи хлебных лепешек женщинам.Обычно большую их часть пекли у соседей и называли "нони сари тах- та"–"хлеб у гробовой доски", или "нони лучула" – "особый, не повседневный хлеб". Кроме этого родственницы и соседки,соби- раясь на похороны, по обычаю тоже несут в дом покойника ле – пешки, а уходя оттуда как бы получают взамен другие. Разда – вала их нередко пожилая женщина, носившая хлеб в решете.Всем давали по одной лепешке с насыпанным сверху черными кишми- шем и с куском карбоса (желательно домотканного) – " чтобы грехи умершего просыпались через решето" (Сариасия). Ана – логично в кишлаках долины Ханакдарьи (в Тошбулаке, Бакароне, Ҳафтахта, Алмаси и др.) в день смерти и здесь всем присутст- вовавшим раздавали по лепешке с кишмишем, завернутыми в кусок белого материала, иногда кишмиш заменяли сахаром,назы- вая весь этот подарок "насиба" – "доля" (к.Аскари Сурх,к.Туда, к. Нилькон), подобно подаркам на свадьбе ("ранги тӯй насиба метиян").

Обычай раздавать лепешки с сахаром или изюмом в день похорон бытует в Гиссарской долине не только у горцев, но и в кишлаках предгорной части Ромита, например в Симиганче . Раздача ритуальных лепешек (одной или двух) со сладостями сразу после выноса тела из дома зафиксирована и у таджиков Шахринау, и у каратагцев. Часто она называлась "хайри мур- да" – "милость", "дар умершего", а на деле состояла из про – дуктов и отрезов материи, принесенных в виде подарков род – ственниками на похороны. В то же время в ряде селений Ро- мита (Яфраке, Сорво, Гускефе, Хушоне), в к.Ширинбулак близ Орджоникидзеабада, а также в Файзабаде и, по-видимому,в Вар зобе подобное обыкновение не зафиксировано.

С первым днем после смерти человека связан в Гиссаре и обычай распределения между присутствующими "милости умер шего" – называемой чаще "хайрот" //"йиртыш" // "тоқивор" // "ҳайдаи мурда". По всей Гиссарской долине в день смерти тад-

жики раздавали всем присутствовавшим на похоронах гостям по кусочку материи – "тоқивор" ("на одну тюбетейку") (Яфрак, Хушон, Багалак, Қалъа в г.Гиссаре и проч.). В таджикских кишлаках Сариасия раздавали в качестве "хайрота" даже по метру карбоса с деньгами. Здесь считали, что эти мелкие подарки на том свете якобы превратятся в светильники – "шамъи чиров" и будут постоянно, до Дня Страшного Суда освещать могилу этого покойника (иными словами, принимая этот подарок на похоронах от семьи умершего, каждый человек как бы помогал ему, делал ему добро). Сейчас кусочки материи – "йиртиш" раздают уже нередко, иногда их заменяют деньгами. То же мы наблюдаем и у пенджикентских таджиков (к.Вору) под названием "хайрот". Деньги, полученные на похоронах и поминках умершего пожилого человека, старались либо отдать детям, чтобы они купили себе что-нибудь на память, или же (чаще) покупали посуду – пиалы, чайники и проч. для ежедневного пользования. Делалось это для того, "чтобы достичь возраста умершего" (сообщение К.Собирова).

После раздачи хлеба, сладостей, кусочков материи все приглашенные расходились по домам, оставались лишь ближайшие родственники. В Гиссарской долине, как и у всех средне-азиатских мусульман, поминки по умершему обычно совершали на третий, седьмой, двадцатый и сороковой дни, затем в семь или девять месяцев и в годовщину "сол". Эти поминки, как правило, были общественными, то есть на них приходили много людей (особенно на сороковины – "чилла"). Кроме этого, поминовение проводили в мусульманские праздники – Курбан, Рамазан, Раджаб, а также каждую неделю в ночь с четверга на пятницу. В эти дни дух последнего умершего почитали вместе со всеми другими духами предков. ("зиндая савғотуш, мурдая хайротуш" – "от живых – подарок, от мертвых – милостыня").

Поминки третьего дня – "се бегаҳа". Поминки третьего дня обычно начинались фактически на следующий день после смерти и похорон человека (по местному счету первым считался день смерти, следовавшая затем ночь – как "второй день" и следующий день – "как третий"). У гиссарских таджиков в этих поминках, как правило, участвовало немного народу – ближайшие родственники, соседи, друзья умершего. Начинались они часто с траурной стирки-

"сиёҳшувон" ("стирка черного") или "сешувон" – "стирка третьего дня", или "сиёҳбуроронн" – "выведение черноты". Это обрядовое действие начинается обычно с очищения котла (в котором ранее подогревали воду для омовения покойника, а теперь надо было греть воду для стирки). Суть очищения заключалась в приготовлении в нем мучной похлебки "ордов", "ҳавлои тар", либо ритуального блюда "атола", либо печения трех или семи лепешек "чалпак" (кк. Симиганч, Қалъа в Гиссаре, Сорво, Хушон, Амоншахи в Ромите, Моинкач, Туда, Тошбулак, Загхана и др.). Приготовленное предназначалось либо непосредственно арвоҳам – "духам предков (тогда похлебку лили на край крыши дома – "лавгушии бом", либо отдавали еду собакам, либо несли ее в мечеть для стариков. После этого котел мыли, опрокидывали вверх дном и сверху посыпали мукой ("белизна" означала "очищение"). Такой котел считался уже ритуально чистым и в нем, наконец, подогревали воду для стирки одежды умершего и всех живых, присутствовавших на похоронах. Обычно для стирки приготавливали нечетное ("ток") число тазов – три: в одном стирали вещи покойного, в двух других – одежду живых (точнее, что-нибудь из одежды – платье, платок, чалму, тюбетейку и пр.). Существовали твердые правила ритуальной стирки: вещи умершего непрменно должны составлять нечетное число, а одежды живых – две или четыре вещи ("ҷуфт"). Подобное известно и у других групп горных таджиков Каратегина, Дарваза, Кулябa и Верхнего Зеравшана /Писарчик, 1976, с. 136; Раҳимов, 1953, с. 125; Троицкая, 1971, с. 142/.

В обрядовые действия "очищения" третьего дня (если их не целиком успевали сделать в первый день) входило и освобождение дома "от черноты" – "хонаҳалолкуни" (Файзабад), "сиёҳбуроронн" – "выведение черноты" (Шахринау, Тутака, Кипчок). В кишлаке Тошбулак (Ханака) все вещи из комнаты умершего выносили во двор, "чтобы их увидели звезды", то есть оставляли так на ночь, предварительно комнату и двор подметали, выбрасывая мусор за ворота дома.

Но для полного очищения дома требовалось также "пролить кровь" – "хун мебуроран", для чего резали барана, козу, корову, или петуха, курицу – "чтобы кровь животного вытеснила из дома кровь умершего человека" (Шахринау, Чептура, Кукташ). Впрочем, во многих кишлаках Гиссарской долины это

обыкновение характернее для поминок седьмого дня (см. ниже). Мясо заколотого животного затем варили в том же котле, в котором в день похорон грели воду для обмывания покойника, позднее – готовили ритуальную пищу и грели воду для обрядовой стирки; причем готовить в нем можно было только "хомшурбо" (суп с не прожаренным предварительно, а лишь с вареным мясом), так как жарить в этом котле по-прежнему не разрешалось.

Мясная пища на поминках третьего дня не была обязательной. Непременным ритуальным блюдом в этот день почти везде были тонкие, испеченные в масле лепешки "чалпак", но в одних местах их могли есть только несколько старушек или стариков, причем первую лепешку часто отдавали младенцу до года (Тошбулак, Чиртак). В к. Кипчак и Тутака пекли только семь "чалпаков", первый – клали на крышу для арвоҳов, а остальные по кусочку раздавали всем присутствовавшим на поминках. Готовили "чалпаки" всегда в том же "очищенном" от скверны котле.

"Чалпаки" в качестве поминальной пищи были известны почти всем локальным группам таджиков и оседлых узбеков /Андреев, 1953, с. 195-196; 1927, с. 54; 1970, с.144; Троицкая, 1971, с. 143; Писарчик, 1976, с. 157; Кармышева, 1986, с. 154 и др./.

Одним из важных магических действий третьего дня поминок было ритуальное мытье головы близкими родственницами покойного – "қавмои дилсӯз". Если умерший был молодым человеком, то женщины, распускавшие в день его смерти волосы в знак траура, теперь, на третий день мыли и заплетали их (Файзабад, Сари Мазар, Дубеда, Каракамар и др.).

В случае смерти мужчины, главы дома, все его имущество – дом, скот, земля и проч. – должны были распределять между членами его семьи – "тарака кардани аҷноси хона". В раздел наследства не входило приданое и наследство жены умершего, подаренное ей ее отцом; а также приданое – "ҷеҳез", приготовленное для выдачи дочери замуж или для женитьбы сына (оно считалось их личной собственностью). По шариату все имущество умершего до момента его распределения между членами семьи считалось также ритуально не-

чистым – "ҳаром", поэтому после похорон старались как можно скорее выполнить и этот обряд /подробнее об этом см. Кисляков, 1977, с. 51-80; Керимов, 1978, с. 150-155/.

После раздела наследства умершего, проведения траурной стирки и мытья головы, а также после приготовления и поедания ритуальной пищи третьего дня (обычно не мясной) дом умершего считался уже "очищенным" – "хона ҳалол шуд".

П о м и н к и с е д ь м о г о д н я – "ҳафта" На поминки седьмого дня приглашали близких и дальных родственников (то есть они обычно были уже более многочисленны, чем на третий день). В некоторых местах, например, в кишлаках горного Ханака даже считали, что поминки на седьмой и на сороковой дни – самые главные и многолюдные. Основные действия в этот день состояли в приготовлении в доме умершего специального угощения и в чтении поминальной молитвы, кроме того, там, где еще не распределили имущество покойного (в к. Чиртак, в г. Шахринау) – делали это и раздавали всем присутствовавшим кусочки материи – "йиртиш". Но центральным событием все же было "сиёҳхурон" – "поедание черной пищи", для которой резали скот (корову, барана или козу) и варили плов и шурбо. Обычно их подавали пришедшим пожилым гостям, а для молодежи она считалась несъедобной, потому что якобы могла принести им вред. Если же поминки справляли в честь пожилого, старого человека, то все, что на седьмой день готовили в его доме, напротив, считалось благодатным – "таваррук" и разбиралось нарасхват-"талош карда хурданд".

В день поминок "ҳафта" женщины-родственницы и соседки (как и в предыдущие дни) приходили, принося с собой хлеб и жидкую пищу (несмотря на то, что в доме уже готовили "свою" еду). Часто для поминок кроме лепешек-"чалпак" делали специальные слоеные лепешки "қатлама" (пять или семь штук), приносили кусковой сахар и "ҳалво" – поджаренную в масле муку с сахаром. Часто принесенные гостьей на поминки лепешки называли "нони ғам" – "хлеб скорби", и число их, обязательно было нечетным. Так, продолжалось до годовых поминок – "сол", после которых, как и в обычное

время, в подарок хозяевам гости приносили только четное число лепешек ("ҷуфт") – "чтобы в доме не повторилось несчастье", "чтобы произошло радостное событие" – туи хурсандӣ шава".

Во всех таджикских кишлаках Гиссарской долины хозяева, приняв от гостей принесенное, взамен раздавали им другие лепешки (иногда с сахаром). Отличие обычно заключалось в том, что в день похорон, на третий и на двадцатый дни приносили и уносили нечетное число лепешек, а на седьмой и на сороковой дни приносили нечетное, а раздавали четное число лепешек, обычно по две (долина Хана – кадарьи. г. Гиссар, к. Белайдуз и др.). С поминок "сол" – годовщины все женщины тоже уходили с двумя лепешками и сахаром, завернутыми в двухметровые куски марли. Это обыкновение приносить нечетное число хлебов, а уносить – четное характерно для многих локальных групп гиссарских таджиков (Файзабад, Такоб, Варзоб, Қалъа, Элок, Ромит). Последнее обыкновение прямо напоминало свадебные обычаи и поэтому его принимали не везде (Хушон, Яфрак, Курпаи (Варзоб). Например, в к. Чиртак и близ Регара нечетное число лепешек носили в дом умершего на все поминки до сорокового дня; а на седьмой день принято было нести завернутые в дастархан тоже пять лепешек, но уже с зеленью – "савзак". Обратно женщины уносили подаренные хозяевами по две маленькие лепешечки и по одной большой. Здесь хотя и соблюдено формально требование нечетного числа хлебцев, явно ощущается, по сравнению с предыдущими поминками, появление новых мотивов, например, зелени – символа жизни, очищения (см. обряды гиссарцев при снятии траурной одежды).

Следует отметить, что приготовление мясной пищи на седьмой день (в отличие от третьего дня) было обязательным, но многие все равно предпочитали ее не есть; в то же время раздававшиеся лепешки, иногда и с кусками отварного мяса (к. Яфрак в Ромите) разбирали домой все.

После поминок "ҳафта" в Гиссарской долине часто справляли еще поминки "пятничные" ("ҷуъмагӣ") и "понедельничные" ("душанбегӣ") – соответственно – в ночь с четверга на пятницу и с воскресенья на понедельник. Эти

поминки справляли в узком кругу ближайших родственников, готовили для них обычную горячую пищу и относили ее в мечеть или же приглашали в дом на трапезу пятерых-семерых пожилых мужчин, которые молились за умершего. Часто подобные еженедельные домашние поминки справляли до сорокового дня, а пятничные – даже до годовщины.

Следует особо отметить, что смерть несовершеннолетних детей считалась у таджиков благодатной и "поддерживающей" духов умерших предков этой семьи (у таджиков – маляндӣ в к. Эркин в Сариасия покойных детей называли даже "арвоҳтозакунак" – "очищающие арвоҳов"). Поскольку дети безгрешны – "ба гуноҳ лоиқнашуда", им можно было не устраивать поминок, но на деле родители все же поминали покойных в узком семейном кругу, приготавливая специальные ритуальные угощения: на третий и седьмой дни похлебку – "атола" и лепешки "чалпак", а на двадцатый – похлебку "атолаи чилшикан".

П о м и н к и с о р о к о в о г о д н я – "ч и л". Собственно сороковой день – "чил", "чили калон" – отмечается у таджиков Гиссарской долины очень широко, на поминки приглашают много народу – мужчин и женщин, родственников, и односельчан, даже людей из соседних селений. В этот день готовят "ош чил", то есть режут скот, варят шурбо и плов. Важной частью поминок помимо угощения и молитв за покойника было также повторяющееся оплакивание (как в день похорон и в дни предыдущих поминок). Так же развешивали вещи умершего, каждый гость брал их по очереди в руки и, вспоминая, горько причитал. Наконец, в большинстве таджикских кишлаков на сороковой день устраивали и обряд "азобуроён" ("снятие траура").

Интересной особенностью "сороковин" в Гиссарской долине было обыкновение справлять их дважды: один обряд назывался "чилшикан" ("прекращение сороковин"), другой – "чили калон" ("большие сороковины"). О последних мы уже упомянули, а первый предшествовал ему на несколько дней раньше. Поминки "чилшикан" в Ромите, Варзобе, Файзабаде, Рохати, Орджоникидзеабаде обычно устраивали на двадцатый день ("бист") или на восемнадцатый-девятнадцатый (иногда такие поминки называли еще и "бистшикан" – "прекращение,

окончание двадцатидневния"). В других районах "чилшикан" справляли на тридцать седьмой – тридцать девятый день , но в любом случае – раньше собственно сорокового дня . Это делалось якобы из-за того, что "покойник с нетерпением ждал сорокового дня – и для его удовлетворения обряд стремились устраивать на несколько дней раньше". Но точно день проведения обряда "чилшикан" установлен не был, кое-где он и вовсе не выделялся, его справляли в один день с "чили калон", то есть действительно на сороковой день (к. Белайдуз, у таджиков-каратагцев близ Регара, в к. Загхана, у таджиков-маляндӣ в Сариасия).

На былое значение обряда "чилшикан" указывает следующий случай, произошедший в к. Туда (у таджиков-ҳисорӣ-кӯлобӣ). В одном доме готовились к свадьбе, но вдруг в этой семье неожиданно умер человек. Его похоронили, а через несколько дней двое людей – со стороны жениха и невесты – специально договаривались о времени проведения свадьбы и поминок. Было решено, что первые сороковины- "чилшикан" устроить необходимо, а затем вместо " чили калон" все же сыграть свадьбу, отложив устройство поминок "сорокодневия" на некоторое время;по местным обычаям, "чил" можно отмечать в любое время (до года)со дня смерти, пока семья не оправится после многочисленных расходов и будет в состоянии устроить большое угощение для односельчан ("чили калон"). Этот случай не единичен, право по необходимости откладывать "чил" на неопределенное время, но при непременном условии проведения "чилшикана" до сорока дней,- известно большинству гиссарских таджиков и является свидетельством отношения к "чилшикан" как обязательному действию, а к обряду "чили калон" как к менее значимому.

По мнению информаторов, в прошлом обряд "чилшикан" был обязателен для всех, а "чил" справляли лишь зажиточные, имущие люди. В настоящее время – наоборот – поминки на сороковой день соблюдают все, а "чилшикан" – полузабыт, хотя в прошлом была необходимость соблюдать его, по старинным местным представлениям впрямую связыва – лась якобы с "самочувствием" умершего – "чтобы опухший живот покойника, находящегося в могиле уже около сорока дней, не лопнул, опустился" ("шип мешавад"). Для предот-

вращения подобных мучений умершего во время обряда готовили определенные ритуальные блюда и кормили им духов предков и душу самого умершего.

Характерно, что ритуальная пища на двух "сороковинах" была разной: для поминок "чили калон" резали скот и готовили мясные горячие шурбо и плов; на "чилшикан" делали специальное блюдо "атолаи чилшикан" – "похлебка сорокадневия" (только в Каратаге и то, и другое готовили дважды). Обычно ее варила всеми уважаемая, пожилая женщина (иногда их было трое), при этом строго соблюдая особые правила – осторожно и тихо перемешивала варево, поскольку люди верили , что при сильном помешивании опухший к этому дню покойник может лопнуть – "мурда мекафад". В то же время душа его в момент приготовления "атола" будто бы приходила в дом и ожидала своей доли еды на циновке, постеленной на краю крыши. Поэтому первый половник готовой "атолы" выливали на крышу дома – "лавгушии бом". Съев эту пищу, душа якобы успокаивалась и уходила. Выделение доли поминальной пищи душам арвоҳов ("ҳаққи арвоҳ") бытовало по всей Гиссарской долине и зафиксировано и у таджиков, и у узбеков, и у арабов.

Своеобразный "чилшикан" устраивали в к. Туда таджики-гозымалеки. Когда "атола" была готова, брали ложку похлебки, втыкали в нее иголку и наклоняли ложку так, чтобы по иголке стекало масло. По местным представлениям, этим действием "облегчали боль опухшего покойника (будто бы в этот момент жидкость из его живота постепенно выходила через большой палец на ноге). Аналогичное верование присуще всем гиссарским таджикам. Осторожность, с которой приготавливали "атолаи чилшикан", или "тарҳавло", в народе объясняли тем, что любой шум, стук или разбивание посуды якобы причиняет боль распухшему в могиле покойнику и может вызвать его недовольство. Сходные верования отмечены и в других частях Таджикистана и Узбекистана – в Дарвазе и Каратегине, в Самарканде, Фергане, Хорезме – то есть у "северных" и "южных" таджиков, у оседлых и полукочевых узбеков /Писарчик, 1976,с. 158; Кармышева, 1986, с. 151-153; 160, 176/. Те же представления и запреты известны близким соседям гиссарцев-таджикам к. Гичовак в Дангаре (Полевые материалы автора

1982 г.) и в Кулябе (Тавильдаре), Гарме и Обигарме,где подобное угощение устраивали на шестой день /Раҳимов , 1953, с. 125/. Происхождение подобных верований исследователи связывают с доисламским периодом, с зороастрийским кругом представлений, что вполне вероятно /Снесарев, 1969, с. 118-120 и сл.; Рапопорт, 1971, с. 7-37; Кармышева, 1986, с. 159/.

Если блюдо "атола" готовили после смерти ребенка , то угощали этой едой специально приглашенных пожилых людей, причем при поедании старики должны были тоже быть осторожны и верхними зубами не касаться нижних ("дандон ба дандон нарасад"), иначе "покойнику можно причинить боль" (к. Чалчит, Файзабад).

Вообще в Ромите, Варзобе, Файзабаде, в горном Ханака "атолаи чилшикан", как правило, ели только пожилые люди, посетившие дом умершего в первые сороковины, причем старались, чтобы участвовавших в этой трапезе стариков или старух было нечетное число. Молодые "атолаи чилшикан" не ели, считалось, что она им может "повредить", вообще для этих районов характерно брезгливое отношение людей к этой ритуальной еде; остатки "атолы" бросали в текущую воду, "чтобы из дома ушла тяжесть, чернота " (Варзоб, Ромит). Особенно вредоносной считалась еда на поминках по молодым покойникам, обычно ее ели только некоторые приглашенные старики или старухи, а остальные люди даже не притрагивались; остатки пищи хозяева закапывали в "чистом месте" - "ҷои намозӣ". И только еду на поминках очень пожилых умерших ели с удовольствием, поспешно, даже "нарасхват" -"талошак", надеясь таким способом достичь столь же почтенного возраста, как и поминаемый покойник.

Совсем иначе относились к "атолаи чилшикан" в Каратаге, Чиртаке, Гиссаре, в долине Ханакадарьи, в Сариасия, то есть в центральных и западных частях Гиссарской долины. Здесь ритуальную пищу ели все и без какой-либо боязни - это не считалось вредным или нежелательным. Например, в к. Аскари Сурх на "чилшикан" (который проводили на тридцать седьмой - тридцать восьмой день) готовили "атолу" и плов, шурбо. Сначала, как и везде, выделяли долю арвоҳам, для чего одну ложку похлебки выливали

на крышу кухни - "ошхона", а остальное раздавали всем присутствующим. Если после общей трапезы "атола" ("тар ҳавло") оставалась, ее раздавали соседям по домам,причем на каждую порцию сверху клали еще и немного зелени. После /атола" всем раздавали плов и шурбо, а затем уже совершали обряд "снятия траура" (см. ниже).

Фактически, все эти действия повторялись и через три дня - на "большие сороковины" - "чили калон", когда опять варили и "тарҳавло" (из муки, оставшейся после поминок тридцать седьмого дня), но на этот раз ритуальное блюдо подавали в двух блюдах только трем или пяти старикам, также предварительно выставив небольшую часть угощения духам предков на крышу. Таковы были обыкновения каратагцев, а у их соседей - горцев Сариасия (таджики-шотрутӣ, маляндӣ, жители к. Загхана) в недавнем прошлом на поминки "чилшикан" готовили особую пищу из раздробленной пшеницы с горохом и с мясом - "далда" или кашу из риса и маша - "мошкуча" ; ныне они, как и все таджики вокруг, варят "атола".

Существовало несколько рецептов приготовления ритуальной похлебки "атолаи чилшикан" (или "ҳалвоитар", "тарҳавло"). Например, в Файзабаде, Рохати, Ромите, в кк. Хушон, Нилькон, Чуянгарон, Яфрак, Шоразм, Сорво, частично в Варзобе, к. Пъгузе) это блюдо обычно готовили на молоке, из муки и масла, чаще без сахара - "атоле ба шир", "атоле сафедак". В кк. Лифигар, и Амоншахи иногда добавляли сахар. Напротив - в Каратаге, у горцев Сариасия, в к. Чиртак, Қалъа в Гиссаре, Кипчак, Бобосурхан, Арбобӣ в Ханака, в к. Туда, а также в к. Симиганч "атолу" готовили по-другому - сначала муку жарили на растительном масле, а затем добавляли в нее сироп из тутовника или винограда ("ширинӣ"). Такое блюдо чаще здесь называли "тарҳавло", если же добавляли не "ширинӣ", а сахар, - называли "атола".

Таким образом, в разных районах Гиссарской долины обряд "чилшикан" проводился по-разному: на востоке долины - преимущественно на восемнадцатый-двадцатый дни, в центре и на западе - либо на тридцать седьмой-тридцать восьмой день, либо даже подряд, на сороковой (к. Белай-

-дуз, в г. Гиссаре, в долине Ханакадарьи, иногда – у каратагцев). При этом рецепты ритуального блюда "атолаи чилшикан" или "тарҳавло" тоже заметно различались на востоке и западе Гиссарской долины; разным было и отношение к этой ритуальной пище.

Годовые поминки – "сол". Так называемые годовые поминки "сол" очень редко проводились действительно в календарную годовщину смерти. В Гиссарской долине некоторые состоятельные люди справляли "сол" дважды: когда надо было устроить свадьбу "соли нопурра" (подобно "чилшикан") – через семь или девять месяцев, когда резали скот и угощали шурбо и пловом главным образом родственников, дальних и близких, мужчин и женщин, и "соли калон" – через двенадцать месяцев, считая со дня смерти, когда опять-таки устраивали большое угощение – "ҳудой", или "оши сари сол". Никаких специальных ритуальных блюд на эти поминки не готовили. Если семья не в состоянии была провести годовые поминки дважды, можно было ограничиться по выбору собственно годовщиной или угощением в семь месяцев. Разрешалось также годовые поминки устраивать не ровно через год, а через пять-шесть лет (к. Белайдуз в г. Гиссаре, к. Шоразм, Чуянгарон в Ромите). В отличие от соседних узбеков, годовые поминки у таджиков справляли скромнее, чем "сороковины". Собственно эти поминки заключались в том, что после угощения гостей читали молитву "оят" в честь духа умершего, а после этого совершали обряд "снятия траура" – "азобуроron" (если не все родственники кончили носить траур еще на сороковой день).

Обряд снятия траура – "азобуроron" в кишлаках восточной части Гиссарской долины происходил следующим образом. Пожилая женщина или несовершеннолетняя девочка подходила к собравшимся женщинам и каждой из них прикрепляла к головной повязке или просто закладывала за ухо зеленый листок, веточку или пучок молодой зеленой травки, принесенные с берега речки или ручья. Кроме того, на шею женщинам вешали небольшие нитки бус – "мӯҳра", приговаривая при этом: "Илоҳина дигар ғамро набинӣ" ("Дай Бог, чтобы ты больше не видела горе-траур"). Платья, в

которых женщины ходили во время траура, здесь обычно отдавали нищим или беднякам, называя эти подарки "садақаи мурда" – "милостыня умершего" (долина Ханакадарьи). Если справляли годовщину со дня смерти глубокого старика, то нередко они напоминали праздник – "ранги тӯй": все приходящие были уже облачены в нарядную одежду, а платья, носившиеся в период траура, вешали на натянутую во дворе нить – "тори мурдадор".

Годовые поминки "сол" нередко устраивали вне дома: летом – на открытом воздухе, близ мечети, на майдане; зимой – иногда собирались у соседей. На поминках угощали всех супом и пловом – "хомшӯрбо", но часто пекли специальные хлебцы "чағалдак" (кусочки сдобного теста, жареные в масле), лепешки "кулча" и готовили сладкое "ҳавло" (к. Шоразм). Поминальную пищу на годовщину все приглашенные едят уже с удовольствием и безо всяких опасений (как на предыдущих поминках). В конце обряда хозяева всем присутствовавшим, мужчинам и женщинам, раздавали "насиба" – "доля": по две лепешки и немного сладостей, чтобы отнести домой (как на настоящей свадьбе).

В кишлаках каратагцев обряд снятия траура называли чаще "сафедпӯшон" ("надевание белого"). Его могли проводить и на сороковой день, и на седьмой, девятом или одиннадцатом (обязательно нечетном) месяце после смерти – по желанию родственников. Если у женщины было четверо-пятеро детей, то срок траура уменьшался. Часто на "сафедпӯшон" (то есть на годовщину) приглашали всего лишь несколько пожилых женщин. Собравшиеся в последний раз вместе оплакивали умершего, причитали по нему, а затем снимали с себя синие траурные платья, слегка разрывая их спереди у ворота, причем полагалось делать это не через голову, а снизу, и надевали новые, светлые одежды. При этом женщины повторяли: "Басу басанда шавад дигар нишон натияд" – "Хватит, хватит, больше не дай бог". Траурные платья либо вешали на натянутую веревку – "тори симин", либо отдавали "кайвонӣ" – пожилой женщине, распорядительнице обряда (к. Чиртак).

Аналогичный обряд снятия траура известен таджикам и оседлым узбекам Ферганы, Самарканда, Бухары, частично –

Верхнего Зеравщана /Наливкины, 1886, с. 231; Ершов, Пещерева, 1954, с. 192; Кармышева, 1986, с. 155; Писарчик, 1976, с. 159; Широкова, 1976, с. 140-142; Рузиева, 1979, с. 172-173/.

Прижизненные поминки. В Гиссарской долине, как и в других районах Таджикистана, многие пожилые люди (после шестидесяти трех лет) – при жизни сами устраивали по себе поминки – "худои зинда", "хай ру худой", "пайғамбароши", "туи метиян". Чаще это делали бездетные, одинокие люди, но в некоторых местах информаторы прямо подчеркивали "богоугодность" проведения такого обряда. Бытовало даже такое народное стихотворение: "Гар ба дасти худ диҳӣ хурмои тар, баъди мурдан гар диҳанд, хирбори зар" – "Если при жизни своей – рукой подашь спелый финик (особо почитаемый исламом плод), то это лучше, чем после твоей смерти раздадут вьюк золота".

Как известно из мусульманских преданий, пророк Мухаммед в шестьдесят три года устроил по себе поминки, а следующей ночью умер. Поэтому многие мусульмане, в том числе и гиссарские таджики, достигшие этого возраста, считали добрым делом устройство таких поминок. Этот обычай не был обязательным, но бытовал и на равнине, и в горах Гиссарской долины (в кишлаках Тутака, Бобосурхан в долине Ханакадарьи, в Файзабаде, в Ромите, Чуянгароне, Симиганче, в к. Пъгуз в Варзобе, в к. Тахтаҳо в Нижнем Каратегине, в к. Кипчак и Бакарон близ Орджоникидзеабада, в к. Қалъа в пос. Гиссар, в к. Туда, наконец, в Каратаге, в к. Чиртак и у таджиков-маляндӣ и шотрутӣ в Сариасия). В к. Каракамар известны случаи, когда прижизненные поминки устраивали по себе сразу муж и жена, готовя угощение в двух отдельных котлах.

Обряд почти везде состоял из нескольких обязательных действий и правил. Прежде всего человек, справлявший поминки, одевался во все белое – "сарупои сафед" (к. Кипчак) или "ранги такфин сафед" – "вроде савана" (в белую карбосовую рубаху и штаны – "куртаи эзори карбос", в белый халат – "чапаки сафед" и надевал на голову белую чалму – "салла") (г. Орджоникидзеабад). В некоторых местах важной частью обряда был также раскрой савана – "кафанбуррон", "кафаниша мебурранд", когда "по-

койника" (или "покойницу") измеряли и как бы "примеривали" на нее саван, действительно все для этого подготавливая (к. Симиганч, Каракамар, Каратаг, шотрутӣ в Сариасия). Известен случай, когда "покойница" даже ложилась "как мертвая" и просила родственниц поплакать над ней.

На угощение она заранее приглашала троих людей, которых при всех просила быть ее обмывальщиками после действительной смерти (сообщение Шамсиевой о Каратаге). Все эти действия обычно устраивали уже после трапезы, а вначале "покойник", одетый во все белое и с посохом в руке "асои пайғамбарӣ" (так как пророк в такой же памятный день якобы тоже был с посохом), встречал у своего дома приглашенных гостей – мужчин и женщин, обычно своих ровесников, одногодок – "ҳамсолон". Все приходившие обычно были веселы, нарядно одеты, с шутками обращались к хозяину, похлопывали, даже щипали его: "Как твои дела, покойник? Ты еще жив? А мы пришли на твои поминки, думали, ты уже умер! Поздравляем тебя с новой одеждой! Теперь ты – мертвый, пусть твое место будет в раю!" "Покойник" благодарил гостей за добрые пожелания. Затем он оглашал свое завещание, распределял остававшееся имущество – "тарака". Мулла при этом читал над ним молитву, как над умершим, все его благословляли и даже посыпали ему голову монетами, а все присутствующие ровесники, смеясь, собирали эти монеты (к. Кипчак, с/с Симиганч). Это последнее обыкновение особенно напоминало свадебный обряд, когда молодых осыпали сладостями и монетами, а ребятишки, толкаясь и смеясь, должны были собирать их. Это сходство не было случайным: прижизненные поминки, как уже упоминалось, иногда так и называли – "туй метиян" – "устройство свадьбы, праздника". В самом конце обряда, уже после трапезы, как и на обычных поминках, всем присутствовавшим раздавали по кусочку материи – "йиртиш", но здесь это делал сам "покойный", что считалось особенно богоугодным и ценным (к. Бакарон).

Для угощения пожилых друзей в доме "покойника" резали теленка или барана, варили плов и шурбо, которые при

этом называли "оши сартахтагӣ" – "еда у гробсвой доски" (так же, как и ритуальная пища, которую делали в день действительной смерти человека). Ели эту пищу пожилые люди, а сам хозяин, присутствуя на трапезе, ничего из поминальных блюд не ел. Этого же правила он придерживался и впоследствии, попадая на чужие поминки, ибо он уже считался "мертвым". Если же "покойник" съедал что-нибудь на своих или чужих поминках, он с того момента уже опять считался "живым" и должен был заново отмечать свои поминки (к. Пъгузе, Варзоб). В то же время на свадьбах или других торжествах родственников и односельчан этот человек мог есть и пить наравне со всеми. В других местах человек, справивший по себе поминки,уже не должен был ходить на поминки других людей (Симиганч, пос. Гиссар, Сариасия).

Если позволяли материальные возможности семьи, человек не ограничивался одними прижизненными поминками, а устраивал угощение, как и полагалось на третий, седьмой, двадцатый, сороковой дни, еженедельно – по пятницам и в годовщину. Иногда люди до самой смерти справляли по себе поминки ежегодно. В таких случаях после настоящей смерти человека, уже справившего прижизненные поминки, угощение в первый день – "оши сартахтагӣ" уже не исполняли, последующие поминки тоже уже не были обязательными.

Таким образом, прижизненные поминки, в точности копируя весь цикл настоящих поминальных торжеств, отличались лишь одним: присутствием и деятельным участием в обрядах самого "покойника", возможностью непосредственной, преимущественно в шутливом тоне беседы с ним.

Происхождение обычая устраивать прижизненные поминки до сих пор не ясно. Одни ученые считают, что он возник тогда, "когда пищу в могилу класть уже не разрешалось; поэтому кормление старика – будущего покойника приобретало символическое значение, заменяя реальное помещение пищи в могилу" /Литвинский, 1972 а, с. 113 /. Это предположение вряд ли справедливо, потому что как раз "будущий покойник" в Гиссарской долине и не ел на своих поминках. Другие исследователи считают подобного рода обряды пережитками архаичного ритуала "проводов на

тот свет" /Велецкая, 1978, с. 155; Кармышева, 1986, с. 163-165/, но и это построение небесспорно, оно требует доказательств и более углубленного сравнительного изучения обрядов всех индоевропейских народов. Но в любом случае все исследователи сходятся в одном – отнесении происхождения этого обряда к глубокой древности, возможно, предшествующей не только мусульманскому, но и зороастрийскому периодам.

Обычай прижизненных поминок, характерный для гиссарских таджиков, был в Таджикистане распространен далеко не везде. Устройство прижизненных поминок считалось проявлением уважения и почета к родителям у таджиков Каратегина и Куляба "Писарчик, 1976, с. 159, 192-193 ; Раҳимов, 1953, с. 125/. Аналогичное отношение к этому обряду существовало и в к. Гиджовак (Дангара). О бытовании сходного обряда на Памире стало известно из работ Л.Ф.Моногаровой и З.Юсуфбековой /Моногарова, 1959, с. 84; Юсуфбекова, 1987, с. 182-190/. Правда, конкретная форма проведения прижизненных поминок в Шугнане и Язгулеме отличались от гиссарских, каратегинских и кулябских вариантов аналогичных по существу обрядов.

Во многих районах Дарваза описанного обыкновения не знали вообще, так же, как и на севере Таджикистана, и в прилегающих областях Узбекистана (например, в Ура-Тюбе, в Бухаре, в Самарканде), где справлять поминки по живым родителям считалось просто неприличным. Но в то же время в этих районах иногда устраивали небольшие семейные праздники "пайғамбароӣ", которые не считали поминками, а лишь торжеством по случаю достижения пожилым человеком "возраста Мухаммеда" – шестидесяти трех лет /Писарчик, 1976, с. 193/. Впрочем, известно, что в отдельных случаях подобные ритуальные трапезы все же воспринимались именно как поминки, например, у таджиков Самарканда /Писарчик, 1976, с. 159/. Сходные представления и обряды отмечены в Самаркандской области среди узбеков-мингов /Кармышева, 1986, с. 164, 180/. Прижизненные поминки традиционно справляли и оседлые узбеки Ташкента /Рузиева; 1980, с. 153-154/. В Ферганской долине бытование этого

обычая было отмечено и у таджиков, и у оседлых узбеков, и среди узбеков-тюрков, и кипчаков /Кармышева, 1986, с. 163/. К этому можно добавить, что ферганцы (недавно переселившиеся в Гиссарскую долину), видимо, придавали прижизненным поминкам очень большое значение: они сравнивали получаемую от них благодать с полным кувшином зерна, тогда как благодать от проведения обычных (обязательных) поминок после смерти человека - приравнивали лишь к одному зерну: "Дар зиндагӣ савоби вай як хурма (гандум), пас аз мурдан савоби (вай) он ба қадри як донаи гандум" (Полевые материалы автора, 1984г.).

Обычай прижизненных поминок у таджиков явно совпадает, причем довольно полно, с зороастрийским обрядом "зинде-раван" / 1922, с. 444-446; Boyce, 1977, с.210/. К тому же, аналогия эта не только внешняя, по своей сути обычай прижизненных поминок носит явный зороастрийский отпечаток[12].

Приведенные выше материалы об обычае прижизненных поминок свидетельствуют, во-первых, о том, что они скорее всего представляют собой довольно архаичный элемент похоронно-поминальной обрядности, несмотря на свой внешне "исламизированный" вид; во-вторых, зафиксированные у нескольких локальных групп таджиков и оседлых узбеков, прижизненные поминки в наибольшей степени сохранились именно у южных таджиков, точнее - у каратегинцев, кулябцев и почти повсеместно - у гиссарских таджиков, являясь одной из ярких характерных черт их похоронно-поминальной обрядности.

---

12 Автор благодарит И.М.Стеблина-Каменского за любезное указание на зороастрийские аналогии и соответствующие ссылки.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Малые локальные группы гиссарских таджиков (варзобцы, каратагцы, ромитцы и т.п.), как давно установлено, обладали каждая "своим" говором языка, некоторой хозяйственной и естественно-географической обособленностью. В нашу задачу входило выяснение их культурного, этнографического своеобразия (на примере традиционной семейной обрядности). В результате описания и анализа наших материалов в похоронно-поминальных обрядах и обычаях у каждой такой группы заметного комплекса специфических и устойчивых черт выявить не удалось. Вместо этого на территории Гиссарской долины явно выделяются две зоны, условно названные "восточной" и "западной", с которыми связаны соответственно две разновидности местной гиссарской похоронно-поминальной обрядности. Каждая из этих разновидностей как бы имела свою "ориентацию": западные гиссарцы по ряду признаков своих похоронных и поминальных обычаев и обрядов приближались к северным группам таджиков (самаркандцам, бухарцам, уратюбинцам, ходжентцам, верхнезеравшанцам), а восточные гиссарцы - к "южным" группам таджиков (кулябцам, каратегинцам, дарвазцам) и к ягнобцам. Следует сразу подчеркнуть, что это была именно ориентация, а не прямое и недавнее заимствование определенных обрядовых черт или элементов, поскольку полного тождества ни с кулябцами и каратегинцами, ни с самаркандцами или бухарцами гиссарские таджики не имели. Важно отметить, что за двумя выделенными локальными разновидностями гиссарской похоронно-поминальной обрядности не стояли какие-то две четко разграниченные группы населения. Гиссарские таджики - это единое, хотя издавна неоднородное целое, часть таджикского этноса, в культуре которого слиты и перемешаны черты как "севернотаджикского", так и "южнотаджикского" компонентов (а отчасти, возможно, и "тюркского"). Правда, с течением времени исторические условия в Гиссарской долине изменялись - на востоке долины стали преобладать одни культурные традиции (выражающиеся в определенных чертах обрядов), а на западе - другие. Но, несмотря на все это, рассмотренные выше об-

ряды таджиков, на наш взгляд, представляют собой все же единый общегиссарский вариант таджикской похоронно-поминальной обрядности (аналогичный по масштабу карате-гинскому, ходжентско-ферганскому, верхнезеравшанскому, кулябскому и т.п.). Единство, целостность гиссарского варианта проявляются в том, что обе упомянутые его разновидности (восточная и западная) очень тесно перепле-тены: они не имеют четкой пространственной границы, как бы плавно "переходя" друг в друга. К тому же, "север-ные" и "южные" черты и элементы обрядов нередко соединяются в разных комбинациях и пропорциях, только на востоке Гиссарской долины доминируют "южные" элементы, а "северные" относительно редки (за исключением ягноб-ских), а на западе долины - наоборот, прослеживается то же смешение черт, но абсолютно преобладают "северные" черты, хотя "южные" здесь тоже отмечены неоднократно. Но при всех этих моментах сходства похоронно-поминальных обрядов у гиссарских таджиков и других крупных локальных групп таджиков на севере и на юге - полностью они ни с чем не совпадают, явно представляя собой самостоятельное целое.

Отсутствие подробных, а не фрагментированных описаний обрядов похоронно-поминального цикла у разных локальных групп северных таджиков в настоящее время не позволяет сделать окончательные и четкие выводы о большей или меньшей близости гиссарцев с каждой из них. Ясно лишь, что сходство с ягнобским и верхнезеравшанским материалом весьма заметно (особенно на востоке - в Варзобе и Ромите). "Южные" группы таджиков изучены в этом плане гораздо полнее, поэтому уже сейчас можно утверждать, что несмотря на ряд общих черт в похоронных обрядах у гиссарцев с каратегинцами и дарвазцами, все же весьма заметны и различия между ними. Больше всего сходств и аналогий у гиссарских и кулябских таджиков (хотя и на востоке долины, и особенно на западе встречаются элементы похоронных и поминальных обрядов, мало или даже совсем не характерные для Куляба).

Степень близости обрядов гиссарцев и кулябцев, очевидно, связана с проблемой давних и недавних переселений кулябцев в Гиссарскую долину и с так называемыми "гиссарскими кулябцами". Вопрос об их культурной (этнографической) принадлежности к одной из этих двух крупных локальных групп до сих пор не только не решен, но и не поставлен. Считалось, что переселившись в Гиссар быть может несколько столетий назад, кулябцы принесли с собой и собственные формы бытовой культуры (в том числе и свои похоронно-поминальные обряды). Это предположение абсолютно правдоподобно, но впоследствие остается неясной их судьба - подвергались ли они здесь местному воздействию или остались неизмененными, то есть какова была степень их культурной адаптации с местными, гиссарскими таджиками. Этот вопрос пока остается открытым. Характерно, что сами "гиссарские кулябцы" ныне считают себя здесь местными жителями, "ҳисорӣ" и, как упоминалось, говорят на языке, в основе которого лежит кулябский говор с многочисленными "гиссарскими вкраплениями. В культурном же аспекте, в частности по результатам изученных выше обрядов и верований, пока что гипотетически можно говорить о следующей ситуации. Кулябцы, очевидно, внесли значительный вклад в местную культуру, но и сами многое восприняли от местных жителей. В последующие времена, по-видимому, происходила их культурная консолидация в русле общегиссарских условий и тенденций; в постоянной связи-взаимодействии с местными узбеками различных родопле-менных групп, в условиях небольшого, но заметного при-тока переселенцев из Самарканда и его окрестностей, из Бухары, из далекой Ферганы, с Верхнего Зеравшана, Ягноба, из соседнего Каратегина, - кроме того со всеми этими областями Средней Азии население Гиссарской долины поддерживало самые разнообразные культурные связи. В итоге, к концу XIX - началу XX в. культура "гиссарских кулябцев" предстает уже почти неотделимой от общегиссарского фона, хотя наряду с этим сюда продолжают прибывать все новые переселенцы из Куляба, тем самым постоянно поддерживая и усиливая влияние кулябской традиционной культуры на население Гиссарской долины. Окончательный ответ на вопрос о степени консолидации и о характере культурного взаимодействия местных таджиков и некогда пришлых кулябцев сейчас еще невозможен, для этого необходимо разностороннее изучение их культуры и быта, а затем тщатель-

ное сравнение полученных данных о собственно кулябским материалом в разных его локальных вариантах и разновидностях. Но важно подчеркнуть, что рассмотрение этого вопроса безусловно будет способствовать прояснению проблемы своеобразия народной культуры гиссарских таджиков.

Наконец, последняя сложная и важная проблема, лишь вскользь упомянутая выше, – о таджикско-узбекских обрядовых соответствиях. Изложенный выше материал уже неоднократно свидетельствовал о существовании ряда соответствий в похоронно-поминальных обычаях и обрядах гиссарских таджиков не только с "северными" группами таджиков, но и с оседлыми узбеками (долины Зеравшана, Ферганы и Ташкента, частично Южного Хорезма). С другой стороны, нередко совершенно иные черты и признаки сходства тех же обрядов были отмечены у гиссарских таджиков и живущих рядом гиссарских узбеков – "тюрков" и родо-племенных групп "даштикипчакского происхождения". Вообще культурное соотношение разноэтнических групп населения Гиссарской долины – отдельная, еще слаборазработанная проблема. Наши наблюдения на этот счет показали, что при всех больших и малых схождениях в их похоронно-поминальной обрядности все же каждый этнический цикл предстает довольно самобытным. Упомянутые общие черты обрядов таджиков и узбеков Гиссарской долины, прежде всего объясняются, естественно, единообразием мусульманских предписаний, но также и их тесными культурными, экономическими и даже отчасти этническими связями на протяжении нескольких столетий. Для окончательного решения этой непростой проблемы необходим прежде всего дальнейший сбор и публикация полевых материалов об обрядах всего населения Гиссарской долины, так как иных источников накопления фактов нет.

Описание и первичный анализ данных о похоронно-поминальной обрядности гиссарских таджиков (ранее нигде и никем подробно не освещавшейся) таким образом поднимает или затрагивает многие важные и интересные проблемы таджикской и даже среднеазиатской этнографии в целом.

Дальнейшее исследование семейной обрядности гиссарских таджиков и их соседей безусловно позволит в будущем ответить на многие возникающие по ходу исследования вопросы и тем самым способствовать еще более углубленному анализу традиционной культуры народов Средней Азии.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Абдулвахидов Р. Некоторые архаические представления,связанные с домашними животными у таджиков Кулябской области// Актуальные вопросы гуманитарных наук на современном этапе. – Душанбе; Дониш, 1987.– С.124–129.

Абрамзон С.М. О некоторых типах погребальных сооружений у киргизов – // КСЭ, АН СССР.– Вып. 86.–М.:1961 – С. 113–116.

Абрамзон С.М. Киргизы и их этнографические и историко – культурные связи.– Л.: Наука, 1971.– 403 с.

Аджигалиев С.И. Кулпытас – Койтас // Проблема генезиса в связи с ролью коня в ритуалах кочевников Евразии.– Вестник АН Каз.ССР.– Алма–Ата, 1986.– № 11.– С . 69–79.

Алтынсарын И.А. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства// Записки Орен – бургского отдела Императорского русского географи – ческого общества.– 1970.– Вып. 1.

Андреев М.С. и Половцев А.А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан//Сб.: МАЭ. СПБ, 1911.– Вып. 1Х.– 41 с.

Андреев М.С. Вещие сны, несколько примет и детская игра "Сорока–Ворона" среди некоторых народов, главным образом Средней Азии. Материалы по этнографии. Изв . главн. среднеаз. музея.– В.П.– Ташкент, 1923.– 34 с.

Андреев М.С. Краткие сведения об этнографической экспедиции, предпринятой летом 1924г. к горным таджикам Матчи, Каратегина, Гиссарского края и Ягноба// ИРГО, Туркестанский отдел.– Ташкент, 1924.– Т. ХУП. – С. 217–218.

Андреев М.С. По этнографии таджиков. (Некоторые сведе – ния).– В кн.: "Таджикистан".– Ташкент, 1925.–С.151–178.

Андреев М.С. Краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 году // Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами.– Ташкент, 1927.– Вып. 1.– 83 с.

Андреев М.С. Поездка летом в 1928 г. в Касанский район Сев. Ферганы// Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. 1929.– Т.1.– Ташкент, 1929.– С. 109–128.

Андреев М.С. Краткий обзор некоторых особенностей таджикских говоров// Материалы.– Сталинабад–Ташкент,1930.– 65 с.

Андреев М.С. К характеристике древних таджикских семей – ных отношений// Известия Таджикского филиала АН СССР.– Сталинабад, 1949.– №15.– С. 3–19.

Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму–Дарьи)// С дополнением и примечанием А.К.Писарчик.– Т. 1. – Тр. АН Тадж.ССР.– Сталинабад, 1953,– 247 с.

Андреев М.С. Таджики долины Хуф// АН Тадж.ССР.– Вып. 2.– Т. 7.– Сталинабад, 1958.– 522 с.

Андреев М.С. Материалы по этнографии Ягноба// Записи 1927 – 1928 гг.– Душанбе: Дониш, 1970.– 192 с.

Аннаклычев Ш. Похоронные обряды туркмен Челекена // Тр. ИИАЭ АН Туркм.ССР. 1963.– Т.УП.– С.165–171.

Антонова Е.В., Чвырь Л.А. Таджикские весенние игры и обряды и индо–иранская мифология// Сб.: Фольклор и историческая этнография.– М.: Наука, 1983.– С.22–42 .

Аргынбаев Х.А. Свадьба и свадебные обряды у казахов в прошлом и настоящем // СЭ, 1974.– №6.– С.69–77 .

Аргынбаев Х.А. Семейно–брачные отношения у казахов в Советскую эпоху// Актуальные проблемы истории Со – ветского Казахстана (К 60–летию Каз.ССР и Компартии Казахстана).– Алма–Ата, 1980.– С. 302–315 .

Атамурадов Т.Ж. Народные традиции и преобразования в городском быту каракалпаков// На материале семейной обрядности жителей городов Нукуса, Чимбая, Бируни .– М., 1976.– (АКД).– 19 с.

Аҳмадов Р. Тадқиқоти муҳим оид ба фольклори маросимии тоҷик (Важное исследование по обрядовому фольклору таджиков).– ИАН Тадж.ССР.– ООН, 1966.– №2.– С. 79–82.

Бабаева Н., Бахтоваршоева Л. Саван// Костюм народов Средней Азии.– М.: Наука, 1979.– С. 127–134.

Бабаева Н. О формах могил у некоторых этнических групп Кулябской обл.// История и этнография народов Средней Азии.– Душанбе: Дониш, 1981.– С. 123–129.

Бабаева Н. Давра – обряд выкупа грехов умершего // По материалам Кулябской обл.– Сб.: Этнография Таджикистана.– Душанбе: Дониш, 1985.– С. 58–64.

Бартольд В.В. Таджики. Исторический очерк// Соч.– Т.2.– Ч.1, главн.редакц. вост. лит.– М.: 1963.– С.445–470.

Бартольд В.В. О погребении Тимура.– Соч.– Т.2.– Ч.2. – М.: Наука, 1964.– С. 423–454.

Бартольд В.В. Гиссар (Хиссар).– М., 1965.– Соч.– Т.3.– 402 с.

Басилов В.Н. Культ святых в исламе.– М.: Мысль, 1970.– 144 с.

Басилов В.Н. Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии// Фольклор и историческая этнография.– М.: Наука,1983. –С. 118–151.

Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов.– Фрунзе: Илим, 1972.– 170 с.

Баялиева Т.Д. Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление.– Фрунзе: Илим, 1981.– 101 с.

Бикжанова М.А. Быт современной узбекской колхозной семьи // По материалам Ташкентской и Наманганской обл. Узб.ССР.– М.: Вост.лит. (XXУ Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР). 1960. – 9 с.

Беленицкий А.М. Хуттальская лошадь в легенде и истори – ческом предании // СЭ, 1948.– №4.– С. 62–167.

Беленицкий А.М. Конь в культах и идеологических представлениях народов Средней Азии и европейских степей в древности и раннем средневековье// КСИА.– М.: Наука, 1978.– С. 31–38.

Бердиев Б. Пешоянд ва пасояндҳо дар шеваи Ромит// Масъалаҳои забоншиносии тоҷик.– Душанбе, 1970.– Ч. 1. – С. 65–98.

Бердиев Б. Баъзе хусусиятҳои топонимикаи саргаҳи Кофар – ниҳон// Забоншиносии тоҷик.– Душанбе: Дониш, 1984.– С. 252–262.

Богомолова К.А. Следы древнего культа воды у таджиков// Сталинабад, ООН АН Тадж.ССР, 1962.– Вып.2.– С. 112–114.

Boyce M.A. Persian Stronghold of Loroastri-ahism. – Ox ford, 1977 – C. 210 – 212.

Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы: теории, история и современность.– М.: Наука, 1987.– 332 с.

Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан колхоз им. К.Е.Ворошилова ("Ала-Тоо") Покровского района Иссык-Кульской обл. Киргизской ССР// Тр. ИЭ.– Нов. серия.– М., 1958.– Т. 37.– 250 с.

Б.Л. Очерки Гиссарского края // Туркестанские ведомости , 1910.– № 227.

Васильева Г.П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане.– М.: Наука, 1969.– 391 с.

Васильева Г.П. Туркмены// Народы Средней Азии и Казахстана.– М.– Л., 1963.– Т.2.– С. 102–120.

Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов.– М.: Наука, 1978.– 239 с.

Вирский М.М. Об устройстве Сартовской могилы и о похоронных обрядах у туземцев Самарканда// Антропологическая выставка императорского общества любителей естество – знания, антропологии и этнографии.– Т.3.– Ч.1.– Москва, 1879.– С. 146–148.

Востров В.В. К вопросу о пережитках верований у казахов// Известия АН Каз.ССР.– Алма-Ата, 1959.– Вып.2. – С. 51–52.

Гаглоева З.Д. Культ мертвых у осетин// Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского Института АН ГССР. –Тбилиси, 1974.– Вып. ХУШ.– С. 60–62.

Гаджиева С.Ш. Похоронные обычаи и причитания// Семья и брак у народов Дагестана в Х1Х – нач. ХХ вв.– М .: Наука, 1985.– 358 с.

Гафуров Б.Г. Таджики (Древнейшая, древняя и средневековая история (на таджикском языке).– Душанбе: Ирфон, 1983.– 700 с.

Гинзбург В.В. Горные таджики// Материалы по антропологии таджиков Каратегина и Дарваза.– М.– Л.: АН СССР 1937.– Тр. Ин-та археологии и антропологии.– Т. ХУ1.– 475 с.

Гинзбург В.В. Этногенез таджиков в свете данных антропологии // Советская этнография.- М. - Л., АН СССР, 1947.- Т. У1-УП.- С. 313-324.

Гольдциэр И. Культ святых в исламе// Мухаммеданские эскизы.- М.: Ганз 17. 1938.- 180 с.

Давыдов А.С. Исторические сложившиеся зоны на территории расселения таджиков// Тезисы докладов на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974-1975 гг.- Душанбе, 1976.- С. 22-24.

Давыдов А.С. Цикл поминальных обрядов у среднеазиатских евреев// Тезисы докладов на сессии, посвященной полевым этнографическим исследованиям 1980-1981 гг., посвященное 60-летию образования СССР.- Нальчик, 1982.- С. 83-84.

Диваев А. Древнекиргизские похоронные обычаи// Этнографическое отделение Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии.- (Отд. оттиск).- Ташкент, 1896.- 7 с.

Джалолов Д.О. Гурӯҳи шеваҳои тоҷикони райони Ёвон.- Душанбе: Дониш, 1967.- 50 с.

Джамшеджи Моди. Религиозные церемонии и обычаи парсов.- Бомбей, 1922.- С. 444-446.

Джахонов У. Традиционное скотоводство таджиков долины Сохa в конце Х1Х - начале ХХ в. // История и этнография народов Средней Азии.- Душанбе: Дониш, 1981. - С. 65-76.

Дьяконова В.П. Отражение погребального обряда тувинцев в фольклоре // Фольклор и этнография.- Л.: Наука, АН СССР, 1970.- С. 239-266.

Ершов Н.Н., Кисляков Н.А., Пещерева Е.М. и др. Культура и быт таджикского колхозного крестьянства// Тр. ИЭ АН СССР.- М.- Л., 1954.- С. 48-110.

Ершов Н.Н. К истории развития этнографической науки в Таджикистане// СЭ, 1968.- №4.- С. 87-92.

Ершов Н.Н., Широкова З.А. Альбом одежды таджиков// Душанбе, АН Тадж.ССР, 1969.- Введение 34 с.- Табл. 5 и 24.

Ершов Н.Н. Каратаг и его ремесла.- Душанбе: Дониш,1984. - 120 с.

Ершов Н.Н. Похороны и поминки у таджиков Исфары// Сб. Этнография Таджикистана.- Душанбе: Дониш, 1984. - С. 48-54.

Есбергенов Х.К. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков// На материале погребальной обрядности.- М.: 1963.- 326 с. (рукопись диссертации).

Есбергенов Х.К. К вопросу о борьбе с пережитками устаревших обычаев и обрядов.- Каракалпакские поминки "ас" // СЭ, 1963.- № 5.- С. 36.

Есбергенов Х.К. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков// На материале погребальной обрядности.- АКД.- М., 1963.- 22 с.

Жданко Т.А. Национально-государственное размеживание и процессы этнического развития народов Средней Азии // СЭ, 1972.- № 5.- С. 13-29.

Задыхина К.Л. Узбеки дельты Аму-Дарьи// Труды Хорезмской экспедиции.- 1945-1948.- АН СССР.- М., 1952.- Т.1.- С. 388-405.

Исаева С. а) Основные этапы свадебного цикла таджиков Гиссарской долины конца Х1Х - нач. ХХ в. // Материалы конференции молодых ученых Таджикистана, посвященной 100-летию С.Айни (обществ. науки).- Душанбе, 1980.- С. 70-76.

Исаева С. б) Некоторые этнографические сведения о населении к. Ромит. (Тезисы докладов).- Душанбе, 1980. - С. 46-47.

Исмоилов Х., Кубаков К. Свадьба и свадебные обряды в прошлом и настоящем.- Ташкент: Фан, 1973.- 40 с.

Исмоилов Х. Традиционная одежда арабов Кашкадарьинской обл. Узб. ССР// Костюм народов Средней Азии.- М.: Наука, 1979.- С. 226-236.

Ишанкулов Х.Г. Брак и свадьба у населения Ходжента в новое время (конец Х1Х - начало ХХ в.).- Душанбе: Дониш, 1972.- 121 с.

Кавтаськин Л.С. Пережитки обрядов, причитаний и песен, связанные с древним мордовским обычаем имитации

свадьбы при похоронах умершей девушки // Фольклор и этнография. (Обряды и обрядовый фольклор).- Л.: Наука, 1974.- С. 267-273.

Кагаров Е.Г. Венчание покойников у немцев Повольжя // Советская этнография.- М.- Л., АН СССР, 1936. - № 1.- С. 106-108.

Калоев Б.А. Обряд посвящения коня у осетин// Докл. на УП Межд. конгрессе антропологич. и иэтнографич.наук.- М., 1964.- 11 с.

Калоев Б.А. а) Похоронные обычаи и обряды осетин в ХУШ - начале XX в. // КЭС, УШ.- Тр. АН СССР. - Т. 112.- М.: Наука, 1984.- С. 72-105.

Калоев Б.А. б) Поездка к венгерским Ясам // СЭ,1984.- №6.- С. 98-107.

Калонтаров Я.И. Среднеазиатские евреи// Народы Средней Азии и Казахстана.- М.- Л., 1963.- Т.2.- С. 627 .

Кармышева Б.Х. К вопросу о происхождении локайцев // СЭ, 1952.- № 4.- С. 11-29.

Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана // ТИАЭ. АН Тадж.ССР.- Т.ХУШ.- Вып. 1.- Сталинабад , 1964.- 166 с.

Кармышева Б.Х. Некоторые данные по этногенезу населения Южных и Западных районов Узбекистана.- КСИЭ,1957.- Вып. 2,7.- С. 14-19.

Кармышева Б.Х. Этнографическая группа "тюрк" в составе узбеков// СЭ, 1960.- № 1.- С. 3-22.

Кармышева Б.Х. К истории формирования населения Южных районов Узбекистана и Таджикистана// СЭ, 1964.- - №6.- С. 95-102.

Кармышева Б.Х. Степень изученности скотоводства у таджиков и узбеков// Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана.- Л.: Наука, 1973. - С. 80-86.

Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории Южных районов Таджикистана и Узбекистана.- М.: Наука, 1976.- 322с.

Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы// Древние об - ряды, верования и культы народов Средней Азии.- М.: Наука, 1986.- С. 139-181.

Кармышева Б.Х. К вопросу о культовом значении конных игр в Средней Азии.- Душанбе: Дониш, 1987.- С. 231-241.

Кармышева Б.Х. Этнографическое изучение народов Средней Азии и Казахстана в 1920-е годы (Полевые исследования Ф.А.Фиельструпа) // Очерки истории Русской этнографии, фольклористики и антропологии. М .: Наука, 1983.- Вып. Х.- С. 38-62.

Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии. Казань, 1894.- 34 с.

Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М.: Наука, 1978.- 223 с.

Кисляков Н.А. Описание говора таджиков Вахио-боло//Тр . Тадж. базы АН СССР, 1936.- Вып. 3.- С. 29-57 .

Кисляков Н.А. Жилище горных таджиков бассейна реки Хингоу// Советская этнография.- М.: Л., 1939.- Т. 2. - С. 149-170.

Кисляков Н.А. К вопросу об этногенезе таджиков// Советская этнография.- М.- Л., 1947.- Т. У1-УП.- С.314-319.

Кисляков Н.А. Древние формы скотоводства и молочного хозяйства у горных таджиков бассейна реки Хингоу //ИООН АН Тадж.ССР, 1949.- №15.- С. 37-46.

Кисляков Н.А. Свадебные лицевые занавески горных таджичек// МАЭ АН СССР.- Т. ХУ.- Л., 1953.- С. 291-316.

Кисляков Н.А. Из истории горного Таджикистана// Материалы к характеристике феодальных отношений в долине р. Хингоу в конце Х1Х - нач. XX века.- ИООН АН Тадж.ССР, 1953.- Вып. 4.- С. 107-128.

Кисляков Н.А. Очерки по истории Каратегина// К истории Таджикистана.- Сталинабад: Таджикгосиздат, 1954. - Изд. 2-е.- 223 с.

Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков// По материалам конца Х1Х - нач. XX века.- М.: АН СССР, 1959 . (ТИЭ).- Т. 44.- 269 с.

Кисляков Н.А. Таджики, Народы Средней Азии и Казахстана.- М., 1962.- Т. 1.- С. 528-537.

Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана.- Л., Наука, Лен-ское отделение АН СССР, 1969.- 240 с.
Кисляков Н.А. О древнем обычае в фольклоре таджиков // Фольклор и этнография.- Л., Наука, 1970.- С.70-82.
Кисляков Н.А. Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана (XIX - нач. XX в.).- Л.: Наука, 1977.- 131 с.
Кондауров А.Н. Некоторые материалы по этнографии ягнобцев (Из результатов поездки в 1934 г.).- // Советская этнография.- №6.- М., 1935.- С. 80-108.
Коновалов А.В. Казахи Южного Алтая.- Алма-Ата, Наука , 1986.- 143 с.
Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света// Средняя Азия в древности и средневековье (История и культура).- М.: Наука, 1977. - С. 28-52.
Кун А. Погребальные обряды у среднеазиатских таджиков// ИОАИЭ при Казанском университете. М., 1972.- Т . 1X.- Ч. 1.- С. 68-69.
Лерх П. Первый свод известий о Гиссаре из восточных источников// См.: Н.А.Маев Очерки Гиссарского края . 1879.- С. 252-255.
Лилиенталь. Кухистан с северной частью Гиссарского бекства.- 1887 г. (СМА.- СПб., 1888.- Вып. 36.- С . 9-74.
Лилиенталь. Гиссарское и Кобадианское бекство (Сб. материалов по Азии.- Вып. 57.- 1894.- С. 285-355.
Липский В.И. Горная Бухара. Результаты трехлетних путешествий в Среднюю Азию в 1896, 1897 и 1899// Ч. 1.- Гиссарская экспедиция, 1896. СПб. Императ.Русск. географич. об-во, 1902.- С. 331-341.
Литвинский Б.А. Кангюйско-сарматский фарн// К историко-культурным статьям Южной России и Средней Азии . - Душанбе, Дониш, 1968.- 119 с.
Литвинский Б.А. Курганы и курумы Западной Ферганы// Раскопки. Погребальный обряд в свете этнографии.- М .: Наука, 1972 а.- 258 с.

Литвинский Б.А. Древние кочевники "Крыши мира".- М .: Наука, 1972 б.- 268 с.
Литвинский Б.А., Седов А.В. Культы и ритуалы кушанской Бактрии.- М.: Наука, 1984.- 237 с.
Литвинский Б.А. и Соловьев В.С. Средневековая культура Тохаристана.- М.: Наука, 1985.- 262 с.
Логофет Д.Н. Гиссарский край в верховьях Кафирнигана // Военный сборник, 1914.- № 10.
Лобачева Н.П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана// Домусульманские верования Средней Азии.- М.: Наука, 1975.- С. 298-333.
Лобачева Н.П. Формирование новой обрядности узбеков. - М.: Наука, 1975.- 140 с.
Лобачева Н.П. К истории сложения института свадебной обрядности (На примере комплексов свадебных обычаев и обрядов Средней Азии и Казахстана)// Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана.- М.: Наука, 1978.- С. 144-175.
Лыкошин И.С. Хороший тон на Востоке.- Пг, 1915.- Колокольная, 1915.- С. 97-111.
Лыкошин И.С. Пол жизни в Туркестане// Очерки быта туземного населения.- Пг., 1916.- С. 359-361.
Люшкевич Ф.Д. Очерки этнической культуры и этнографических черт культуры населения Бухарского оазиса// Рукопись диссертации.- Л., 1977.- 250 с.
Люшкевич Ф.Д. Одежда таджикского населения Бухарского оазиса в первой половине XX века // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана.- МАЭ, XXX1У.- Наука, Ленинградское отние, 1978.- С. 124-143.
Магидович И.П. Таджикская Бухара// Материалы по районированию Средней Азии.- Территории и население Бухары и Хорезма.- Кн. 1.- Ч. 1. Бухара // СССР. Комиссия по районированию Средней Азии.- Ташкент, 1926. - С. 125-148.
Маев Н.А. Географические очерки Гиссарского края и Куляб-ского бекств.- ИРГО, 1876.- Т.XП.- 365 с.

Маев Н.А. Очерки Гиссарского края// МСТК.- Ежегодник, СПб, 1879.- Вып. 6.- С. 130-328.

Маллицкий Н.Г. Учебное пособие по географии Таджикистана// Курс родиноведения.- Ташкент: Самарканд,1929.- Ч. 1.- 68 с.

Мардонова А. Некоторые запреты и суеверия в похоронных обрядах таджиков Файзабада// В сб. молодых ученых и специалистов, посвященный Великой Октябрьской социалистической революции).- (Тезисы докладов)- Душанбе, 1977.- С. 80-81.

Мардонова А. Из этнографии таджиков Файзабада (Суеверия и запреты похоронного обряда).- Материалы по истории и истории культуры Таджикистана.- Душанбе: Дониш, 1981.- С. 211-226.

Мардонова А. Традиционная обрядность детского цикла в таджикской семье (По материалам верховьев Зеравшана, Файзабада и Гиссара).- Сб. молодых ученых.- 100-летию С.Айни.- Душанбе: Дониш , 1980.- С.60-66 .

Мардонова А. Предсвадебные обряды и обычаи таджиков Файзабада и Нижнего Каратегина// Тезисы докладов , посвященных XXУ съезду КПСС.- Душанбе, 1977. - С. 65-66.

Мардонова А. Некоторые традиционные обычаи и обряды, связанные погребальным и поминальным обрядом у таджиков.- Памяти Н.А.Кислякова, Душанбе: Дониш , 1989, с. 119-143 (в соавторстве с Муродовым О) .

Мардонова А. Свадебное торжество у таджиков Файзабада// История и этнография народов Средней Азии.- Душанбе: Дониш, 1981.- С. 106-128.

Мардонова А. Хна в быту таджиков горного Таджикистана и зирабадских эрони Бухарской области// Этнография Таджикистана.- Душанбе: Дониш, 1985.- С.100-115.

Мардонова А. Инновация в семейном быту таджиков Гиссарской долины// ИООН АН Тадж.ССР (Серия востоковедения, история, филология), 1986.- №4.- С. 51-57.

Массэ А. Ислам// Очерк истории.- М.: Наука, АН СССР. Институт востоковедения.- Изд. 3-е, 1948.- 191 с.

Материалы Всероссийских сельскохозяйственных переписей 1917 и 1920 гг.// Поволстные итоги Самаркандской обл.- Вып. 1.- Ташкент, Туркреспублики, 1924.- 504 с.

Материалы Всесоюзной переписи населения 1926г. в Узбекской ССР// Поселенные итоги Таджикской АССР.- Вып. 2.- Самарканд, 1927.- С. 187-190.

Маҳмудов М. Баъзе намунаҳо аз лексикаи шеваи тоҷикони райони Ҳисор// Ахбороти шўъбаи АФ Тоҷикистон.- Душанбе, 1964.- 2 (37).- С. 74-84 (на тадж. яз.).

Маъсумӣ Н. Фольклори конспективи барои ғоибхонҳои Институти педагогӣ.- Қисми 1.- Сталинобод, 1952.- С. 150 (на тадж. яз.).

Мец А. Мусульманский ренессанс.- М.: Наука, 1966.- С. 458.

Миллер В. Отголоски Кавказских верований на могильных памятниках.- МАК, 1893.- Т. 3.- 158 с.

Modi JJ. The Religious ceremonies and Customs of the parsees. Bombay, 1922 2nd.ed, 1937.

Моногарова Л.Ф. Материалы по этнографии язгулемцев//СЭС. - М.- Вып. 2.- С. 3-94.

Моногарова Л.Ф. Архаический элемент похоронного обряда памирских таджиков: (Ритуальный танец)// ПИИЭ, - 1979.- М.: Наука, 1983.- С. 155-164.

Мукминова Р.Г. Костюм народов Средней Азии по письменным источникам XУ1 в.// Костюм народов Средней Азии.-М.: Наука, 1979.- С. 70-77.

Муродов О. Древние образцы мифологии у таджиков долины Зеравшана.- Душанбе: Дониш, 1979.- 116 с.

Мурувватов Д. Маълумоти мухтасар дар бораи шеваи тоҷикони Файзобод// Масъалаҳои забони тоҷикӣ.- Душанбе , 1967.- 170 с. (на тадж. яз.).

Мурувватов Д., Неменова Р.Л., Хромов А.Л. Южные говоры таджикского языка (на тадж. яз.).- Душанбе, 1978. - Т.2.- 252 с.

Мухиддинов И. Обычаи и обряды памирских таджиков, связанных с жилищем (конец X1X - начало XX вв.)- // СЭ , 1982.- № 2.- С. 76-83.

Мухиддинов И. Обычаи и обряды, связанные со строительством жилища у припамирских народностей в XIX – начале XX в.// Этнография Таджикистана.– Душанбе : Дониш, 1985.– С. 24–29.

Мэри Бойс. Персидский оплот зороастризма.– Оксфорд,1977 (в перс. с англ.).– С. 210.

Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы.– Казань, 1886.– 234 с.

Народы Средней Азии и Казахстана / Серия Народы мира.– М.: АН СССР, 1962.– Т.1.– 768 с.

Неменова Р.Л. Предварительный отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции.– Тадж.ССР,1953. – Вып. IX.– С. 59–63.

Неменова Р.Л. Кулябские говоры таджикского языка// Северная группа.– Сталинабад, АН Тадж.ССР, 1956. – 191 с.

Неменова Р.Л. Таджики Варзоба// Отчет о поездке в 1961.– ИАН Тадж.ССР.– ООН Душанбе, 1963.– № 1 (132).– С. 67–75.

Неменова Р.Л. История изучения Гиссарского края// Этнографическое изучение Гиссара.– Душанбе, 1968.– (Рукопись).– 68 с.

Неменова Р.Л. Сложение таджикского населения Варзоба. – СЭ.– М., 1969.– №5.– С. 31–44.

Неменова Р.Л., Ҷӯраев Ғ. Шеваи ҷанубии забони тоҷикӣ –// Фонетика, лексика (на тадж.яз.).– Ч.1.– Душанбе, Дониш, 1980.– 328 с.

Неменова Р.Л. Селения Варзоба// История и этнография народов Средней Азии.– Душанбе: Дониш, 1981.– С. 77–90.

Неменова Р.Л. Некоторые особенности говора таджиков Зидди// Забоншиносии тоҷик.– Душанбе: Дониш, 1984.– С. 180–189.

Неменова Р.Л. Народные представления, связанные с рекой Вахш// Этнография Таджикистана.– Душанбе: Дониш, 1985.– С. 106.

Никитин В. Курды.– Прогресс, 1964.– 189 с.

Нурджанов Н.Х. Отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции 1954г.– ИООН АН Тадж.ССР, 1956.– Вып. 10, 11.– С. 50–62.

Нурджанов Н.Х. Таджикский народный театр// По материалам Кулябской обл.– М.: АН СССР, 1956.– 337 с.

Оранский И.М. Фольклор и язык гиссарских парья (Средняя Азия)// Введение, тексты, словарь.– М.: Наука , АН СССР, 1977.– 448 с.

Оранский И.М. О терминах "Vilayat ", " Vilayti " в Средней Азии и сопредельных странах// Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник, 1973.– М., 1979.– С. 151–155 .

Оранский И.М. Таджикоязычные этнографические группы Гиссарской долины (Средняя Азия)// Этнолингвистическое исследование АН СССР. Ин-т востоковедения.– М.: Наука, 1983.– 237 с.

Ошанин Л.В. Этнография народов Средней Азии в свете данных антропологии// Советская этнография.– М.– Л .; 1939.– С. 305–307.

Пещерева Е.М. Молочное хозяйство горных таджиков и некоторые связанные с ним обычаи // По Таджикистану . Краткий отчет о работе этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 г.– Ташкент, 1927.– Вып. 1. – С. 42–59.

Пещерева Е.М. Домашняя и семейная жизнь.– // Культура и быт таджикского колхозного крестьянства.– М.– Л., 1954.– С. 191–193.

Пещерева Е.М. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков// По материалам 1924–1936 гг.– МАЭ.– Т.XУП.– М.: Л., 1957.– С. 22–94.

Пещерева Е.М. Свадьба в ремесленных кругах Каратага // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана .–М.: Наука, 1978.– С. 176–188.

Пещерева Е.М. Гончарное производство Средней Азии . – ТИЭ, нов. сер.– Т.XП// М.:Л., АН СССР, 1959.–136с.

Пещерева Е.М. Ягнобские этнографические материалы.– Душанбе: Дониш, 1976.– 98 с.

Писарчик А.К. Кулябская этнографическая экспедиция 1948г.// Изв. ТФАН СССР.– 1949.– № 15.– С. 85–97.

Писарчик А.К. Примечания и дополнения к книге: Андреев М.С. Таджики долины Хуф// Тр. АН Тадж.ССР.– Сталинабад , 1958.– Вып. 2.– Т. 61.– С. 275–621.

Писарчик А.К. Смерть. Похороны. // Таджики Каратегина и Дарваза.- Душанбе: Дониш, 1976.- Вып. 3.- С. 118-164, и 176-194 примеч.

Писарчик А.К. К вопросу о памирско-кавказских параллелях // Памяти А.А.Семенова - Душанбе: Дониш, 1980. - С. 261-276.

Поляков С.П. Могильник Калаи Сар // АРТ, ХУП, 1977.- Душанбе, 1983.- С. 298-313.

Поляков С.П., Черемных А.И. Погребальные сооружения населения долины Зеравшана// Домусульманские верова - ния и обряды в Средней Азии.- М.: Наука, 1975.- С. 261-281.

Попов Н.С.. Погребальный обряд марийцев Х1Х - начала ХХв. // Материальная и духовная культура марийцев.- Йош - кар-Ола, 1981.- 208 с.

Рахимов М. Некоторые обычаи и обряды, связанные со скотоводством у таджиков Каратегина и Дарваза// Памяти Михаила Степановича Андреева. Сб. статей по истории и филологии народов Средней Азии.- Тр. Тадж.ССР.- Душанбе, 1960.- Т. 120.- С. 181-187.

Рахимов М.Н. Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами у таджиков Кулябской области// ИООН АН Тадж.ССР.- Сталинабад, 1953.- Вып. 3.- С.107-130.

Рапопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии)- М.: Наука, 1971.- Тр. ТХЭ.- Т. У1.- 127 с.

Расторгуева В.С. Варзобский говор таджикского языка // Очерк по таджикской диалектологии. М.: АН СССР , 1952.- Вып. 1.- 206 с.

Расторгуева В.С. Опыт сравнительного изучения таджикских говоров.- М.: Наука, 1964.- 186 с.

Робертсон Д.С. Кафиры Гиндукуша.- Ташкент, 1906.- 180 с.

Розенфельд А.З. Говоры Каратегина // ТИЯЛ АН Тадж.ССР.- Душанбе, 1960.- Т. ХСШ.- 101 с.

Розенфельд А.З. "Говораи ноз" - древний погребальный обряд на Ванджe (Таджикская ССР) и траурные рубои // Фольклор и этнография.- Л., 1974.- С. 251-259.

Руденко М.Б. Курдская обрядовая поэзия.- М.: Наука,1982.- 151 с.

Рузиева М. Оплакивание в похоронно-поминальной обрядности

узбеков в конце Х1Х - нач. ХХ в.// Тезисы докладов на сессии, посвященном итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974 - 1975 гг.- Душанбе, 1976.- С. 213.

Рузиева М. Посмертная и траурная одежда узбеков гор. Ташкента // Костюм народов Средней Азии.- М.: Наука, 1979.- С. 169-174.

Рузиева М. Старинный узбекский обычай устраивать поминки при жизни// Всесоюзная тюркологическая конференция: литературоведение и история. Тезисы докладов и сообщений.- Ташкент, 1980.- С. 153-154.

Садек Хедаят. Нейрангистан// ПЭС.- Перевод с персидского и комментарии Н.А.Кислякова.- ТИЭ, нов. сер. АН СССР.- М., 1958.- Т. 39.- 336 с.

Семенов А.А. Этнографический очерк Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза.- М., 1903.- 112 с.

Снесарев Г.П. Маздеистская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии. М.: Наука.- Гл. ред. вост. лит., 1960.// ХХУ Международный конгресс востоковедов (докл. делегации СССР(оттиск).- 10 с.

Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма.- М.: Наука, 1969.- 336 с.

Соколова В.С. Об историко-этнографическом значении народной поэтической обрядности. Образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре// Фольклор и этнографические связи фольклора с древними представлениями.- Л., 1977.- С. 188-195.

Список населенных пунктов Тадж.ССР// Таджикская ССР . Управление народно-хозяйственного учета. Сектор учета населения и культуры.- Сталинабад. 1932.- 137 с.

Стеткович А. Бассейн Каратагдарьи. Военно-статический очерк 1889 г.// СМА, Вып. 57, 1894.- С.242-243 .

Сухарева О.А. Мать и ребенок у таджиков (Обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков Самарканда и кишлаков Кусохо, Канибадама и Шахристана)// Иран.- Ленинград, 1929.- Т.3.- С. 107-154.

Сухарева О.А. К вопросу о генезисе профессиональных культов у узбеков// Памяти Андреева.- Тр. АН Тадж. ССР. -Душанбе, 1960.- Т. 120.- С. 197-205.

Сухарева О.А. Бухара. XIX – нач. XX в.// Позднефеодальный город Бухара и его население.– М., 1966.– 151 с.
Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма// Самарканд, 2-я половина XIX – нач. XX в.– М.: Наука , 1982.– 141 с.
Сухарева О.А. Некоторые результаты одежды народов Средней Азии// Итоги полевых работ ИЭ в 1970.– М.: Наука, 1971.– С. 84–85.
Таджикова З.М. (Душанбе). Песни похоронного обряда таджиков. По материалам Зеравшанских экспедиций// Проблемы музыкального фольклора народов СССР.– (Статьи и материалы).– М.: Музыка, 1973.– С.95–100 .
Таджикская ССР. Административно-территориальное деление 1978 г.– Душанбе: Ирфон, 1978.– 335 с.
Таджикско-русский словарь.– М., 1954.– 571 с.
Такоева Н.Ф. Погребальные и поминальные обряды осетин в XIX в.// СЭ, 1957.– № 1.– С. 147–150.
Токарев С.А. Погребальные обычаи, их смысл и происхождение.// Журн. "Природа".– М.: Наука, 1985.– №9.– С. 82–87.
Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов конца XIX – начала XX в. // По материалам Восточного Казахстана. Рукопись кандидатской диссертации хранится в архиве Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М., 1978.– 171 с.
Толеубаев А. Традиции магии и традиционной обрядности казахов в начале XX в.// Известия АН Каз.ССР.– Алма-Ата, 1978.– № 1.– С. 38–43.
Толстов С.П. Религиозные верования народов СССР.– М., 1931.– Т.1.– 192 с.
Толстов С.П. Основные проблемы этногенеза народов Средней Азии// Советская этнография.– М.: Л., 1949.– Т. УI–УП.– С. 303–305.
Тошматов Н.Э. Обычаи и обряды, связанные с изготовлением погребальных носилок "Тобут" в Нижнем Каратегине // Этнография Таджикистана.– Душанбе: Дониш, 1985.– С. 64–68.
Троицкая А.Л. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда// В кн.: В.В.Бартольду. Ташкент, 1927.– С. 349–360.

Троицкая А.Л. Женский зикр в старом Ташкенте// МАЭ , Ленинград, 1928.– Т.7.– С. 173–199.
Троицкая А.Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана// Занятия и быт народов Средней Азии. СЭС.– Ленинград , 1971.– Т.3.– С. 235–245.
Успенская Л.В. Каратагский говор таджикского языка // ТИЯЛ.– Сталинабад, 1956.– Т. 46.– 123 с.
Успенская Л.В. Говоры таджиков Гиссарского района // ТИЯЛ.– Душанбе, 1962.– Т. 15.– 114 с.
Фарҳанги забони тоҷикӣ.– М.: Советская энциклопедия,1969.– Т.1.– 951 с. (на тадж. яз.).
Фольклори сокинони саргаҳи Заравшон.– Сталинобод, 1960.– 414 с.
Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь.– Вып. 1.– М.– Л., 1931.
Хамиджанова М.А. Пища"// Материальная культура таджиков верховьев Зеравшана.– Душанбе: Дониш, 1973.– С.138–181.
Хамиджанова М.А. Пережитки архаических похоронных обрядов у таджиков долины Зеравшана// Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых и антропологических исследований 1976–1977гг.– Ереван, 1978.– С. 178 – 179.
Хамиджанова М.А. Некоторые архаические погребальные обряды таджиков// Памяти Семенова. Сб. статей по истории, археологии, этнографии и искусству Средней Азии.– Душанбе:, Дониш, 1980.– С. 287–293.
Хамиджанова М.А. Мужские джахры в похоронных обрядах таджиков верховьев Зеравшана// Этнография Таджикистана.– Душанбе: Дониш, 1985.– С. 54–58.
Хамраев М. Очерки по истории Хисарского бекства конца XIX– и начала XX вв.// Тр. АН Тадж.ССР.– Сталинабад,1959.– Т. 114.– 88 с.
Хидоятов И. К вопросу о формировании населения южных районов Узбекистана// Из истории культуры народов Узбекистана.– Ташкент, 1965.– С. 124–133.
Хромов А.Л. Историко-лингвистические исследования Ягноба и Верхнего Зеравшана/ АДД.– Душанбе, 1970.– 63 с. (Тадж. Гос. ун-тет им. В.И.Ленина).

Хромов А.Л. Ягнобский язык// М.: Наука, 1972.- 208 с.
Хромов А.Л. Очерки по топонимии и микротопонимии Таджикистана.- Душанбе: Ирфон, 1975.- Вып. 1.- 86 с.
Чвырь Л.А. Опыт анализа современного обряда в свете древневосточных представлений.- М.: Наука, 1983 .- С. 124-138.
Чвырь Л.А. "Три чилля" у таджиков// Этнография Таджикистана. Душанбе: Дониш, 1985.- С. 69-77.
Шаниязов К. Узбеки-карлуки// Историко-этнографический очерк.- Ташкент: Наука, 1964.- 195 с.
Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин ингушей и их соплеменников при разных случаях.- Маяк, 1843.- Т.7.- 88 с.
Шермухаммедов Б. Траурно-обрядовые народные песни // Посвящ. итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974-1975 (май 1976).- Тезисы докл. на сессии.- Душанбе, 1975.- С. 245-246.
Широкова З.А. Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана.- Душанбе, 1976.- 165 с.
Широкова З.А. Траур Соха// Доклады среднеазиатско-кавказских чтений.- Л., 1987.- С. 24-25.
Этнографические очерки узбекского сельского населения.- М.: Наука, 1969.- 294 с.
Этнография каракалпаков XIX - нач. XX в.// Материалы и исследования.- Ташкент: Фан Узб.ССР, 1980.- 204 с.
Эшниёзов М. Ҳардурӣ // Баъзе маълумотҳои этнографӣ (на тадж. яз.).- Ученые записки. Уз. ТГУ.- Сталинабад , 1956.- Т. XIУ.- С. 101-110.
Юсуфбекова З. Некоторые особенности шугнанских погребальных обрядов// Доклады среднеазиатско-кавказских чтений (август, 1979).- Ленинград, 1979.- С. 11.
Юсуфбекова З. Поминки при жизни в Шугнане// ПИИЭ,1983.- М.: Наука, 1987.- С. 182-190.
Қодиров Р. Фольклори маросимии тореволюционии тоҷикони водии Қашқадарьё (Дореволюционный обрядовый фольклор таджиков бассейна Кашка-Дарьи).- Душанбе, 1963.- 153с.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АДД – Автореферат докторской диссертации
АКД – Автореферат кандидатской диссертации
АРТ – Археологические работы в Таджикистане
ГАИЗ – Гос. антирелигиозное издательство
ДАН – Тадж.ССР – Доклады Академии наук Таджикской ССР. Сталинабад, Душанбе.
ИИАЭ – Институт истории, археологии и этнографии
ИОЛИЭ– Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском Университете
ИЭ – Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая АН СССР
ИАН – Известия Академии наук Таджикской ССР
ИООН – Известия Отделения общественных наук АН Таджикской ССР
ИРГО – Известия русского географического общества, СПб., М.- Л.
КСА – Краткие сообщения археологии
КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
КЭС – Кавказский этнографический сборник
МАЭ – Музей археологии и этнографии АН СССР
МСТК – Материалы для статистики Туркестанского края. Ежегодник, СПб.
ООН – Отделение общественных наук
ПИИЭ – Полевые исследования Института этнографии
ПЭС – Переднеазиатский этнографический сборник
РГО – Русское географическое общество
СЭ – Советская этнография. М.- Л.
СЭС – Среднеазиатский этнографический сборник АН СССР
СМА – Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. СПб.
СМАЭ – Сборник музея антропологии и этнографии
ТИАЭ – Труды Института археологии, и этнографии
ТИЭ – Труды Института этнографии АН СССР
ТИЯЛ – Труды Института языка и литературы АН Таджикской ССР
ТФАН СССР– Таджикский филиал АН СССР
ТХЭ – Труды Хорезмской экспедиции

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ ПО ГИССАРСКОЙ ДОЛИНЕ

Абдуллоев Нарзулло – 1904 г. рождения, к. Варзобқалъа, проживает там же, предки из Ка – нибадама

Абдураҳмонова Ширин– 1903 г. рождения, в Тошбулаке родилась и проживает там.

Абдураҳимова Ўғулой– 1910 г. рождения, к. Бергун (отец из к. Шунук) проживает в к. Янги Арык с/с Каратага (мать из Каратага).

Абдусамадова Ҳалима– родилась в 1941г. в к. Тиён (Файзабад).

Абдуқаюмов Кароматулло– родился в к. Зогхона, проживает в к. Навобод (Дашти калтатой),1905 г. рождения, Сариассиё.

Абдуҳафизова Сангинҷон– родилась в 1905г., отец кўлоби , проживает в Ромите.

Авлиёева Маърифат – 1950 г. рождения, к. Элок (Н.Каратегин), гузар Гулхайри боло.

Азизов Азимхон – родился в 1917 г. в к. Нилкон (Роҳатӣ), пенсионерка .

Азимова Сайлон – родилась в Файзабаде в 1924г. и проживает там же.

Амиров К. – родился и проживает в Кукташе (Ленинского района) с 1947 г. (лакаец)

Ашурова Азизмоҳ – родилась в 1901 г. в Камаши (Каршинск), проживает на уч. Свердлова Регарского района (арабка).

Ашурова Аслия – уроженка Файзабада, 1910 г. рождения

Аҳмадова Гулинор – родилась в 1904 г. и проживает в к. Зимчуруд (Варзоб).

Бегмамадова Гулхотун– 1928 г. рождения, (дн. 1968 г.) Ишкашим к. Андароб.

Бердиев Очилди – родился в 1922г., к. Джиргинак.

Бобиева Чиннигул – родилась в 1923г. – родом из Куляба, проживает в настоящее время в Тошбулаке.

Бобоева Маймана – родилась в 1918 г. в Такобе (Варзоб) (дн. 1979 г.)

Бобоев Мирзо – родился в 1899 г. в Каратаге и проживает там.

Бобокалонов Бобосафар– родился в 1937 г. и живет в к. Булоки Сайдон (предки кўлоби)

Гадоева Тошбӣ – родилась в 1904 г. в к. Файзабад , живет там же.

Гулов Камол – 1922 г. рождения, проживает в к. Каркамар Ленинского района.

Давлатёрова Гулхоним– родилась в 1902 г. в Варзобе, живет там же.

Ибодов Бобишо – 1924 г. рождения к. Тусамбог (Файзабад)

Имомова Фарида – 1926 г. рождения в Файзабаде, живет там же.

Имомқулова Мастура– 1900г. рождения в Камаши (Қаршӣ)– арабка, проживает уч. Свердлова Турсунзадевского района.

Иноятов Раҷаб – 1905 г. рождения в к.Абду (под горой Каратаг), проживает в к. Янги Арык.

Исматова Оиша – 1913 г. рождения в к. Джиргинак и проживает там.

Исмоилов Самандар – 1910 г. рождения, место рождения и проживает в к. Бакарон (с/с Симиганч) Орджоникидзеабадского района.

Исмоилова Фарида – 1926 г. рождения в Файзабаде, проживает там же.

Ёров Боймурод – родился в Каратаге в 1900 г. (мерган–охотник), проживает в к.Янги Арык.

Ёрова Одинагул – родилась в к. Тошбулак в 1900 г. проживает там же.

Ёрова Ҳамроой – родилась в 1906 г. в горн. кишлаке Лави ҷар близ Каратага, проживает в к. Янги Арык, с/с Каратаг.

Зайдуллоев Мамазоҳир– родился в 1935 г. живет в к. Пъгузе (Варзоб), предки из Канибадама.

Замонов Султон – родился в 1905 г. в Комсомолабаде Ленинского района, проживает в пос. Гагарина.

Зарипов Бобо – родился в 1906 г. в к. Шоразми боло, проживает там же.

Зоҳидова Бибикалон– родилась в 1924г. в к. Файзабад.

Зоҳирова Назокат – 1918 г. рождения в Ромите, прожи – вает в к. Минкач (Роҳатӣ)– пенсио – нерка.

Зоҳирова Тоҷинисо – родилась в 1923 г. в к. Тиён (Файзабад), живет там же.

Зуҳуров Нуриддин – родился в 1924 г. в к. Джанварсуз (Файзобод)

Комилов Ҳомид – родился в 1900 г. к. горн. Шотрут (шотрутӣ) проживает в к. Эркин, Сариассиё.

Камолова Гулсуной – родилась в 1940 г. в к. Тошбулок и проживает там же.

Каримов Мирзокарим– родился в 1900 г. в к. Ромит Орджо – никидзеабадского района.

Каримов Низомиддин– родился в 1902 г. в Кукташе Ленинского района (лакаец)

Каримова Партовҷон– родилась в к. Хушон в 1923 г. проживает там же (предки из Самарканда)

Кароматов Икромиддин– родился в к. Зогхона, проживает в Навобод – Сариассие.

Латопова Азизмоҳ – родилась в 1918 г. в Файзабаде

Мавлонов Маҳмуд – родился в 1912 г. в Ромите, проживает там (предки из Самарканда).

Мамадалимбеков Идимо – 1899 г. рождения к.Такоб (Варзоб)

Маҳкамова Ҳамроой – родилась в 1908 г. в горн. кишлаке Лави чай, проживает в к. Янги Арык , пенсионерка.

Муродова Норбибӣ – родилась в 1916 г. в к.Зидди, живет там же.

Меликова Сангинҷон – родилась в 1900 г. в к. Пшамбе, проживает там же.

Мирзоев Асадулло – родился в 1916 г. в Балҷуане, живет в Каратаге.

Мирзоев Шодӣ – родился в 1907 г. к Шури поён, Тавилдаре проживает в к. Чиптура (Ҳисор).

Мирзоев Ғазо – родился в 1941 г. в Файзабаде и проживает там же.

Мухторова Норбибӣ– родилась в 1920 г. в Тошбулаке и проживает там.

Набиев Муродалӣ – родился в 1933 г. в к. Хайронак (Варзоб) (предки кӯлобӣ)

Назарова Розия – родилась в 1900 г. в к. Тошбулак (горн. Хонако) проживает в кв. Белайдуз (центр Гиссара).

Назаров Хӯҷаали – родился в 1920 г. в к. Гускеф (гузари қурбонӣ) проживает там же.

Насриддинов Зубайдулло– родился в к. Кипчок (Симиганч) в 1922 г.

Насриддинов Убайдулло – родился в 1900 г. в к. Тангаи (с/с Симиганч).

Ниёзова Ниёзбибӣ – 1926 г. рождения к. Такоб (Варзоб).

Носирова Шарофат– родилась в 1938 г. в к. Чиртак (Регарского района) (предки отца– кӯлобӣ, матери– каратагцы).

Нуров Зоҳир – родился в 1913 г. в к. Шоразм (с/с Чуянгарон) проживает там же (предки кӯлобӣ).

Нуруллоев Сафар – родился в 1900 г. в к. Сорво (Ромит), проживает там же (предки из Оби Гарма).

Одинаев Усто – родился в 1926 г. в к. Пчеф, проживает в к. Шоразми боло (Ромит).

Олимова Бадалмо– родилась в 1922 г. в к. Пугузе (Варзоб) и проживает там.

Ортиқов Очилдӣ – родился в Каратаге в 1912 г. проживает в Шахринау.

Расулов Ибод – родился в 1907 г. в к. Зимчуруд (Варзоб)

Расулов Саъдулло– родился в 1905 г. в Файзабаде (к. Сари Сафедхок), проживает в к. Мавлоно (наст. Гулистон).

Раҳимов Акбар – родился в 1918 г. в к. Элок (Н. Каратегин), проживает там.

Раҳимов Ашур – 1918 г. рождения к. Яфрак, участник ВОВ, пенсионер.

Раҳимбекова Фурсатнамо– родилась в 1927 г. в к. Рын (Памир).

Раҳимова Зурафо – 1918 г. рождения в к. Усто Шамс (Файзобод).

Раҳматуллоева Шаъмигул – родилась в 1919 г. в к. Сари Ҳавз, проживает в к. Джанвар-суз (Файзобод)

Раҳмонова Шарбону – родилась в к. Тошбулак в 1930 г., проживает там.

Рачабова Ёдгор – 1931 г. рождения в к. Дубеда (Файзобод), живет там же.

Рачабов Нарзулло – родился в 1920 г. в к. Сими – ганч (Орджоникидзеабадского района).

Ризоев Остона – 1927 г. рождения, к. Шомбари.

Розиқова Зебонисо – 1928 г. рождения к. Ҳофизкиш-лок (Ҳисор)– кўлобй.

Саидова Анор – родилась в 1926 г. в Ромите , проживает там.

Саидова Фотима – родилась в к. Файзобод в 1946г., проживает в к. Дарагиён, центр Файзабада.

Саидов Санг – родился в 1910г. в к. Вистон и проживает там.

Салимова Нуқрабй – родилась в 1900 г. в Гарме, живет в к. Ғайратобод.

Самадова Раъно – родилась в к. Алахчин (Варзоб) в 1938г. проживает там же.

Самиева Гулсифат – родилась в 1945 г. в к. Дарагиён (совр. центр Файзабада).

Самиева Ҷаҳонгир – родилась в 1932 г. в кв. Белай-дуз (Ҳисор), проживает в к. Се – вистон (Роҳатй).

Самиев Фозил – родился в 1902 г. в Ромите (предки Гули Сурхи Гармского района).

Сафаров Ятим – родился в 1910 г. в к. Қамчин (Варзоб), проживает там же (предки из Куляба).

Сафарова Назарбахт – родилась в 1935 г. в к. Андаров (Помир).

Сафарова Нозук – родилась в к. Туда (Ҳисор) в 1923 г. (козималикй).

Сафолова Зиккамоҳ – родилась в Файзабаде в 1933 г. проживает там же.

Собиров Ибодулло – родился в 1902 г. к. горн. Маланд , проживает к. Эркин Сариассие (предки – Самарқандй).

Собиров Ёдгор – родился в 1935 г. в к. Қипчоқ Орджоникидзеабадского райвна).

Собирова Шоҳзода – родилась в к. Қиблаи (Варзоб), проживает там же.

Солеҳова Сайда – родилась в пос. Шахринау в 1942 г., проживает там же.

Солеҳова Шарифа – родилась в 1895 г. в Файзабаде, проживает там же.

Сўфиева Майрам – 1907 г. рождения в к. Калон (Варзоб).

Тағоев Сафарбек – родился в к. Дашти Мазор (Ромит) в 1915 г., живет в к. Хушон (Ромит).

Тоҳирова Гадобегим – родилась в 1902 г. в к. Усто Шамс (Файзобод).

Тўраева Чинни – родилась в 1921 г. в к. Кафандар (Ромит (предки яғнобй).

Тўраева Тағой – родился в 1912 г. в к. Хован (Кан – гўрт), проживает в к. Симиганч.

Устоавдуллоева Зайнаб– родилась в к. Қалъа (Ҳисор) в 1872г., живет там же.

Фатуллоев Раҳматулло– родился в Каратаге в 1905 г. живет в к. Чиртак (Регарского района).

Фатуллоева Азамат – родилась в к. Сорво в 1935 г., про – живает в г. Орджоникидзеабаде.

Холназарова Коғазмоҳ– 1915 г. рождения в к. Файзобод, проживает там же.

Холов Алй – родился в 1927 г. в к. Джиргинак (горн. Хонако), (предки отца – узбеки, матери–таджики).

Холов Аҳмад – родился в к. Симиганч в 1906 г. (Герой соц. труда), проживает там же.

Юсупов Нуралй – родился в 1938 г. в к. Тавиши боло (Ромит), живет там же, предки –ёнахшй.

Юсупов Ёқуб – родился в к. Мавлоно (уч. Гулистон Ленинского района) в 1903 г., проживает там же.

Ятимова Сангинҷон – родилась в 1910 г. в к. Тўда (Ҳисор), предки (Гули Сурхи Гармского района).

Яҳьёев Аҳмад – родился в 1919 г. в Қалъа (Ҳисор) предки из Куляба.

Ғарибова Ш. – родилась в 1925 г. в к. Зидди (Варзоб)– предки каратегини .

Ғаффуров Муллошариф– родился в к. Қиблаи (Варзоб)в 1883г.

Ғаффорова Муслима – родилась в к. Элок в 1900 г. проживает там же.

Ғиёсов Қосим – родился в к. Ҳофизқишлоқ в 1914 пос. (Ҳисор) (предки из Куляба)

Ғуломова Мушарраф – родилась в 1916 г. горн. Муминабад (таги кўҳи Қаратоғ), живет в к. Аскари Сурх.

Қурбонова Ҷаъмагул – родилась в 1912 г. в к. Тусанбог (Файзабад).

Қурбонова Хайринисо – родилась в 1915 г. в Каратаге, проживает к. Аскари Сурх (уч. Коммуна).

Қулова Қурбонгул – родилась в к. Вистон в 1958 г. (Ромит).

Қурбонов Ятим – родился в к. Симиганч (Ромит) в 1936 г.

Қурбонова Анорҷон – родилась в 1921 г. в к. горн. Маланд, проживает в Сариассие.

Қурбонова Ашургул – родилась в Ромите в 1890 г. живет в Файзабаде.

Ҳаитов Иззат (участник козлодрания) – родился в к. Лойов (горн. Хонако), в 1920 г., прожи – вает там же (предки их из Ховалинга – Куляба).

Ҳаитов Иззатулло – 1929 г. рождения в к. Тутака (горн. Хонако), (калтатой), проживает там же, мать каратегинка, отец из к. Шаршар (Варзоб).

Ҳакимова Алифмо – родилась в 1923 г. в к. Туда (предки из к. Гули Сурхй Гармского района).

Ҳаким Санг – родился в к. Файзабаде в 1920 г. (дн. 1969 г.).

Ҳофизова Давлатбй – родилась в к. Тошбулак (горн. Хонако) в 1915 г. проживает там же.

Эшнаев Равшан – родился в к. Уч кургон в 1928 г. Ленинского района.

Юсупов Ёқуб – родился в 1914 г. к. Мавлоно, Ленинского района.

Юсупов Ғаффор – родился в к. Сияҳгулак (Ҳакимй),проживает в к. Бобосурхон.

Юсупов Қурбон – родился в 1827 г. в к. Лифигар (Ромит), предки – Ёнахшй.

Юсупов Нуралй – родился в 1938 г. к. Тавиши боло (Ромит), проживает там же.

ПРИЛОЖЕНИЯ

№ 1. Глоссарий (термины похоронной обрядности)

Авлод, қавм, кунда, уруғ, зот, устухон – род, семейно-родственные группы

Авлони сурх – красный хлопчатобумажный материал.

Азобуроронн, азобуроён – снятие траура.

Азов, азо, алам – траур.

Аламхона, азохона – дом печали, траурный дом.

Алафи камол – один из видов ферулы, дегиль.

Амбарӣ, анбарӣ-говора – носилки в виде люльки, приготовленные из ветвей ивы, благоухающих амброй.

Арақи ақал – пот смерти.

Арвоҳи кофарон – души иноверцев.

Арвоҳи мӯъминони осӣ – души грешных мусульман

Арвоҳи мунофиқон – души лицемеров.

Арвоҳи уламою анбиё – души умерших знатных и пророков

Арвоҳи шаҳидон – духи погибших за веру.

Арвоҳтозакунак – очищение духов умерших предков

Арова, ароба – носилки, означающие крытую арбу

Арус мекардан – умершего наряжали свадебным костюмом

Аспа завлӣ бастан, завлона бастан- 1. путь лошади (тадж. перс. "завлона", "зо – луна", "зурона"); 2. железные обручи, надевавшиеся на преступников, заковывать .

Аспа қантар кардан – привязывать лошадь так, что голова ее не доставала до корма.

Аспи баавзол – наряженный конь.

Атоле ба шир-атоле сафедак, отала- мучная молочная похлебка.

Баракати дасти пир – благодать руки (стар – шего), главы семьи.

Баракати хунадориш – благодать домашнего изобилия.

Гардангирӣ – традиционное обнимание друг-друга.

Гули охират – цветы потустороннего мира.

Гули тъғорашиканак (бойчечак) – подснежник.

Гули сиёҳгуш – весенний полевой цветок "Навруз"

Гули зард – желтые цветы (подснежник), имеющий символ разлуки

Гули садбарг – розы

Да нолат бишинум – да посидеть бы только оплакивать тебя

Далда – особая ритуальная пища, каша из дробленной пшеницы с горохом и машем.

Дасгири охират – покровительство, поддержка в потустороннем мире

Дидоро да қиёмат – до встречи на том свете

Духтари чилчоч – девушка сорокакосая.

Ёлпуши сиёҳ – черная накидка с которым покрывали коня.

Зор мондан – вещи, оставшиеся без хозяина, оказы – ваться всеми заброшенным

Исқот – веши, принадлежавшие умершему, которые отдавали бедняку как вознаграждение за принятое им на себя грехов умершего.

Исқотбардор – уст. принимающий на себя грехи умершего.

Кавшаки асп – копыто лошади.

Кафанбуррон – раскрой савана.

Кола, йиртиш, тоқивор – материалы раздаваемые на похоронах, раздача кусков материи

Кӯдакои ноболиғ – несовершеннолетние дети

Кулии орд – закрома

Лавгушии бом – краешек крыши дома

Лашкар омад, лашкар фуромад – войска идут, спустилось войско.

Лаҷом задан – надевать узду

Макрӯҳ – ритуально нечистый

Меҳмон кардани мурда – гостевание покойника на ночь в своем доме.

Мурдахона, ғамхона – дом, где кто-либо умер , траурный дом.

Мурда маҷрӯҳ мешавад – изранится сердце умершего, умерший в угнетенном состоянии

Мурдашип – опущение опухшего живота умершего

Мустаҳиқ, нарзбардор – человек беруший по договору на себя грехи умершего.

Мурдаи шавмонда – оставшего на ночь труп.

Мунисак, калтача – женская верхняя одежда в виде халата из бархата или парчи

Нони лучула – особый вид лепешки, печенная для раздачи участникам похорон

Нони сари тахта – хлеб у гробовой доски

Нони ғам – хлеб печали, выдаваемый из дома умершего

Нолата кунум – да оплакивать бы мне тебя

Нӯгча, шамъ – свеча

Нону ови қавм – пища и лепешки, принесенные каумом (родом)

Обряд даврa – круг знающих людей, собравшиеся для уточнения возраста умершего и символическая передача грехов умершего живым

Овозандозӣ, гӯяндагӣ, ҳофизӣ, навҳагар – термины, обозначающие оплакивающих и причитающих женщин.

Орзуқ, озуқ, чағалдак – род печения, кусочки сдобного теста, жаренные в масле.

Оши марг – пища смерти

Оши сиёҳ – траурная пища, приготавляемая в первую ночь траура

Пайғамбарошӣ – угощение в честь достигания возраста пророка (Мухаммеда)

Пурормон, ҳасратӣ – умерший с несбывшимися мечтами и желаниями.

Погадарӣ // остона – порог дома

Рӯҳи равон – воздушный, свободно, ходящий дух.

Рӯҳи саёра – летающий, бродячий дух

Рӯҳи қолабӣ – телесная душа, шаблонный, формовой

Руқилак – лицевая занавеска, чачван, чимбет

Сартахтагӣ – поминальная пища первого дня

Садр, самаъ, зикр – коллективные женские траурные танцы, сопровождающие радения.

Санглох – каменистое место

Сарбандак, сарпечак – женский головной платок, косынка.

Салла – чалма.

Саровоз, сарнақшхон – оплакивающий первым, запевающий первым

Сафедпӯшон – надевание белого.

Сиёҳибуророн – выведение черного.

Сиёҳихона – черный дом, траурный дом.

Сиёҳихӯрон – съедание черной, печальной еды

Сиёшувон – первая стирка черных траурных одежд (очищение дома)

Сиёҳпичча сияпиччамарг – черноволосая, умершая черноволосым

Солбарорӣ, солгардонӣ – исчисление возраста человека, летосчисление

Сурфа, пустак – кожаная шкура, подстилка, на которой просеивают муки

Сутуни пешдолон – столб передней колонны айвана.

Талошак, тала-тала – нарасхват, расхватывание магических предметов, которыми обсыпали покойного (монетами, материалами)

Тараками ачноси хона – распределение имущества умершего членам семьи и родственникам.

Тарвоза бастан – привязывать поперек

Тахти равон, аспи чӯбин – носилки движущиеся, плавучий трон.

Таҳлил – разбор, анализ, разложение с помощью камушек

Тори сиёҳӣ – натягивать нить, черная веревка на которой развешивают все вещи.

Тоқивор – раздача кусков ткани на похоронах (хватающего на одну тюбетейку).

Тоқипушак, шавкулук – женский головной убор, надеваемый на ночь.

Тевана, чуволдӯз – большая игла

Тобути ғарибӣ – носилки чужаков

Тошбулоқ – название кишлака в горн. Хонако (Ҳисор), тош – узб. камень, булоқ – родник, то есть камень у родника.

Умоч, олева – клецки, похлебка с мелкими шариками теста.

Файзу баракат – благополучие, изобилие

Файзи мурда – благодать умершего

Фаш – висящий конец чалмы

Фута, миёнбанд, нумоли миён – поясной платок, кушак

Хайри мурда // хайрот – милость, дар за умершего, милости умершего.

Хамиртуруш – закваска, дрожжи

Хокдон, гўристон, сари гўро, қабристон, мазор – кладбище

Хомак // нимкола // чала – мертворождение

Хомталош – обряд жертвоприношения, при котором мясо жертвенного животного раздавалось в сыром виде

Хона рос кардан – наряжать, украшать комнату

Худои зинда, хайру худой, тўй метиян – прижизненные поминки

Хун чил газ мепара – уст. мера длины, равна приблизительно одному метру

Хупарӣ, хуфарӣ, маландӣ – переселенцы из горн. кишлаков Хуфара и Малянда.

Чалпак – блины, тонкие лепешки, жаренные в масле во имя духа умершего (ритуальное блюдо, обычно поминальное).

Чишмпўшак, чишмбанд, руқилак – повязка на глаза, чимбет.

Шавмонда – оставший на ночь покойник

Шайтонламиш, косашиканак // муғ – припадки (болезнь), род спазмофилии "младенческая" – детские судороги

Шамъчароғ – лучинка

Шах мекардан – наряжать в жениховский костюм (умершего молодого)

Шии ҳасратӣ, шии беарус – жених печальный, жених без невесты (тоскующий жених без невесты)

Эсовхона, саисхона – конюшня

Юндуқи дег – остатки поминальной пищи

Ғилболдор – поддерживающий решето

Як ҷура адраси қаратоқ – два парных куска полушелковой ткани местного кустарного производства Каратага.

Қуввати сутун – сила столба

Қатлама – слоеные лепешки, жаренные в масле

Қурҳайт – возглас, которым понукают овец и коз, предупреждают их о приближающейся опасности

Қути мурда – благодатная пища умершего

Қушовоза – единовременное парное оплакивание, причитание двоих.

Ҳа илойина тахтута чаппа бъзанум – проклятие: да сложу я по тебе одеяло и подушки наизнанку, при твоей смерти

Ҳайдаи мурда, аҷноси мурда – подарок умершей, т.е. отрезы принесенные родственниками и соседями в день похорон

Ҳалвои тар // тарҳавло – сорт халвы из пере – жаренной в жире муки с добавлением сахарного сиропа, принесенные родственниками и соседями в день похорон.

Ҳафраг – из семи жилей, семь кровеносных сосудов (о составе населения)

Ҷавваспа – ячмень для кормления лошади

Ҷаҳр – суфийское радение

Ҷонамарг, ҷувонамарг – умерший в молодости во цвете лет

Ҷелаки сафед – белый легкий халат, который женщины накидывают на голову

Ҷули хар – попона осла.

№ 2. Фольклорные материалы

А. Дар руҳаки қабристон, пали пиёзум,
Дар даруни қабристон додари барнозум.
Ман гуфта будум, равум ба чиданои пиёзум,
Сухтай ҷигарум намероя овозум.

На кладбище я сеяла репчатого лука,
В могиле лежит мой кокетливый брат .
Сказал я: пойду соберу урожай своего лука,
Горит печень, нет сил, душит горечь утраты.

Плач сестры по умершему брату:

Б. Дар гардани Сари мазор[x] сесад токай,
Рухсораи сурхи додарум дар хокай.
Ҳарчанд мекунум, ки замикуш намнокай,
Як очаву, як хола гиребончокай.

Вокруг мазара высажено триста виноградников,
Краснощекий брат мой в той могиле лежит.
Бессильна поднять его из сырой земли,
Мать и тетя (от горя) разорвали воротники[xx].
(к. Файзобод)

Додар ховай дар таҳаки долонум,
Аҷал омадай дар гушаи айвонум.
Мегум аҷале! – як дам бъте амонуме вой ... е,
То омаданои духтарои меҳрубонуме вой ... е.

При агонии лежит мой брат на айване, вай...е
И ангел смерти ждет на крыше айвана, вай..е
О, Ангел! прошу, дай спокойствия, чуть-чуть вай...е
Подожди! пусть успеют приехать любимые дочери мои, вай ...е

---

[x] Сари Мазор – название кишлака и кладбища.

[xx] Во время плача на похоронах женщины рвут на себе одежду.

Акаи мусофирум, во акам.
Акаи тахту бордорум, во акам.
Акаи чуҷадорум, ака, ака
Аке мусофирхокум, ака, во ака.
Аке ёру бародардорум акам.
Акам, акам, во акам.

О, брат мой умерший на чужбине, о брат мой
Брат мой имевший трон и богатства о мой брат
Брат мой имевший детей (цыплят) брат, о брат
О брат, мой, оставший прах на чужбине о брат
Имевший друзей и братьев, брат мой
Брат мой, брат мой, о брат.
(к. Элок)

Плач матери по умершему сыну или дочери :

В. Сев омаду рафт, буҳаки сев омаду рафт,
Духтари худум къртасафед омаду рафт.
Мардум меган, бачат чида омаду рафт,
Қинҏола буду, буҳора сайл омаду рафт.

Появилось яблоко и исчезло, обдав ароматом своим,
В белом платье пришла дочь моя и в ней же ушла
(подобно яблоне)
Меня спрашивают: Зачем дочь твоя пришла и ушла?
Засватана же была. Как весна пришла и ушла.

Аз тори ҳаво нусхаи зар мегирум,
Аз бачаи раҳдурим хавар мегирум,
Ҳар боре хабар гирум дар мегирум,
Сангои хунука бар ҷигар мегирум.

С небес сияния золот я имею
От умершего сына известий я имею
Сгораю в огне когда (могилку) его посещаю
Холодные камны к сердце прижимаю
(к. Тошбулоқ)

Плач матери по умершей молодой женщине:

Г. Дар гардани Теғи тут зағер андохтум, войе, вой,
Духтарума буровардан ғърев андохтум

Товути киҳай, ки мерава чархзанон,
Товути ҳаму аруси нохурда ҷиҳон
Товута гире, бураве ба шаҳри падаруш,
Ай хона буроя модари бехабаруш.

На развороте Теги тут[x] посеяла лен, вое..ее, вое....
Дочку унесли, я крик подняла, ой... е войе .....
Это чья носилка, что идет и крутится (ходуном).
Носилки той невесты, которая не насытилась жизнью,
Носилки с телом отнесите на родину отца,
Пусть из дома выйдет ее неосведомленная мать.

Модар, ки доду бедодӣ кард
Зад куртара чоку, нолаву, зорӣ кард
Дар руяки қавристон самандар[xx] гаштум,
Дар ҳақақи духтарҷон қаландар гаштум.
Гаштум-гаштум мурод ҳосил нашуд,
Дар хоки хунук мондему оқиб гаштум.

Мать ее подняла вопль и крик,
Разорвала на себе платье, заплакала
От горя на кладбище горю, как горит птица самандар
Из-за дочки я превратилась в странствующего дервиша
Странствуя не достигла своей цели
Положив в холодную могилу вернулась назад.

Плач матери по выданной замуж дочери, умершей во время родов:

Д. Ай хона буромадум ба сад дарду алам,
Як даст ба китоб задуму, як даст ба қалам.
Ҳар кас, ки ай и китоб бъхона ба алам,
Воҳ ай мойи сияпичча ба сад дарду алам.

Из дома вышла, стократной бедою и болью,
Карандаш на руке, а в другой книга,
Кто прочтет, узнает о горе моей и печали
Ушла луноликая черноволосая моя.

---

x Теғи тут - название кишлака.

xx Самандар - мифическая будто-бы живущая в огне саламандра (ср. метаморфическое обозначение огня в поэзии и бастар - самандар, букв. "ложе, постель Саламандры").

Во арус, во арус, во арус ....
Во аруси аз ҷиҳон нохурдам, во арус.
Очата ба кӣ монда рафтӣ во арусуме, во арус, во арус, во арус.
Аруси нимколамуродум, во арус, во арус, во арус, во арус.
Қарибаки хонам додум, хаваргирум шавӣ, во арус.

Ой невеста, ой невеста, ой невеста.
Ой невеста не насытившаяся жизнью, ой невеста, ой невеста, ой невеста.
Мать ты на кого оставила, о невестушка,
Ой невеста, ой невеста, ой невеста.
Ой невеста не достигшая своей цели, ой невеста.
Ой невеста, ой невеста, ой невеста.
Я тебя засватала, по соседству, чтобы ты навещала меня, ой невестушка.

Дегдони калон дорем пуштуш чуқурӣ,
Як пушта фатир бастем, якташ мондай.
Як пушта фатир бастем, якташ мондай,
Духтар рафтай, даснумоли дастуш мондай.

Имеем большой очаг, сзади глубокая яма,
Одну печь, лепешек выпекли, вторая осталась
Одну печь, лепешек выпекли, вторая осталась,
Дочь наша ушла, но ее платочек свадебный остался.

Тобути киҳай ки мерава дак - дакзанон,
Тобути ҳаму аруси нохурда ҷиҳон
Ногашта ҷувон ҷома биёр медузум,
То даври қиёмат дар ҳақақут месузум.

Чьи это носилки, что так шатаются
Носилки той невестки, что не насладилась жизнью.
Ненасытившаяся жизнью, принеси мне материю, сошью тебе халат.
До дня страшного суда по тебе я буду горевать
(к. Джанварсуз)

Арус нил-нил, қошои арус нил-нил,
Дар хоки хунук мондан, синоҳо пури шир,

Э очаи ҷон такъяра маҳкам бигир,
И аруси сияпичча ба болин нарасид.

Брови невесты черны, как черна ее судьба,
В землю холодную положили с молоком в груди.
Ой матушка, душенька, обними покрепче меня
Невесту черноволосую, не достигшую своей цели.

Вой арусу, вой арусу, вой арус,
Аруси ногишта ҷаҳонум во арус.
Аруси хонадори холадорум.
Аруси ёру бирадардорум, во арус.

Ой невестка, ой невестка, ой невестушка
Невеста не насладившаяся жизнью, ой невестка.
Невестка имевшая тетю и семью,
Невестка имевшая родственников и братьев, ой невестка.

Раҳмут ба ҷувонит наомад, во арус.
Очат мура, лулак ба канори очае, вой арус
Аз дунё нодидаю, нохурдам, во арус.
Хеҷ дустон омадай, зувонъта кушо, арус, во арус
Шеи нимколамуродум, болам.
Тахт гирифтум, бахт гирифтум, во арус.

Не пощадила ты свою молодость, о невестка.
Умерла бы мать твоя, младенца оставила ты в объятии матери, вой невестушка.
Не увидевшая мир, не насладившаяся жизнью
Встань! пришли твои друзья, скажи что-нибудь, ой невестка.
Ой жених! оставшийся на полпути с мечтой и без наслаждения,
Найдя счастье, не осуществила свою мечту, ой арус, ой невестка.

Ба муроди дил норасида арусуме, во арус
Аруси сияпиччамаргуме, во арус, во арус,

Серце разбила ты, не осуществив свою мечту.
Ой моя несчастная невестка, умершая черноволосой, ой невестка, ой невестушка моя.
(к. Тошбулоқ).

Плач вдовы:

Вой хонаме, хонаму, хонаме!
Хоная чордевористон кардие, хонам, хонам, хонам!
Дар таи чордевор партофтима, хонам, хонам, хонам!
Мана ҷиянот омадай намехизие, хонам, хонам, хонам,
Беғайрате, намехезй хушомадй куний, хонам, хонам, хонам.

Туя хунук карда рафтй, хонам, хонам, хонам,
Сағерабон кардимаю рафтй, хонам,
Чурпабон (кудакбон) кардимаю рафтй, хонам,
Қушхона харобу, хонаи вайронуме, хонам
Қушхона салоту, этимои ҳайронуме, хонам.
Хонам, хонам, хона, хонаи ҷонуме.

Ой дом мой, дом мой, мой дом,
Дом оставил ты без присмотра, дом мой, мой дом, дом мой,
В четырех стенах бросил ты меня, дом мой, дом мой, мой дом.
Пришли к тебе племянники, не встанешь-ли ты ! дом мой, дом мой, мой дорогой дом.
О! ленивый, не встанешь ли сказать добро пожаловать гостям!
Ты омрачил свадьбу (охладил), дом мой, дом мой, мой дом.
Ты меня покинул для воспитания детей, мой дом, дом мой, дом, о мой дом.
Развалился мой гостевой дом, О! разрушенный мой дом.
В разрушенном доме изумленные остались мои дети-сироты,
О! мой дом, дом мой, мой дом.

Оинаи дастума куҷо кардй, фалак!
Ёрам гули раъно буд, куҷо кардй, фалак!
Оиначаи дастакума руй . медидум,
Шайтони ноумедум кардй, фалак!
Зеркальцо мое счастье ты куда дела, О, Судьба!
Цветок моей жизни, куда дела, О, судьба

В это зеркальцо я смотрела на свое лицо
Ты меня превратила в безнадежного дъявола, о ,
судьба !
(к. Элок).

Плач матери по умершей дочери:

Бобоҷон Анори мара дуст медоштен, вой бобо, вой Анор,
вой Аноре .. ҳу... Аноре
Шумора хокуш кашид, бобоҷон, вой бобоҷоне.
Шумо рафтен саломи мара расоне, вой бобоҷон, вой бобо-
ҷони Аноруме
Ҷигарои бирьёни мара расоне, бобоҷон, вой Аноруме..ҳу..
Рафтен духтари мара сардорӣ кунен, во бобоҷон, во Анор,
во Аноруме
Духтари ман ҷавон буд, очат гирьёну бирьён монд, бъген,
бобоҷоне,
Во арус, во арус, во духтаруме ... ҳу ... ҳу ...
Ой! духтари сияпиччамаргуме, Анор, во Анор .. ҳу ..ҳу

Ой невестушка, умершая моя черноволосая моя Анор,
во Анор, во Анор ... ҳу ... ҳу ...
О, дедушка, вы любили мою Анор, о, дедушка, о,
Анор, о, Анор
Она и потянула Вас за собой, о, дедушка, о, Анор.
Материнский привет мой передайте ей, о ,дедушка , о,
дедушка любящий Анор
Передайте горечь мою и страдания, о, дедушка, о
дедушка любящий Анор.
Наставником станьте для нее, о, дедушка, о, дедушка
любящий Анор.
Она так была молода, о дочь моя, скажите, что по
нею я горько плачу, о, дедушка, о, Анор, О,
Анор
О, невестушка моя, о невестушка, Анор.
О, умершая черноволосой дочь моя, о, Анор, о, Анор
(пос. Шахринав).

Е. Ёр биёрен банден. аспи сиёҳи зоръша,
Дар даст бигирен румоли гулдузиша.
Аспъш мега охуракум намнокай,
Ма чи ҷав хурум, соҳибакум дар хокай.

---

x Анор – имя девушки

Друзья приведите, привяжите его плачущего коня
Берите в руки его вышитые платки.
Его лошадь говорит – "мои ясли влажные,
Я как могу поесть ячмень, когда мой хозяин лежит
в земле
(к. Файзобод)

Ж. Алира куштан дар ҳамии савра,
Аспи Алира бастан дар давра,
Хезен-хезен хуҳарои Алӣ омадан,
Як даста сувоҏ пеши рушон омад.

Убили Али на изгибе савры,
Лошадь Али привязали в давре.
Встаньте, встаньте пришли сестры Али,
Группа всадников встретила их на пути.

(к. Ҷанварсуз)

З. Элокдара гарди Элокдарара,
Мегум ака сувор шав аспи алара.
Мегум ака сувор шав аспи алара,
Ай гардани Ширбиби[x] бъгардон галара.

Элокдара пылинки Элокдары,
Говорю браток садись на пестрого коня,
Говорю браток садись на пестрого коня,
Поверни из узкого поворота Ширбиби толпу.

И. Додарам аспе харидас, сафед, сафед асту, серёлу сердум,
Ду-се руз аст савор дар байни мардум.
Худовандо нагардонӣ ту маҳрум.
Ман гиёҳи ташналаб, оби равон гум кардаам,
Ҳам гулу аспи саманд, ҳам додарам гум кардаам.
Додарию хохарӣ дар гӯшаи саҳро хуш аст,
Қадди дилҷӯи ту, дар аспи бодпо хуш аст.

Мой брат купил белого коня с пышной гривой,
Только успел съездить два-три дня среди людей.

---

x Ширбиби – название кладбища

О! Аллах не разлучи ты их,
Я растения, испытывающая жажду, проточную воду потеряла
И цветок, и коня-бегуна, и брата потеряла.
Братство и сестерство приятно на краево поле,
Твой стан, сидящий на коне скакуна приятно.
(к. Зимтут)

Близкие умершего или плакальщицы от имени умершего причитает следующие причитания называемое "Фалак":

Душманон хушҳол бошед, оҳу-вовайло барояд аз ҳама хешони ман,
То биёранд аспи чубин аз тани ҷавлони ман.
Ғусл печам дар кафан, ки вой тани бечони ман,
Мардум бигарданд дав-давон, то баранд суи қабристон фалак.
Мардум бишинанд ҷо-ба ҷо, хонанду "Қуръоне" фалак,
Дар хок бимонанд якба як, гашта пушаймонаш, фалак.

Радуйтесь! Враги !
Стонут и плачут, мои близкие друзья и родственники!
Пока приведут деревянного коня, приводящего в движение моего покойного тела.
Обмывая заворачивают в саван. Ох! мое тело без души.
Люди бегом бегут, чтобы быстрее нести на кладбище, фалак!
Люди сядут все на местах, чтобы прочитать "Коран", фалак!
В могилу захоронили, но вернулись с сожалением , фалак !
(кв. Белайдуз-Гиссар)

Аз он рӯзе, ки гӯри танг манзил мешавад,
Рӯ ба хоки тира мондам, хишт болин мешавад.

Имрӯз чи рӯз ма сар ба болин мондум,
Ай тарси аҷал ҷеваи оин кардум.
Не ҷеваю, не ҷавшан гирифт ҷои аҷал.
Як по ба лиқои аспи чӯбин кардум.

Что за день! Я голову положила на подушку,
От страха смерти заболела малярией.
Ни страх, ни драгоценности не отвратили смерть,
Одну ногу сунула на стремена деревянного коня.

Список обследованных селений и городов Гиссарской долины с таджикским населением

Горные кишлаки Рамита

1. Арху – предки из Ура-Тюбе, из Куляба (1), из Матчи-матчинцы, местные рамитцы.
2. Варва[x] – кулябцы-1, ромитцы, уратюбинцы.
3. Вароз[x] – рамитцы, кулябцы-1.
4. Вистон – предки из Ура-Тюбе; самаркандцы, кулябцы-1, ягнобцы, к. Ёнахш, рамитцы.
5. Гускеф – уратюбинцы, кулябцы, ёнахшцы, (рамитцы).
6. Дашти Мазор[x] – рамитцы, уратюбинцы, кулябцы-1.
7. Канаск[x] – рамитцы, каратегинцы, зиддинцы, кулябцы-1.
8. Кафандар[x] – рамитцы, ягнобцы.
9. Лифиғар – рамитцы, ягнобцы, комсомолабадцы, карате – гинцы, зиддинцы, кулябцы-1.
10. Новаки боло /Новаки поён – рамитцы (предки из Ура-Тюбе, Самарканда).
11. Пчеф – рамитцы, уратюбинцы, самаркандцы, зеравшанцы, каратегинцы.
12. Рамит – рамитцы (просто из Рамитана Бухары), кара – тегинцы, кулябцы-1.
13. Сайёд[x] – кулябцы-1, каратегинцы, рамитцы.
14. Сари чанор[x] – кулябцы, рамитцы (ишаны – эшонзода).
15. Сорбуғи Даҳана[x] Сорбуғи Эшоно – кулябцы-1, каратегинцы, рамитцы.
16. Сорво – рамитцы, обигармцы (гули сурхӣ), каратегинцы, кулябцы-1, кангуртцы, канибадамцы, самаркандцы.
17. Тавиши боло // Тавиши та – ромитцы, ёнахшцы, кулябцы-1.
18. Туде наск[x] – рамитцы, кулябцы-1.
19. Хушон – рамитцы, ягнобцы, кулябцы-1 (рангобӣ).
20. Яфрак – рамитцы, каратегинцы, кулябцы-1, сарихасорцы, ёнахшцы.

Предгорные и равнинные кишлаки Рамита и Орджоникидзеабадского района

1. Амоншахӣ – кулябцы-1, ёнашцы, рамитцы.
2. Бахарон[x] – узб.б., рамитцы, кулябцы-1, каратегинцы, ёнахшцы.
3. Моинкаҷ (Роҳатӣ) – ёнахшцы, каратегинцы, из Оби Гарма – обигармцы.
4. Нилкон (Роҳатӣ) – тоже ишаны,- эшонзодаҳо (из Самарканда – самарқандӣ), уратюбинцы.
5. Симиганч – ёнахшцы, (Н.Каратегина), Кангурта (к. Хован), кулябцы-1, рамитцы, узбеки.
6. Тангаи – рохатинцы, кулябцы-1.
7. Теппе Самарканди (Роҳатӣ) – перв. самаркандцы, местн. рохатинцы, узбеки-каршинцы, ягнобцы , уратюбинцы.
8. Чуянгарон – из к. Балҷуан – кулябцы-1, каратегинцы,рамитцы.
9. Шоразми боло // Шоразми тоҷико- кулябцы-1 (пред. жестяншики – оҳангаро), ёнахшцы, захматабадцы, каратегинцы, ромитцы.
10. Шоразми поён // Шоразми турко – б. тюрки – киргизы-киргизо (наз. авлоди варғони и чилкал), кулябцы-1, рамитцы.
11. Ширинбулоқ (Орджоникидзеобод) – б. узбеки, кулябцы-1-2, (перв. основ. – шоқирғизӣ, позже кара – тегинцы из к. Каландак – 2, наз. себя – ҳисорӣ).

Город Файзабад и его округа

1. Гумбулак (в с/с Гумбулак входят два кишлака):
   а. Устошамс – кулябцы+1 и файзабадцы.
   б. Тусанбоғ – (узб. туқсан боғ – девяносто садов)- кулябцы+1, узб. б.
2. Дарагиён (новый центр Файзабада) – кулябцы+1 -2,файзабадцы, каратегинцы, гиссарцы, русские, татары и др. нац.
3. Джалджит – кулябцы+1, узб.б.
4. Джанварсуз – кулябцы+1.
5. Джойни куйди – кулябцы+1 (старое назв. Шулшак), узб.б.
6. Дубеда – кулябцы+1.
7. Кавкрез – кулябцы+1.
8. Қалаи нав – кулябцы+1, каратегинцы, файзабадцы.
9. Кафдон – кулябцы+1 (предки из Канибадама – кундаи мо ай кандибодом).

[x] Эти кишлаки автором не посещались.

10. Кенҷобод – кулябцы+1.
11. Сари мазор – кулябцы+1.
12. Сурхдара – кулябцы+1.
13. Тиён – кулябцы+1 (три авлода: Тохириҳо, Азизбоиҳо и кундаи Турсунбоиҳо).
14. Файзабад (стар. гор.) – кулябцы+1 (имел 4 гузара : ёнахшӣ, кӯлобӣ, кафдонӣ, қазанчӣ).
15. Чуқурак – кулябцы+1, узб. б.
16. Элок (Н. Каратегин) – кулябцы+1, каратегинцы (имеет 2 гузара: Гулхайри боло и Гулхайри поён – в верхней живут также кулябцы+1 , сеиды и ишаны (саиду эшонзодаҳо).

Равнинные кишлаки Ленинского района :

1. п. Гагарин – кулябцы+2, комсомолабадцы, русские, узбеки и др.
2. Қаракамар – рамитцы (из к. Гускеф и Лифигар), файза – бадцы (яванцы).
3. Куктош – ғозималикӣ–кулябцы+1, каратегинцы, яванцы, файзабадцы, рамитцы, узбеки–локайцы и др.
4. Лаби тол – рамитцы.
5. Махмадшоҳи поён – кулябцы+2 (к. Лақайбеги Орджоникидзеабада): нурекцы, файзабадцы.
6. Оқ қурғон – узб. марка, ферганцы и др. нац.

Список селений и территориальных групп населения Варзоба.

Жители Варзоба делятся на две части :

1. Куҳистон (горная часть) – истоки и среднее течение р. Варзоб.
2. Предгорная – начало к. Дахана река в предгорье еще Варзоб ниже называется Душанбе – дарья.

По данным Р.Л.Неменовой за 1962–1963 гг.

1. Алахчин – вилояти (чағатай, кӯлобӣ, қаратегинӣ)
2. Алхитой – суғутӣ, кулобӣ.
3. Баковул, Навобод – наполовину кӯлоби, суғутӣ – остальные смешанные населения.

4. Бувак – сплошь кулоби, был основан ими.
5. Варзоб// центр – зеравшанцы (возможно выходцы из Верхн. Зеравшана).
6. Варзобкалъа – варзобӣ, из Канибадама, Самарканда и др. нац.
7. Гусарф – зеравшанцы, пенджикентцы, к. Гусарф, тюрки б.
8. Даҳана – вилоятӣ, қаратегинӣ, кӯлобӣ, варзобӣ.
9. Дараи бедо – вперемежку.
10. Дугова – карлукӣ, кӯлобӣ
11. Зидди – қаратегинӣ (из Камаров или через Рамит, Лифигар, Хушон).
12. Зимчруд – кулябцы–1, вилоятӣ
13. Зуманд – яғнобӣ.
14. Калон – қаратегинӣ, зиддичӣ.
15. Косатароши боло – вилоятӣ.
16. Косатароши Поён – вилоятӣ.
17. Курпаи – до 1962 г. – кулобӣ–1, после в дальнейшем его заселили яғнобцы.
18. Лойов – кальтатаи, а в 1962 г. сплошь суғутӣ.
19. Лучоб – вилоятӣ, қаратегинӣ.
20. Мугули боло – тюркоязычные.
21. Муғули поён – группа муғул.
22. Насруд – қаратегинӣ.
23. Огурти, Шейхак, Тошбулоқ – сплошь кӯлобӣ.
24. Порут – яғнобӣ, варзобӣ.
25. Роғ – ягнобцы местные выселенцы из Зуманда, вилоятӣ.
26. Сайёд – вилоятӣ, кӯлобӣ.
27. Сари най, Худже бед, Яккачуғузи Поён – вилоятӣ.
28. Такоб // Варзоби боло – варзобцы (Даҳбеди самарқанд).
29. Харангони–Боло, Чанор, Чанори боло, Дашти миёна, Харангони миёна – суғутӣ.
30. Чорбоғ: Чорбоғи боло – кулябцы, варзобцы. Чорбоғи поён – вилоятӣ, суғутӣ.
31. Чормағзакони тоҷик – вилоятӣ, каратегинцы, кулябцы , варзобцы
32. т.Чормағзакони узбек – карлуки, узбеки.
33. кк. Қамчин, Хайронак, Оқток – кӯлоби–1.
34. Қиблаи – кӯлобӣ–1, меньше 1/3 суғутӣ, остальные смешанные населения.
35. Яккачугзи Боло – вилоятӣ, қаратегинцы.

Селения и города Западной части
Гиссарской долины

1. Аскари Сурх – каратагцы-горцы (из местных к. Абду) (кӯҳистонӣ), қаратегинӣ из к. Шамал (Гарма) и Тоҷикабада-2; узб. найманы.
2. Гулистон (стар. Подахона) – таджики-горцы (хупарӣ).
3. Каратаг – каратагцы – (шаҳрӣ – горажане) (предки из Даҳбеда близ Самарканда).
4. Навобод – из горн. Зогхона (зоғхоначӣ) – (Дашти Калтатой)– предки из Самарканда.
5. Рунич – таджики-горцы (Сариассие)
6. Сариассие – таджики-горцы (хупарӣ, шотрутӣ, маландӣ) и узб. из Ферганы и др. гр.
7. Сангмела – горцы каратагцы (предки из Даҳбеда Самарканд).
8. Чиртак – кулябцы-1, каратагцы, каратегинцы (к. Шульмак), таджики-горцы и Сариассие, узбеки муса, марка и др.
9. Чиптура – каратегинцы (к. Шури поён), Тавильдара.
10. пос. Шахринау – каратагцы, кӯлобӣ-1, ҳисорӣ и др.
11. Эркин (близ г. Сариассие)– таджики-горцы (маландӣ).

Долина Хонакодарьи

1. Алмосӣ – кӯлобӣ-1, вилоятӣ, оби гармӣ, ромитцы, гиссарцы узб.б.
2. Арбобӣ – ҳисорӣ, кӯлобӣ-1.
3. Бобосурхон – кулоби-1, қаротегинӣ, ҳисорӣ, варзобӣ (из Курпаи), каршинцы (аз Ғузори Қаршӣ).
4. Булоқи Сайдон[x]– кӯлобӣ-1, чағатой, вилоятӣ, яғнобӣ-2 , ҳисорӣ (узб. очамаили).
5. Кафшдузон – вилоятӣ.
6. Лойов – кӯлоби-1 (гули сурхи), Ховалингӣ (кулоби-1) ; суғутӣ – отаджичившиеся.
7. Латтахорак – кулябцы, гиссарцы.
8. Наврузбулоқ – кӯлобӣ-1, яғнобӣ, ҳисорӣ, узб.б.
9. Новакандоз и к. Сари най – кӯлоби-1 (сайёдӣ, ромитӣ) , гиссарцы.
10. Тошбулоқ – ҳисорӣ (сорвой, таҷой, симиганчӣ), кӯлобӣ-1, (узб. б. очамайли).

11. Турушбоғ – кулябцы-1 (гузари харсангиҳо, чанговиҳо), вилоятӣ.
12. Узунохур – узб. калтатой (двуязычные).
13. Хонақо – гиссарцы, вилоятӣ и кулобӣ.
14. Чағатай – кӯлобӣ-1-2, после войны пришли каратегинцы, гармские – гарми, их наз.– омада и яғнобӣ, узб.б.
15. Қипчоқ – кӯлобӣ+1 (гули сурхӣ), каратегинцы+гиссарцы.
16. Ҳофизқишлоқ – кӯлобӣ-1, после войны и немного раньше до пришли ягноби.
17. Ҷиргинак – сорвой, симиганчӣ, местные – таҷой, омада-2, ҳисорӣ.

Селения и города равнинной части
центра Гиссарской долины

1. Белайдуз (квартал в центре пос. Ҳисор) – Ҳисорӣ (местные – таҷой, вилоятӣ, из горн. Хонако (к. Турушбоғ), из Рамита и др.
2. Гиссар (Ҳисор) – местн. гиссарцы – ҳисорӣ, из горн . Хонако, из Рамита и других мест Таджикистана и Узбекистана. Население центра городского типа многонацио – нальное.
3. Мортеппа – местные гиссарцы.
4. Туда – ҳисорӣ – гиссарцы, кулябцы+1, гули сурхӣ (в. Каратегине), ғозималикӣ, файзабадцы.
5. Ғайратобод – гиссарцы и каратегинцы.
6. Қалъа (Ҳисор) – гиссарцы (таҷой), кулябцы+1+2, каратегинцы и др. нац.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....

ГЛАВА 1. Этнические компоненты таджикского населения Гиссарской долины .....

ГЛАВА II. Похоронные обряды и верования Гиссарских таджиков .....

О "Мусульманских" и "Домусульманских" элементах в похоронно-поминальном цикле обрядов .....

Обычаи и правила предсмертных действий..

Обычай оставления покойника на ночь .....

Обмывание покойного .....

Савин и связанные с ним поверья .....

Оплакивание .....

Похороны молодых .....

Участие коня в похоронном обряде таджиков Гиссарской долины .....

Вынос покойника из дома .....

Кладбище, могилы .....

Могильные памятники .....

Погребение .....

О посещении кладбища женщинами .....

ГЛАВА III. Поминально-траурные обряды и связанные с ними верования .....

Представления о посмертном существовании души умершего .....

Траур .....

Поминовение усопших .....

Прижизненные поминки .....

ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....

Список использованной литературы .....

Список сокращений .....

Список информаторов .....

Приложения: .....

1. Глоссарий (термины похоронной обрядности) .....
2. Фольклорные материалы .....
3. Список обследованных селений Гиссарской долины .....
4. Схематическая карта Таджикской ССР Исследуемые районы Центрального Таджикистана (Гиссарская долина)

Печатается по постановлению научно-издательского совета АН Республики Таджикистан, Институт Истории, археологии и этнографии им. А. Дониша

АЗИЗА МАРДОНОВА

Традиционные похоронно-поминальные обряды таджиков Гиссарской долины конца XIX начала XX в.

Ответственный редактор – ~~кандидат~~ доктор ист.наук Людмила Анатольевна Чвырь.

Редактор изд-ва Л.Картунова
Художник Г. Мищенко

Н/К

Подписано в печать 2.12.97 г. Формат 60x84 1/16.
Бумага типографическая № 2. Печать офсетная. Усл. печ. л. 15,0
Усл. кр.-отт 16,0. Уч. изд. 13,5. Тираж 200
Заказ 480. Цена договорная

Издательство "Донш" АН Республики Таджикистан,
г. Душанбе, ул. Айни, 121, корп. 2.